اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا یُفَقِّہْہُ فِی الدِّیْنِ

الحمد و المنۃ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع مدار مستعملہ علماء عامۃ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام یعنی الہدایہ کا ترجمہ

مسمّٰی بہ

عین الہدایہ

جلد اول

مدلل بطریق اجتہاد و آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی بہ علماء الفہامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے نہایت [illegible]

قانونی کتب خانہ ○ کچہری روڈ ○ لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الملک الحق المبین والصلوٰۃ والسلام علی سید رسلہ وانبیائہ وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ الی یوم الدین اجمعین - اما بعد یہ ترجمہ ہدایہ
غایۃ السعایہ حامل المتن مع الحاق زوائد مسائل متون کنز و تنویر و وقایۃ الروایہ ومع تذییل ضروری کافی بمسائل مفتی بہا از معتبرات
جامع تحقیق و اشارات بشرائط امر حرمت مقدمہ ہے واسال اللہ العلی العظیم تمام النفع بہا وکمال القبول بجاہ الرسول الکریم حبیبہ محمد صلی اللہ تعالے
علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم وباللہ المدد وبعصمتہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم - واضح ہو کہ کتاب ہدایہ باتفاق شوارح وسند اول
امام ربی اور ائمہ علماء ہر زمانہ میں اسکے درس و تدریس اور اسکی مشکلات کی توضیح و تشریح پر جھکے رہے اور امام محقق ابن الہمام رحہ نے فتح القدیر
میں اپنی اسناد اس کتاب کو لکھی کہ میں نے اس تمام کتاب کو بروجہ اتقان و تحقیق کے پڑھ سنایا اپنے استاد الشیخ الامام بقیۃ المجتہدین و
خاتم الحفاظ المتقنین سراج الدین عمر بن علی الکنانی الشہیر بقاری الہدایہ کو قدس اللہ روحہ واسکنہ فسیح جنتہ میرے شیخ نے اسکو پڑھ
سنایا اپنے مشائخ عظام کو جنمیں سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی ہیں اور شیخ الاسلام نے اسکو حاصل کیا اپنے شیخ الامام
السید جلال الدین شارح کتاب سے اور امام شارح نے لیا اپنے شیخ امام قدوۃ امام بقیۃ المجتہدین علاء الدین عبد العزیز بخاری مصنف
کشف و تحقیق سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ کبیر استاد العلماء شیخ حافظ الدین کبیر سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ امام شمس الدین
محمد بن عبد الستار بن محمد کردری سے اور اس شمس الائمہ کردری نے لیا اسکو اپنے شیخ سے یعنی شیخ مشائخ الاسلام حجۃ اللہ تعالے
علی الانام المخصوص بالعنایۃ صاحب الہدایۃ امام علامہ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشدانی المرغینانی شیخ الاسلام
اسکنہ برحمتہ دار السلام - اور امام علامہ عینی رحہ کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر نتائج علماء سلف و تفاخر فضلاء خلف ہے کیونکہ وہ حاوی
کنز الدقائق و جامع رموز الحقائق ہے ہر زمانہ میں اس سے اشتغال اور ہر جگہ اسکے درس سے انتحال رہا اور ایک جماعت فضلاء نبلاء اسکی شرح
مایصلح کے تصدی ہوئے اور بہت جانفشانی سے حل معضلات و کشف مشکلات کی لیکن باینہمہ استحقاق ادا نہ کیا - یہ میں انکی شان میں تنقیص
نہیں کرتا اور میں علم و فضل میں انکی برابری کا دم نہیں بھرتا ولیکن میں نے اس فن فقہ کا یعنی حدیث و قرآن پایا اصحاب دونوں نصوص صحیح
عدول کا امکان بصریح نص حضرت سید انس و جان نہ پایا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور یہ عدول احادیث و قرآن سے کیونکر جائز ہو کہ دین آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے بتایا گیا پھر صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے پہنچا وقد قال تعالیٰ وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن اللہ الآیہ - وقال تعالیٰ
اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول الآیہ - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم یعنی میرے اصحاب مثل
ستاروں کے ہیں تم جسکی اقتداء کرو راہ پاؤ گے - اور حدیث صحیح خالی از عوارض کو چھوڑنا اور خالی رائے سے فرائض کی طرف جانا ایسا
نفس کا کام ہے کہ جسپر حکم رسول علیہ السلام نہیں اور وہ بھی نہ راضی ہوگا جسکو معقول و منقول کا حصول ہے اور صدر اول نے ہر دینی نصوص
میں کچھ قصور نہ کیا بلکہ کمال جہد کے ساتھ عبور کیا اور اب تو قصور ان پچھلوں سے ہے جنہوں نے اختصار تمہید کیا اور تساہل و آفت انہیں
میں ہے کہ اکتفاء تقلید کیا بعلاوہ اس کتاب کی اکثر شروح کو نہیں دیکھتے اور ایسے ہی دوسرے شارحین و مصنفین کی تصانیف پر غور
نہیں کرتے کہ انہوں نے اپنی تصانیف کو دلائل عقلیہ و سوال و جواب سے بھر دیا اور یہ تو اسوقت اچھا معلوم ہوتا کہ اصل کو نصوص
خبر اور مدلل باثر کرکے ان عبارات سے مؤکد کرتے اور اگر بعضے معرض استدلال فصول میں لائے تو ایسے اخبار جنکا اصول میں اثر
نہیں ہے بلکہ موضوع و منکر ہیں اور یہ بھلا کچھ اور ہے سوائے اسکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب و زور ہے اور ہمکو بطریق امام بخاری
وغیرہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار
یعنی جو مجھپر جھوٹ باندھے عمداً وہ جہنم میں اپنا ٹھکانا سنوارے - حافظ ابوبکر البزار نے فرمایا کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہے اسکے مثل طرق
میں کوئی حدیث نہیں ہے اور حافظ ابن دحیہ نے کہا کہ اسکے مانند چار سو حدیثوں کی تخریج ہوئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اسکو دو سو صحابہ رضی اللہ
عنہم نے روایت کیا اور سوائے اسکے ایسی حدیث نہیں کہ جسپر عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم نے اجتماع فرمایا ہو انتہی مترجما ملخصاً - اور آئندہ
امام علامہ عینی رح نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ انکا سرتاج جاہلوں کا سفال ہے اور اہل علم میں انکو بے عقلی سے قیل وقال ہے انتہی
اور اب تو اس سے بھی بدتر حال ہے واللہ المشتکی وہو الہادی الی الصراط المستقیم - پھر چار طرق سے اپنی اسناد کتاب ہدایہ کی
ذکر فرمائی - اور مترجم عفا اللہ عنہ نے اسکو دو طرق سے بقرأت و اجازت حاصل کیا

واضح ہو کہ شیخ امام مصنف ہدایہ نے خطبہ میں جو مضمون فرمایا اسکا خلاصہ بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوائل مجتہدین کو مشرف بعنایت
فرماکر ہدایت کی کہ انہوں نے ہر طرح کے مسائل جلی و خفی استنباط فرمائے ولیکن وقائع کا وقوع روز بروز جاری ہے اور نوازل کا نزول
ہر زمانہ میں بطرز جدید ساری ہے کہ کوئی موضوع انکو محیط نہیں ہو سکتا اور مردوں کا کام ہے کہ انکو استنباط کریں اور میں نے دیباچہ بدایۃ المبتدی
میں وعدہ کیا تھا کہ اسکی شرح کفایۃ المنتہی لکھونگا چنانچہ حسب وعدہ لکھکر جب قریب ختم پہونچا تو مجھے اسکی درازی و اطناب ظاہر ہوا جس سے
خوف پیدا ہوا کہ شاید بوجہ طوالت کے کم ہمت اسکو ترک کریں لہذا دوسری شرح مختصر موسوم بہدایہ لکھنی شروع کی جسمیں عیون روایت و متون
درایت جمع کیے باوجود اختصار کے ایسے اصول پر حاوی ہے کہ انسے فروع کثیرہ متفرع ہیں اللہ تعالیٰ اسکے ختم پر میرا خاتمہ بخیر کرے تاکہ جسکو
زیادہ واقفیت منظور ہو وہ شرح اکبر دیکھے اور جسکو فرصت کم ہو شرح اصغر پر اکتفا کرے پھر بعض برادران دینی نے چاہا کہ شرح دوم انکو سناؤں
تو میں نے تضرع اللہ تعالیٰ سے استعانت کرکے شروع کیا وحسبنا اللہ ونعم الوکیل -

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ اقتداء قرآن مجید اور عمل بحدیث شریف - کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجذم یعنی ہر کلام جسمیں اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع نہو وہ
ابتر یعنی کم برکت ہے اور شیخ عبدالقادر رہاوی کی اربعین میں بسملہ والحمد دونوں ہیں - ابن ماجہ کی روایت میں اقطع بجائے اجذم ہے اور
معنی واحد ہیں ورواہ ابوعوانہ اسکو ابن ماجہ نے سنن میں اور ابوعوانہ و ابن حبان نے اپنے صحیح میں روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح
نے اسکو حدیث صحیح کہا ہے اور ہر دو میں تعارض نہیں معمول ہے

کتاب الطہارات

یہ کتاب سب قسم کی طہارتوں کے بیان میں ہے - پاکی وضو و غسل و کپڑے و جائے نماز وغیرہ سب طرح کی ضرور ہے لہذا طہارت کو مقدم کیا

واضح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر و شرک سے ہوئی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدث و خبث سے پاک کرے اور
اعضاء ظاہر کو گناہوں و جرائم سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو ماسوائے حق عز و جل سے کما ذکرہ الغزالی وغیرہ۔ وقال
تعالیٰ قد افلح من زکاہا۔ بیشک فلاح پائی جس نے نفس کو پاک کیا۔ اور حدیث میں ہے کہ الطہور شطر الایمان یعنی پاکی آدھا ایمان ہے کما فی صحیح مسلم
وفی حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔ اور حدیث میں ہے کہ طہارت نماز کی کنجی ہے۔ لہٰذا نماز پر طہارت مقدم ہے۔ ع۔ طہارت کا اثر مترتب یہ ہے کہ اباحت
حاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بدون طہارت کے حلال نہیں ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر مترتب نہیں بلکہ نور علیٰ
نور ہے۔ م۔ شرائط طہارت تیرہ ہیں۔ اشباہ و نظائر۔ انہیں سے نو شرط وجوب ہیں۔ جب یہ ہوں تو نماز زکوۃ کیطرح طہارت بھی واجب ہے
عقل و بلوغ و اسلام و قدرت ہونا پانی یا مٹی پاک ہونا اور حدث خواہ چھوٹا یا بڑا ہونا اور وقت میں گنجائش نہونا اور حیض نہونا اور نفاس نہ
ہو۔ پھر جب طہارت کرے تو اسکے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں۔ ایک جہاں پانی پہونچنا چاہیے سب پر پہونچ جاوے۔ دوم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو
جو پانی پہونچنے سے مانع ہے مانند ناخن پر خشک آٹا وغیرہ۔ سوم و چہارم حیض و نفاس ختم ہو۔ طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ
جو بدون طہارت حلال نہو۔ یہی مختار ہے۔ جیسے نماز۔ طواف۔ قرآن چھونا۔ اور ارادہ سے مراد ہے جب شروع ہو جاوے پس اگر نماز نفل کا ارادہ
کیا پھر فسخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدلیل قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ یعنی اردتم القیام یعنی ارادہ کرو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کہ اسمیں
شروع کرو تو طہارت واجب ہے م۔ فت۔ ع۔ و فتاوی ظہیریہ وغیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پانوں کٹے ہوں اور اسکے
چہرہ پر زخم ہو تو نماز پڑھے بلا وضو کے اور تیمم نہ کریگا اور اصح قول میں اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہے اور قنیہ وغیرہ میں ہے کہ جسکو پانی و پاک مٹی یعنی جس
سے طہارت ہوتی ہے نہ ملے تو صاحبین رح کے نزدیک یہ شخص نماز کے وقت نمازیوں کی مشابہت کرے یعنی نمازیوں کی طرح قیام و قعود اور رکوع و سجدہ
کرے اور اسی قول کی طرف امام رح کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہنچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ د۔ آلہ طہارت کا پانی و مٹی ہے ف۔ طہارت کی
صفت یہ کہ نماز کے لیے فرض ہے اور طواف کعبہ کے لیے واجب ہے اور کہا گیا کہ مصحف چھونے کے لیے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے
سنت ہے اور کبھی اور بعض جگہ مستحب ہے جو خزانہ میں مذکور ہیں۔ و غسل جمعہ و عیدین و عرفہ وغیرہ سنن ہیں۔ ترجم۔ ارکان طہارت کے
حدث اکبر میں تمام ظاہر بدن و اندر دہن و ناک دھونا اور نجاست میں اگر عین مرئی ہو تو پاک کرنے والی بہتی چیز سے اسکے عین کو زائل
کرنا اور جو نجاست مرئی نہو تو اسمیں تین بار استعمال کرنا اور حدث اصغر میں ارکان چار ہیں جو کتاب میں مذکور ہیں۔ ف۔ قال اللہ تعالیٰ
یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم الآیہ۔ اے ایمان والو جب تم کھڑے ہو نماز کیطرف تو دھو ڈالو اپنے چہروں کو الخ۔ مترجم
کہتا ہے اخیر تک ترجمہ یہ ہے اور دھو ڈالو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں کو اور دھو ڈالو پیروں کو ٹخنوں تک الخ۔ یہ اصل
طہارت ہے لہٰذا تفریع فرمائی۔ م۔ ففرض الطہارۃ غسل الاعضاء الثلثۃ ومسح الراس۔ ت۔ پس فرض طہارت وضو کا غسل تینوں
اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے۔ بہذا النص۔ بدلیل اس نص کے۔ ف۔ اول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اسکی دو قسمیں
ہیں اول فرض جو اعتقادی و عملی دونوں ہے اسکا منکر کافر ہے دوم فرض عملی نہ اعتقادی پس عمل اسکا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے
اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اسکا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جاوے تو عمل باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جبر
نقصان نہو سکے جیسے نماز میں ترک واجب سے بذریعہ سجدۂ سہو کے جبر نقصان ہو جاتا ہے۔ اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جسکے
چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پانوں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔ واضح ہو کہ اسمیں ایک افادۂ عظیم فرمایا وہ یہ کہ ان تین
اعضاء کے ایکبار دھونے کا اور چوتھے ایکبار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کافر ہے اور رہی چہرہ کی حد اور ڈاڑھی کی مقدار اور
ہاتھ پانوں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری ہے حتی کہ مثلاً چوتھائی سر یا تمام سر کے مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر مطلقاً مسح سر کی
فرضیت سے منکر ہو تو کفر ہے۔ قال العبد۔ والغسل ہو الاسالۃ والمسح ہو الاصابۃ۔ اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پہونچ جانا ہے تو
پس غسل میں ملنا لازم نہیں ہے۔ یہی ہمارے اصحاب و عامہ فقہاء کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کہ ملنا ادب ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک

بدون اسکے غسل ہوگا۔ ع ف۔ برف سے وضو کرنے میں اگر دو قطرہ یا زیادہ ٹپکے تو بالاجماع جائز ہے ورنہ طرفین کے قول پر نہیں جائز ہے
الذخیرہ اور یہی صحیح ہے المضمرات۔ قال الوجہ وحد الوجہ من قصاص الشعر الی اسفل الذقن والی شحمتی الاذنین لان المواجہۃ
تقع بہذہ الجملۃ وہو مشتق منہا۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جمنے کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تہ تک طول میں اور ایک کان کی لو سے
لیکر دوسرے کان کی لو تک عرض میں ہے کیونکہ مواجہہ و روبرو ہونا اسی تمام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے ف۔ اسی پر
فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ جسمیں لفظ لفظ و معنی میں مناسبت ہونا کافی ہے۔ م ع۔ چہرہ کی حد ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں البدائع اور
اصل حد تو شروع سطح پیشانی سے ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر صلع سے اگلے سر کے بال زائل ہو گئے تو صحیح یہ ہے کہ وہاں پانی پہونچانا واجب نہیں الخلاصہ
ہو الصحیح الزاہدی اور انزع جسکے بال چہرہ کی طرف اترے ہوئے ہوں تو اکثری حد سے یعنی ابتدائے سطح پیشانی سے جسقدر نیچے اترے بال
ہوں انکا دھونا واجب ہے البحر۔ ع۔ سپیدی جو داڑھی جمنے کے بعد اسکے کنارے و کان کی لو کے درمیان ہے اسکا دھونا واجب ہے یہی
صحیح ہے الذخیرہ۔ اور کویوں میں پانی پہونچانا واجب ہے اور ہونٹوں میں سے جسقدر انکے ملانے کے وقت چھپ جاوے وہ منہ میں داخل
اور جسقدر کھلا رہے اسکا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے کذا فی الخلاصہ۔ دونوں آنکھوں کے اندر دھونا بوجہ حرج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیریہ جو چیز
ہو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا چاہیے الزاہدی۔ اور جو جلد کہ بالوں سے ڈھکی ہو جیسے بھوؤں یا مونچھوں سے
یا عنفقہ سے تو اسکا دھونا وضو میں واجب نہیں۔ قاضیخان اور اسی پر فتوی ہے المضمرات اور اگر ڈھکی نہ ہو تو علی المختار دھونا واجب ہے
البرہان۔ بخلاف غسل کے کہ اسمیں بہرحال پانی پہونچانا واجب ہے المضمرات۔ داڑھی جب گھنی ہو یعنی بشرہ چھپا دے تو ظاہر کلام ہدایہ
مفید ہے جو امام محمد رح نے اصل میں اشارہ کیا کہ پوری داڑھی دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے اور ظہیریہ میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے
اور بدائع میں ابو شجاع سے ہے کہ ہمارے اماموں نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے م ف۔ یہی اصح ہے التبیین
اور یہی صحیح ہے الزاہدی۔ امام ابو حنیفہ رح سے اشہر روایت یہ کہ داڑھی میں سے جسقدر رخسار کو چھپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی
اصح و مختار ہے شرح الوقایہ۔ داڑھی اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا فرض ہے الفتح والنہر۔ داڑھی کے بال
جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوئے ہیں انکا دھونا واجب نہیں ہے شرح الوقایہ مسح بھی واجب نہیں بلکہ مسنون ہے النہر۔ اگر بعد وضو کے داڑھی یا
ٹھوڑی یا بھنویں یا مونچھیں منڈائیں تو اس جگہ کا دھونا واجب نہیں اور نہ وضو کا اعادہ لازم ہے قاضیخان مصنف رح نے تحدید وجہ کے بعد
ہاتھوں و پیروں کی تحدید بیان فرمائی بقولہ۔ والمرفقان والکعبان یدخلان فی الغسل عندنا خلافا لزفر ہو یقول ان الغایۃ لا تدخل
تحت المغیا کاللیل فی باب الصوم۔ دونوں کہنیاں اور دونوں ٹخنے دھونے میں داخل ہیں ہمارے نزدیک بخلاف زفر رح کے کہ وہ فرماتے ہیں
کہ غایت اپنے مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے جیسے روزہ کے باب میں رات نہیں داخل ہے ف۔ ہمارے نزدیک سے مراد ابو حنیفہ و ابو یوسف و
محمد رحمہم اللہ تعالی ہیں المحیط۔ توضیح یہ کہ آیت میں فرمایا۔ وایدیکم الی المرافق یعنی دھوؤ تم اپنے ہاتھوں کو کہنیاں تک تو ہاتھ دھونے کی
غایت یعنی انتہا کہنیاں ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ جسکی انتہا بیان ہو اسمیں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے جیسے روزہ میں فرمایا ثم اتموا
الصیام الی اللیل پھر تم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ میں رات داخل نہیں پس اسیطرح یہاں کہنیاں و ٹخنے
ہاتھوں و پاؤں میں داخل نہیں ہیں یعنی انکا دھونا فرض نہیں ٹھہرا اگرچہ دھونا بہتر و مسنون ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایدیکم الی المرافق۔ اور
اتموا الصیام الی اللیل۔ دونوں انتہا میں فرق ہے تو زفر رح کا قیاس ٹھیک نہ ہوا ولنا ان ہذہ الغایۃ لاسقاط ما وراءہا اذ لولاہا
لاستوعبت الوظیفۃ الکل۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کہنیوں و ٹخنوں کی غایت تو انکے ماوراء کے ساقط کرنے کے لیے ہے کیونکہ اگر
یہ غایت نہ بیان کیجاتی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہو جاتا ف۔ یعنی مثلاً ہاتھ دھوؤ تو ہاتھ مونڈھے تک ہے سب کا دھونا واجب ہوتا
لہذا الی المرافق سے حد کر دی کہ کہنی تک دھو کر اسکے وراء باقی کو دھونے سے ساقط کر دیں کہنی دھونے میں داخل ہے
وفی باب الصوم لمد الحکم الیہا اذ الاسم یطلق علی الامساک ساعۃ۔ اور روزہ کے باب میں جسکی زفر رح نے نظیر دی تو وہ

تابت رات تک حکم صوم کو کھینچ لیجانے کے لیے ہے اسلیے کہ اسم صوم کا تو ایک ساعت امساک کرنے پر بھی بولا جاتا ہے ف۔ اقول یعنی
پس اگر رات تک نہ بیان ہوتا تو لوگون کے ایک گھڑی بھر کھانے پینے وغیرہ سے رُک جانے سے صوم ہوجاتا لہذا رات تک
کھینچ جانے کی حد بیان کردی تو رات داخل نہین ہے۔ والکعب ہو العظم الناتی ہو الصحیح ومنہ الکاعب۔ اور کعب وہ ابھری
ہوئی ہڈی ہے یعنی ٹخنہ۔ یہی صحیح ہے اسی لفظ سے کاعب مشتق ہے ف۔ کاعب کی جمع کواعب ایسی لڑکیان جو نئی جوانی پر آئی ہوئی
ہے جنکی چھاتیون کا ابھار ہو۔ چونکہ یہ صفت عورتون مین مخصوص ہے لہذا بدون حرف تانیث کے کاعب کہتے ہین نہ کاعبہ جیسے حائض
و طالق وغیرہ۔ پھر پانون دھونا وضو مین فرض ہے اور بحر الرائق مین اسی پر اجماع بیان کیا اور موزہ پر مسح بسنت متواترہ ثابت ہے جیسے
ہاتھ یا پانون مجروح ہون تو انپر مسح کا ثبوت بدلیل دیگر ہے۔ فروع۔ اگر اپنے ناخن کتروائے تو وضو کا اعادہ لازم نہین ہے قاضیخان
جامع اصغر مین ہے کہ اگر ناخن بڑھے ہوئے ہون اور انمین میل یا گیلی مٹی یا گوندھا آٹا ہو یا عورت نے حنا لگائی تو وضو جائز ہے خواہ
شہری ہو یا دیہاتی ہو شیخ دبوسی رح نے کہا کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے الفتح والذخیرہ۔ اگر گوندھا آٹا ناخنون کے نیچے ہو تو اُسکے نیچے
پانی پہونچانا واجب ہے خلاصہ۔ اگر ناخن بڑھکر پوروے کے سرے سے نکل گئے تو انکا دھونا واجب ہے ایک ہی قول ہے الفتح والمحیط
خضاب اگر منجمد ہوکر خشک ہوا تو وضو و غسل کے پورے ہونے سے مانع ہے سراج عن الوجیز۔ انگوٹھی اگر ڈھیلی ہو تو اُسکو حرکت
دینا سنت ہے اور اگر ایسی تنگ ہو کہ پانی اسکے نیچے نہ پہونچے تو حرکت دینا فرض ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ المحیط یہی مختار
ہے۔ الفتح۔ مونڈھے سے اگر دو ہاتھ پیدا ہوئے تو پورا اصلی ہے اُسکا دھونا فرض ہے اور ناقص زائد ہے سو اگر کچھ اسمین سے محل فرض کے
محاذی پڑے تو اسقدر دھونا اسمین سے بھی واجب ہے اور جو محاذی نہ پڑے اُسکا دھونا واجب نہین۔ الفتح والحلیہ۔ لیکن مندوب
ہے۔ البحر عن المجتبی۔ اور منیہ مین ہے کہ اگر اسکے محل فرض مین کوئی زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا کیا گیا تو اصلی ہاتھ کے ساتھ اُسکا دھونا بھی
واجب ہے۔ مع۔ اگر اُسکا ہاتھ یا پانون کٹا کہ کہنی یا ٹخنہ مین سے کچھ نہ رہا تو اُس سے دھونا ساقط ہوگیا اور اگر کچھ رہا تو واجب ہے۔ المنیہ
والفتح والبحر اور یون ہی کٹاو کی جگہ کا دھونا واجب ہے۔ المحیط۔ اگر پانون پر تیل ملا جس سے پانی نہین لگتا تو وضو جائز ہے۔ ذخیرہ
اگر اعضاء مین شگاف کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو پانی بہانا اُسپر لازم ہے پھر اگر اس سے بھی عاجز ہوا تو اُسکو مسح کرنا کافی ہے اور
اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہوا تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اُسکے گرداگرد دھولے۔ الذخیرہ۔ اگر بعض اعضاء وضو مین قرحہ
مانند دمل وغیرہ کے ہو اور اُسپر رقیق جھلی ہو اُسنے وضو کیا اور جھلی پر پانی بہایا پھر اُس جھلی کو نوچا اگر اُسمین سے کوئی چیز نہین نکلی
جس سے وضو ٹوٹے تو اشبہ یہ کہ کسی صورت مین اسپر اُس جگہ کا دھونا واجب نہین ہے۔ ومن الرکن السغدی۔ اگر اُسکے اعضاء وضو
مین کسی پر مکھی یا مچھر کا گو ہو کہ وضو مین اُسکے نیچے پانی نہین پہونچا تو جائز ہے کیونکہ احتراز غیر ممکن ہے المحیط۔ اگر وضو مین ایک عضو کی تری
کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کیا تو نہین جائز ہے اور اگر غسل مین کیا تو جائز ہے جبکہ تری متقاطر ہو۔ ظہیریہ۔ اگر کسی آدمی پر مینہ پڑا
یا وہ جاری نہر دریا مین گر پڑا تو اُسکا وضو جائز ہوگیا اور غسل بھی جائز ہوجائیگا اگر اُسکے تمام بدن کو پانی پہونچ گیا اور اُسپر کلی کرنا
اور ناک مین پانی ڈالنا واجب ہے یہ سراجیہ مین ہے۔ اقول یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غسل سے مسح ہوجاتا ہے بخلاف عکس کے
فافہم۔ بیان وضو کے چارون ارکان مین سے تین اعضاے مغسولہ یعنی چہرہ اور دونون ہاتھ اور دونون پانون کا بیان ہوچکا
اور چہارم یعنی مسح الراس کا بیان باقی رہا فقال الم۔ **والمفروض فی مسح الراس مقدار الناصیہ**۔ اور مفروض مسح سر مین
مقدار ناصیہ کی ہے۔ **وہو ربع الراس**۔ اور یہ مقدار سر کا چوتھائی ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو ناصیہ ہے پھر ناصیہ کی خصوصیت نہین
تو بقدر ناصیہ کے جہان مسح کرے کافی ہے پھر قدر ناصیہ کو امام مصنف نے کہا کہ چہارم سر ہے امام جصاص رح نے کہا کہ بعض مشائخ نے
تین انگلیون کی روایت کو صحیح کہا اور بعض نے احتیاطاً چہارم سر کی روایت کو صحیح کہا۔ کما فی العینی یہی مختار ہے الاختیار۔ اگر مسح کرنے
مین تین انگلیون سے کم لگائین تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہے۔ الکفایہ۔ سر کے مقام سے بقدر چہارم مسح کرنے سے فرض اتر جائیگا۔ مع۔

لیکن کانوں کا مسح کرنا سر کے مسح کا نائب نہیں ہوگا۔ کذا فی السراجیہ۔ بلکہ کانوں کے اوپر سے سر میں سے چاہیے اور اگر سر میں سے
بعض جگہ گنجا ہی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اُسنے بالوں والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہے جوہرہ نیرہ۔ ٹوپی یا عمامہ پر مسح نہیں جائز ہے
اور اسی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو نہیں جائز لیکن جبکہ پانی ٹپکتا جاتا ہو اسطرح کہ بالوں پر پہونچ گیا تو پہونچ جانے پر
یہ مسح جائز ہوگیا۔ خلاصہ۔ لیکن جب ہی جائز ہوگا کہ اسکی اوڑھنی کے رنگ سے پانی رنگین نہوجاوے۔ ظہیریہ۔ اور افضل تو
یہ ہے کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کرلے۔ قاضیخان۔ اور اگر عورت کے سر پر خضاب ہوا اور اُسنے خضاب پر مسح کیا تو جب
پانی کی تری اُسکے خضاب سے مختلط ہو کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہوگا۔ الخلاصہ۔ بہر غسل سے مسح ہوجاتا ہے
اور ہاتھ کی ضرورت نہیں حتی کہ اگر مینہ کا پانی پڑگیا تو مسح ہوگیا۔ کما نص فی المبسوط والخلاصہ۔ اور تین انگلیوں سے کم نہو جیسا
کہ گذرا اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کیے ہوئے پس ان دونوں کو مع استقدر ہتیلی کے جو دونوں
کے بیچ میں ہے سر پر رکھا تو مسح جائز ہے۔ محیط و قاضیخان۔ اور اگر مرد کے دو گیسوے دراز ہوں جو اُسکے سر کے اوپر بندھے
ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں پس اسکا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہوا تو عامۂ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے خواہ وہ دونوں
گیسو کو چھوڑدے یا نہ چھوڑے۔ محیط۔ اور اگر اُسکی ہتیلی میں ایسی تری ہو جو برتن سے لے یا مغسول عضو دھونے کے بعد رکھی ہو
اُس سے مسح جائز ہوا یہی صحیح ہے اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اُسنے دوسرا مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ خلاصہ وغیرہ۔ اور اگر اُسنے برف
سے مسح کیا تو کافی ہے ہر حالت میں اور نقصار نے اسکی تفصیل نہیں کی کہ تری متقاطر ہو یا نہو۔ برہانیہ۔ اور مسنون صورت مسح کی
یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتیلیوں اور انگلیوں کو اگلے سر پر رکھکر گدی کی طرف لیجاوے ایسے طور پر کہ تمام سر کو گھیر لے پھر اُسنے
دونوں کانوں کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ کلمہ کی دونوں انگلیاں بالکل جدا کیے ہوئے رکھتے ہیں تاکہ اُنسے کانوں کو مسح کرینگے
اور ہتیلیوں کو اس غرض سے کہ دونوں پر پھیر دینگے تو سنت میں اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ الفتح۔ واضح ہو کہ علماء کے درمیان کچھ
خلاف اس امر میں نہیں کہ اللہ تعالی نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہے مگر اختلاف اسکے مقدار میں ہے پس ظاہر مذہب
مالک تمام سر اور یہی احمد سے مرد کے حق میں ہے اور عورت میں مقدم راس کافی ہے اور شافعیہ سے دو قول ہیں ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک
بال ہے اور یہ اسطرح متصور ہے کہ آدمی کے سر پر خنازیر وغیرہ سے عیب ہو اسطرح کہ ایک ہی بال کھلا ہو۔ عینی رح نے کہا کہ یہ بالکل ضعیف
کلام ہے کیونکہ شرع شریف ایسی نادر صورت پر حدود نہیں رکھتی کہ اُسکو سمجھ کر نکالنے میں اتنا تکلف ہے۔ دوم قول یہ کہ واجب تین
بال ہیں اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار یا چہارم سر کی مقدار ہے جیسا کہ گذرا
پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالی نے مقدار ناصیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ لما روی المغیرۃ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم اتی سباطۃ قوم فبال وتوضأ ومسح علی ناصیتہ وخفیہ والکتاب مجمل فالتحق بیانا بہ وہو حجۃ علی الشافعی
فی التقدیر بثلث شعرات وعلی مالک فی اشتراط الاستیعاب۔ یعنی آیت کریمہ میں مسح الراس سے قدر ناصیہ مراد ہونا
اس دلیل سے ہے جو مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے
پس آپنے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے ناصیہ اور دونوں موزوں پر۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر ناصیہ سے
فرض ادا ہوگیا اور قرآن میں مسح الراس کی مقدار مجمل ہے جسکا بیان حدیث سے ضروری ہے تو یہی حدیث جسمیں کم سے کم مسح کرنا
آپ کا مروی ہے اس آیت کے لیے بیان ہو کر اس سے لاحق ہوئی یعنی کھل گیا کہ آیت میں مفروض قدر ناصیہ ہے اور یہی حدیث
امام شافعی رح پر حجت ہوئی اگلی تجویز میں کہ اپنے اجتہاد سے تین بالوں کے ساتھ مسح فرض کہتے ہیں اور یہی حجت امام مالک پر ہے
جو شرط کرتے ہیں کہ تمام سر کا مسح فرض ہے۔ اقول۔ یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر
ترک فرما کر فقط ناصیہ پر مسح کا انحصار کرتے پس امام مالک پر تو حجت پوری ہوئی۔ رہا امام شافعی رح کی طرف سے یہ جواب ہے

کہ آیت قرآن کی مجمل نہیں ہے جسکا بیان حدیث سے چاہیے ہو بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جسقدر پر مسح کا اطلاق ہوتا ہو اسی قدر مسح فرض
ہے اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسح سے ہو گیا۔ صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت میں مسح تو بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہیں
اور اسمیں کچھ شک نہیں کہ بھیگے ہوئیں ایک بال یا تین بال چھو جانے کا نام مسح نہیں کہلاتا ہے تو ہاتھ پھیرنا چاہیے پھر ہاتھ پھیرنے
کی کوئی حد ہو گی اور وہ حد ہمکو نہیں معلوم تھی بلکہ مجمل تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت مجمل ٹھہری جیسے
ہم کہتے ہیں اور مطلق نہ ٹھہری جیسے آپ فرماتے ہیں اور دوسری دلیل مجمل ہونے کی یہ ہے کہ آیت میں ہے وامسحوا برؤسکم۔
اسمیں رؤسکم پر ب داخل ہے جیسے تیمم کی آیت میں فرمایا فامسحوا بوجوہکم۔ اسمیں بھی وہی صورت ہے کہ وجوہکم۔ پر ب داخل ہے
و لیکن تیمم میں چہروں کا مسح ہمارے و آپ کے سب کے نزدیک پورا منہ کا مسح کرنا خاک سے مراد ہے اور یہاں حدیث موصوف
سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح میں پورا نہیں ہے یا جیسے عرب بولتے ہیں کہ امسحوا بالحائط دیوار کو مسح کرو تو مراد بعض جگہ سے دیوار
کا مسح ہوتا ہے اور یہ نہیں کہ تمام دیوار کو چھوؤ تو معلوم ہوا کہ ایسے کلام میں مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے توضیح کردیجاوے
وہی معمول ہوگا تو مجمل کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہے۔ پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اچھا
مجمل کا بیان حدیث مغیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اسمیں تو یہ ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا تو اس مقام پر مسح معلوم ہوا تو
شاید تھوڑا سا مسح کیا ہو پورا ناصیہ بھر پر تو نہیں یقین ہو سکتا۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اچھا اگر اسمیں وہم ہو تو
اسکی تائید کے لیے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رح نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر قطری عمامہ تھا سو اپنے دونوں ہاتھ عمامہ کے نیچے
داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسح کیا۔ یہ حدیث حجت ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ تمام مقدم الراس مسح کیا اور یہی چوتھائی ہے جو مسمی بناصیہ ہے
قطری منسوب بموضع قطر اور وہ سرخ مخطط موٹے کپڑے ہوتے ہیں اور اسی کے مثل بیہقی رح نے عطاء سے مرسل روایت کی اور مرسل
ہمارے نزدیک حجت ہے پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کبھی ایکبار اسکو جواز تعلیم کرنے کے لیے کرتے جیسے وضو ایک ایکبار
دھو کر کیا تھا۔ انتہی۔ حدیث مغیرہ جو مصنف رح نے بہ تبعیت قدوری رح ذکر فرمائی یہ دو حدیثیں مغیرہ رض کی روایت سے
ہیں کہ قدوری نے دونوں کو جمع کردیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے مغیرہ رض سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایک قوم کے گھورے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ اور حدیث دوم مغیرہ رض سے یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے
وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عمامہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ والطحاوی والدارقطنی
والبیہقی والطبرانی والامام احمد مطولا و مختصرا۔ اور یہ حدیث بلانزاع صحیح ہے اور جو لوگ کہ مفروض مسح الراس کو مقدار ناصیہ کہتے
ہیں انکے واسطے حجت ہے۔ اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جو قطعی ہے اور یہاں حدیث کا ثبوت ہم کو
خبر الواحد کے طور پر پہونچا اور وہ ظنی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ جب آیت مجمل کا بیان خبر الواحد سے معلوم
ہو جاوے جیسے مسح الراس میں اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہے تو بعد اسکے یہ حکم مضاف بمجمل ہوتا ہے
یعنی آیت سے ثابت ہے کہ مقدار ناصیہ فرض ہے اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا مضاف نہیں ہوتا اور آیت دلیل قطعی
ہے۔ مع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار مفروض ہوئی تو اس سے منکر کافر ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جواب یہ کہ
فرض کی دو قسم ہیں ایک فرض جو اعتقاد و عمل دونوں طرح قطعی ہو جیسے وضو میں غسل اعضاء ثلثہ و مسح الراس تو ایسے
فرض کا منکر کافر ہے۔ دوم فرض جو اعتقاد میں قطعی نہیں بلکہ عمل کے حق میں ہے جیسے مسح الراس میں ناصیہ کی مقدار تو فرض عملی
ہے پس انکار پر تکفیر نہیں ہو سکتی ہے اور یہ قسم گویا فرض قطعی اور واجب کے درمیان میں ہے تو فرض سے ضعیف اور واجب سے
قوی ہے پس مراد قول مصنف رح میں مفروض سے فرض عملی ہے و قال فی النہایہ فرض دو قسم ہے ایک قطعی جو مذکور ہوئی اور

دوم ظنی اور وہ فرض نیز لم مجتہد ہی جیسے فصد و پچھنے لگانے کے وقت ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہی اور اسی معنی
مین مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہی یا اصل مسح فرض قطعی ہی اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہی تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے
مفروض بیان فرمایا - پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت مجمل کے حدیث ناصیہ ہی اور
اسکی مؤید حدیث مقدم الراس ہی جو کہ چہارم سر ہی لہذا تقدیر تین انگشت کی مقدار غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ
وفی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا بثلث اصابع الید لانہا اکثر ما ہو الاصل فی آلۃ المسح - اور بعض روایات
مین مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیون کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیان اکثر ہی اس چیز کا
جو آلہ مسح مین اصل ہو - قال المترجم - یہ ترجمہ اس بناپر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہی یعنی مقدار ناصیہ کی چہارم سر تو مقدار
ہو اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ بقدر تین انگلیون ہاتھ کے ہی اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رح کے نزدیک بالاتفاق
آیت مجمل ہی جسکا بیان تین انگلیون یا چہارم سر کے ساتھ نہیں بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہی پھر اتفاق ہی کہ
واسطے مسح کے بیچ مقام ناصیہ کی خصوصیت نہیں بلکہ سر مین سے جہان سے بقدر ناصیہ مسح کرے فرض ادا ہو جائیگا اب اختلاف
ہی کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہی اسمین دو روایتین ہین ایک چہارم اور دوم مقدار سہ انگشت جیسا کہ امام ابو بکر الجصاص رح سے مذکور
ہو چکا بلکہ چہارم سر کی تقدیر مین بھی ائمہ کا اتفاق ہی صرف تین انگشت کی مقدار مین دو جہت سے اختلاف کا محل ہی اول یہ کہ
مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہی تو انگلیان تین کافی ہین یا نہین دوم تین انگلیان مقدار چہارم سر ہوتی ہین یا نہین پس جس نے اول پر
نظر ترک کی وہ وہم مین پڑ گیا کہ مقدار مسح مین تین روایات ہین مقدار ناصیہ اور چہارم سر و سہ انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ
چہارم سر سے کم ہی اور یہ نہین جانا کہ نص مجمل کا بیان سوائے ناصیہ کے کسی سے وارد نہین اور اپنی تجویز کو دخل نہین ہی پھر سوائے
ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے مین مقدار ناصیہ ضرور ہی تو اسکی مقدار چہارم سر ہی یا بقدر سہ انگشت بھی ہی دو روایتین
آئی ہین اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے صریح ہی پھر امام مصنف رح نے چہارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو وجہ سے
اول آنکہ ناصیہ سے چہارم سر کچھ زیادہ ہی تو مفروض ادا ہونا یقینی ہوگا تو اسی کو لینا احوط ہی اور دوم آنکہ روایت انس رض مین بجائے
ناصیہ کے مقدم الراس ہی اور سر کے چار ٹکڑون کے چار نام علحدہ ہین یہ ایک نام چہارم کا ہی تو اس سے موافق ہی لہذا اہل
متون نے اسی کی تبعیت کی اور اختیار مین اسی کا مختار ہونا صریح کہا اور امام مصنف رح نے دوسری روایت کے غیر احوط
ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہی و فی العینی یہ روایت امام محمد رح سے نوادر مین ہی کہ اگر تین انگلیان
بھیگی رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک سر و موزہ کی مسح مین جائز ہی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک
نہین جائز ہی جب تک کہ انکو اتنی دور تک نہ کھینچے کہ تری اسکی چہارم سر کو پہونچ جاوے پس شیخین رح نے اس چیز کو اعتبار
کیا جس پر مسح مفروض ہی اور امام محمد رح نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرنا ہوتا ہی یعنی دونون ہاتھ کو پس ہاتھ کی دس
انگلیان ہوئی ہین اور انکا چوتھائی ڈھائی انگلیان یعنی دو اور آدھی ہوئین ولیکن انگلی کا آدھا نہین تو اسکو پورا داخل
کرکے پوری تین انگلیان مقدار رکھی انتہی - اس سے معلوم ہوگیا کہ ناصیہ کی مقدار چہارم سر قرار دینے مین بھی ان تینون
اماموں کا اتفاق ہی مگر تین انگلیون کی مقدار آیا چہارم سر ہو جاتی ہی یا نہین تو اسمین اختلاف ہی اس بناپر کہ جس پر مسح ہی اسکا
اعتبار ہی یا جس سے مسح ہی اسکا اعتبار ہی تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہین ہوتی مگر جبکہ چہارم سر ہو جاوے اور باعتبار
دوم امام محمد کے نزدیک ہو جاتی ہی کیونکہ اصل آلہ مسح کا اعتبار ہی م - اور واضح ہو کہ بعض الروایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایۃ
پر آتا ہی جیسا کہ امام مصنف رح نے اطلاق کیا اور شارح قوام الدین کاکی نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل مین مذکور تو ظاہر الروایۃ
ہوئی اور شیخ اکمل الدین نے رد کردیا کہ ظاہر الروایۃ وہ ہی کہ مفروض مسح مین مقدار ناصیہ ہی اور تین انگشت والی روایۃ النوادر ہی

کمافی العینی اگر کہا جاوے کہ شارح سید جلال الدین نے کفایہ مین کہا کہ اصح قول پر واجب ہو کہ مسح مین تین انگلیان ہاتھ کی استعمال کیجاوین - جواب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج مقدار پر نہین بلکہ مسح پر ہو کیونکہ مسح ہیکا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہین اور ہاتھ کی پانچ انگلیون مین سے تین انگلیان آدھے سے زائد ہوئین تو یہانتک کی جائز ہوسکتی ہو ولہذا امام طحاوی نے اپنی شرح مین کہا کہ اگر ایک یا دو انگلی سے مسح کیا تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہو - فتح القدیر مین ہو اور وہ روایت جسمین تین انگلیون پر مسح مقدر ہو تو اسکو بعض مشائخ نے اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا الصاق مسح مین واجب ہو اور ہاتھ مین انگلیان اصل ہین اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیان کاٹ ڈالے تو اسپر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہو پھر ہاتھ مین سے تین انگلیان آدھے سے زیادہ حصہ ہین اور اکثر کا وہی حکم ہوجاتا ہو جو کل کا ہو تو تین انگلیون سے مسح گویا کل ہاتھ سے مسح ہو تو ان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسکو صحیح کہا اور اصل مین یہی مذکور ہو تو یہ امام محمد رح کا قول ہونے پر محمول کیجاوے کیونکہ طحاوی وکرخی نے ہمارے اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مفروض مسح بقدر ناصیہ ہو انتہی اقول تحقیق وہی ہو جو مترجم نے ذکر کردی کہ ناصیہ ومقدار ناصیہ وچہارم سر پر اتفاق ہو اور اختلاف انگلیون سے تقدیر کرنے مین ہو فاحفظہ واللہ تعالے اعلم - (تنبیہ) جاننے اوپر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جسمین کھڑے ہوکے پیشاب کرنا مذکور ہو اور ایک قوم کے گھورے پر یعنی جہان کوڑا ڈالتے ہین لہذا تنبیہ کیجاتی ہو کہ دوسرے کی زمین پیشاب کرنا اگر وہ کراہیت نہ کرے تو جائز ہو جیسے علماء نے ذکر کیا کہ دوست کے باغ سے تو اکہ کھانا جبکہ دونون مین انبساط ہو بدون صریح اجازت کے جائز ہو - اور کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رض سے صحیحین مین بھی مروی ہو کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا سکھلانے کے لیے تھا لہذا ام المومنین صدیقہ رض سے مروی ہو کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مت کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ ہی کر پیشاب کرتے تھے رواہ احمد والنسائی والترمذی باسانید صحیحۃ علماء نے کہا کہ بلا عذر کے کھڑے پیشاب کرنا تنزیہی مکروہ ہو ابن المنذر رح نے کہا کہ بیٹھکر پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہو اور کھڑے مباح ہو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونون ثابت ہین اور طحاوی رح نے کہا کہ کھڑے پیشاب مین مضائقہ نہین ہو اقول ہمارے دیارین جو کھڑے پیشاب کرے بسبب مشابہت کفار کے مکروہ ہو اور جو مداومت کرے عاصی ہوگا واللہ تعالی اعلم - پھر حدیث مغیرہ رض مین عمامہ پر مسح کرنا مروی ہو اور اسمین اختلاف ہو ایک جماعت سلف سے جواز منقول ہو اور فقہاء مین سے اوزاعی واحمد واسحق وابو ثور وداؤد جواز کے قائل ہین اور اکثر فقہاء منع کرتے ہین اور کہتے ہین کہ اگر عمامہ پر مسح ہوتا تو مقدم راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث مین یہ بھی مذکور ہو پس عمامہ کے ساتھ سر پر مسح کرنے گئے اور عمامہ نہین توڑا اور شاید بقدر مفروض ناصیہ پر مسح کرکے زکام وغیرہ کی وجہ سے باقی کو بطور تکمیل کے عمامہ پر پھیر لیا ہو اور خطابی وبیہقی رح نے کہا کہ سر پر مسح تو منصوص ہو اور عمامہ سر مین سے نہین ہو تو احتمالی چیز کے پیچھے یقین کو نہ چھوڑا جائیگا اور موزہ پر قیاس مع الفارق ہو - مع - اگر مسح کے بدل سر دھو ڈالا تو اصح یہ کہ مسح ہوگیا اور اظہر یہ کہ مکروہ بھی نہین ہو - مع - چارون ارکان وضو ایکبار دھونے وایکبار مسح کے تمام ہونے اور سب بمنزلہ واحد فرض ہین حتی کہ ایک بھی ترک ہو تو عمل باطل ہو اور وضو مین کوئی واجب نہین ہو بلکہ سنتین ہین اور فائدہ سنتون کا ثواب جمیل ہو اور فرض عمل کے ساتھ نفل مین داخل کرنے سے فرض کا اپنے محل مین پورا کرنا ہوتا ہو یعنی فرض کا جو محل ہو اسمین سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہوجاتا ہو اور ہر ایک سنت کا علحدہ ثواب ہو اور انمین سے جو ادا کرے ادا ہوئی اور جو ادا نہ کی تو اسکا ثواب گیا - شریعت مین سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت کی اور سواے ایکبار یا دوبار کے اسکو ترک نہین کیا کذا فی المحیط - سنت جسپر مواظبت کی اور سواے عذر کے اسکو ترک نہین کیا اور واجب وہ کہ اسکو ایک یا دو بار کرکے چھوڑ دیا کذا فی المفید والمزید - امام خواہر زادہ رح نے کہا کہ سنت جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطریق مواظبت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو تو اُسکے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور چھوڑنے والے پر ملامت کیجائیگی کما فی البنایۃ
عینی رح نے کہا کہ یہی تعریف بہتر ہے۔ قال وسنن الطہارۃ۔ اور سنتیں طہارت وضو کی بہت ہیں ازانجملہ غسل الیدین
مقدم دھونا دونوں ہاتھوں کا پہونچوں تک یعنی جبکہ انکی نجاست ظاہر نہو تین مرتبہ۔ قبل ادخالہما الاناء۔ قبل ان دونوں
کے پانی بھرے برتن میں داخل کرنے کے۔ اذا استیقظ المتوضی من نومہ۔ جبکہ متوضی اپنے خواب سے جاگے۔ لقولہ علیہ السلام
اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسلہا ثلثا فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب جاگے تم میں کوئی اپنے خواب سے تو نہ ڈبو دے اپنا ہاتھ برتن میں یہانتک کہ ہاتھ کو دھو ڈالے
تین مرتبہ کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اُسکا ہاتھ رات کہاں رہا۔ اقول اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً ہمارے نزدیک سنت ہے
خواہ نیند سے جاگے یا نہیں کما فی المبسوط۔ اس حدیث کو جماعت صحاح ستہ والوں نے روایت کیا پس اعلیٰ درجہ کی صحیح
ہے ولیکن صحیح بخاری میں تین مرتبہ دھونا مذکور نہیں اور صحیح مسلم اور ابو داؤد و نسائی و دارقطنی میں تین مرتبہ اور ترمذی و ابن ماجہ
میں دو یا تین مرتبہ۔ اور طحاوی کی اسناد جید میں ایک بار دو یا تین مرتبہ ہے اور ان روایات میں فلا یغمسن نہون تاکید نہیں مگر بزار رح
کی روایت میں آیا ہے مع۔ ہاتھ واحد ہو کر دوسرا دھونا کافی چنانچہ حدیث میں ہے اور دونوں دھونا بھی چنانچہ بعض روایات
میں کہا کہ دونوں پر پانی بہاوے جسطرح آسان ہو۔ یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر نہو ورنہ نجاست زائل کرنا فرض ہے کما فی
شرح الوقایہ رح۔ تاج الشریعہ نے شرح ہدایہ میں کہا کہ دونوں ہاتھوں کا دھونا تو فرض ہے پس سنت انکا مقدم دھونا ہے۔ م ع
اور یہ دھونا فرض سے واقع ہو جاتا ہے اسی واسطے امام محمد رح نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی باہیں دھووے پس یہ ہاتھوں
کا دھونا فرض ہے کہ اسکو مقدم کر لینا سنت ہے۔ م ع۔ امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مرافق تک فرض دھونے
کے وقت پھر پہونچوں تک بھی ظاہر و باطن دھووے کیونکہ اول افتتاح وضو تھا پس وہ نائب فرض نہوگا کما فی الذخیرہ۔ مترجم
کہتا ہے کہ عند التحقیق یہی احوط ہے اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا واللہ اعلم۔ نیند سے جاگنے کے بعد اور توہم نجاست
کے وقت سنت ہونا زیادہ موکد ہے ورنہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے والے اور غیر سب کے لیے سنت ہے اور اسی قول پر اکثر
علماء ہیں اور یہی اولیٰ ہے ملع۔ ولان الید آلۃ التطہیر فتسن البدایۃ بتنظیفہا وہذا الغسل الی الرسغ لوقوع الکفایۃ بہ فی
التنظیف۔ اور اس دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہے کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہے سو خود اسکے پاکیزہ کر لینے کی بدایت مسنون ہے
اور یہ دھونا پہونچے تک ہے کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے میں کفایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اقول اس دلیل سے وجوب
اسواسطے نہوا کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہہ بے اثر ظاہری کے ہوئی تو مسنون ہے یہ تلخیص کلام تاج الشریعہ ہے
اور کیفیت دھونے کی یہ ہے کہ اگر چھوٹا برتن موجود ہو تو بائیں ہاتھ میں لیکر مشکے سے پانی نکال کر داہنے پر تین مرتبہ بہاوے اور انگلیاں
باہم ملا جاوے پھر داہنے سے یونہی بایاں دھووے اور اگر چھوٹا برتن نہو صرف بڑا مشکا ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیاں
ڈالکر پانی نکال کر داہنا تین مرتبہ صاف کرے کما فی المضمرات۔ اور اگر اس صورت میں ہاتھ پر نجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے
حیلہ سے اسکو پاک کرے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کوئی آدمی پاک ہاتھ کا نہ ملا اور کپڑے یا کسی حیلہ پاک سے پانی نہ نکل سکا اور نہ دوسرا
پانی میسر آیا تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اُسکا اعادہ بھی نہیں ہے کذا فی المضمرات۔ یہ سنت اگرچہ اسوقت تھی کہ عرب میں نادر کیطرح
پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈالکر نکالتے اور اب تغیر ہوا ولیکن جو سنت ابتداءً ابرین واقع ہوگئی تو برابر دائم رہتی ہے اگرچہ سبب نہ رہے
پھر معتبر توہم نجاست کا ہے تو جس نے توہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا بدون نیند کے تو بغیر دھوئے
ہاتھ داخل کرنا پانی میں مکروہ ہے۔ یہی جمہور کا مذہب ہے پھر یہ نہی جو حدیث میں آئی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے حتی کہ اگر بے دھوئے ہاتھ
کو پانی میں ڈبو دیا تو پانی نجس نہوگا اور واضح ہو کہ پانی کے مانند دوسری ترچیز میں بھی یہی حکم ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں خطاب

عاقل بالغ مسلم کو معلوم ہو پھر اگر جاگنے والا نیند سے طفل یا مجنون یا کافر ہو اُسنے ہاتھ ڈال دیا مگر اُسپر کوئی نجاست تحقیق نہین معلوم ہو
تو منیہ مین مذکور ہے کہ اس مین دو وجہین ہین ایک یہ کہ وہ بھی مانند مسلم بالغ عاقل کے ہے کیونکہ نہین جانتا کہ رات مین اسکا ہاتھ
کہان رہا ہے دوم یہ کہ اسکے ڈبونے سے کچھ اثر نہین ہوگا کیونکہ عمل سے ممانعت بطریق خطاب ثابت ہوئی ہے اور ان لوگون پر
خطاب نہین ہے -مع- اور رابع یہ کہ ایک مرتبہ قبل استنجا کے ہاتھ دھووے اور ایک مرتبہ بعد استنجا کے دھووے- فتاوی
قاضیخان- اور منجملہ تسمیہ چنانچہ فرمایا- وتسمیۃ اللہ تعالی فی ابتداء الوضوء اور اللہ تعالی کا نام لینا ابتداء وضوء مین ف-
وضوء سے مقدم تو دونون ہاتھ پہونچون تک دھونا تھا اب وضوء کے شروع ہونے پر تسمیہ اسواسطے کہ فرض وسنت جملہ افعال
وضوء کے بہ تسمیہ واقع ہون -ع- پھر مراد خاص کر بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے یا کوئی نام ہو مبسوط مین ہے کہ اگر ابتداء وضوء مین لا الہ الا اللہ
یا الحمد للہ یا اشہد ان لا الہ الا اللہ کہا تو سنت تسمیہ ادا ہوگئی اور دبوسی رح نے کہا کہ افضل یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے
اور اکمل وخبازی رح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ کہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی دین الاسلام- عینی رح
نے کہا کہ یہ لوگ باوجود علم وفضل کے حدیث واثر کو ذکر کر کے نہین بیان کرتے کہ کس نے اخراج کیا اور صحت وضعف مین کیا
حال ہے اور یہ آفت تقلید سے پڑی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو یہی مروی ہوا کہ ابوہریرہ رض سے فرمایا کہ جب تو
وضو کیے تو کہہ بسم اللہ والحمد للہ کہ تیرے نگہبان فرشتے برابر تیری نیکیان لکھا کرینگے اس وضوء کے ٹوٹنے تک جیسا کہ
طبرانی رح نے معجم اوسط مین باسناد حسن روایت کیا اور طحاوی رح نے کہا کہ تسمیہ وضوء مین سلف سے منقول بسم اللہ العظیم
والحمد للہ علی دین الاسلام ہے اور ابوہریرہ رض سے مرفوع ہے کہ ہر امر ذی شان جو شروع نہ کیا جاوے بذکر الہی یا بسم اللہ الرحمن
الرحیم تو وہ ابتر ہے صححہ ابو عوانہ وابن حبان وقال ابن الصلاح اسناد حسن اور انس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے بعض صحابہ نے وضوء کا پانی چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم مین سے کسی کے پاس پانی ہے پھر آپ نے برتن پر
اپنا ہاتھ رکھدیا اور فرمانے لگے کہ وضوء کرو بسم اللہ سو مین نے دیکھا کہ پانی آپ کی انگلیون سے نکلتا تھا یہانتک کہ سب نے
آخر تک وضوء کر لیا قتادہ رح نے کہا کہ مَینے انس رض سے پوچھا کہ آپ کی رائے مین یہ اصحاب کتنے تھے فرمایا کہ ایسا گمان ہے
کہ ستر ہونگے رواہ النسائی- پھر امام مصنف رح نے تسمیہ سنت ہونے کی دلیل بیان فرمائی لقولہ علیہ السلام لا وضوء لمن
لم یسم والمراد بہ نفی الفضیلۃ- بدلیل قول حضرت علیہ السلام کے کہ نہین وضوء اُسکے لیے جسنے تسمیہ نہ کیا اور مراد اس
حدیث مین فضیلت وضوء کی نفی ہے ف- سنن ابوداؤد ومسند احمد مین حدیث اصح ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ
اس معنی مین گیارہ صحابہ سے روایت ہے ولیکن ضعیف ہین اگرچہ حاکم رح نے اپنی روایات کو خصار سے صحیح کہا ہے اور ابوہریرہ
سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے اول وضوء مین اللہ تعالی کا نام ذکر کیا تو اُسکا سب بدن طاہر ہو جاتا ہے اور جس نے اللہ تعالی
کا نام نہ ذکر کیا تو سوائے اعضائے وضوء کے اور نہین طاہر ہوتا- رواہ رزین والبیہقی والدارقطنی- اثرم رح نے امام احمد
سے روایت کی کہ تسمیہ کے بارہ مین مجھے کوئی حدیث ثابت نہین معلوم اور مجھے امید ہے کہ وضوء بدون اسکے جائز ہے ابوداؤد
نے پوچھا کہ اگر وضوء کے شروع مین تسمیہ بھول گیا تو امام احمد رح نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اُسپر کچھ نہین ہے -مع- شاید اسی جہت سے
مصنف رح نے فرمایا- والاصح انہا مستحبۃ وان سماہا فی الکتاب سنۃ- اور اصح یہ کہ تسمیہ ابتدائے وضوء مین مستحب ہے
اگرچہ کتاب مین اسکو سنت کہا ہے- اقول یہی مبسوط مین صریح ہے- اور ایک جماعت علماء اسکے وجوب کے قائل ہین اور
فتح القدیر مین بعد بحث کے کہا کہ نظر استدلال تو وضوء مین تسمیہ واجب ہونے کی جانب مودی ہے اتنی بات ہے کہ وضوء کا
صحیح ہونا تسمیہ پر موقوف نہین کیونکہ رکنیت بدلیل قاطع ثابت ہوا کرتی ہے انتہی پس بظاہر وجوب کا اقرار ہے- عینی رح نے
کہا کہ مستحب ہونا کیونکر صحیح ہوگا باوجودیکہ احادیث کثیرہ اسکی سنت ہونے پر وارد ہین تو اگر ہم ان احادیث کا معارض

پاسنے تو اسکا تقاضا وجوب تھا چنانچہ ایک جماعت علماء اسطرف گئے ہیں اسی واسطے مجمع وشرح مختصر کرخی وتحفہ وقنیہ
ومجتبٰی وقدوری میں اسکو سنت کہا ہے اور ابن الزملکانی نے کہا کہ ہو الصحیح المختار یعنی سنت ہونا ہی صحیح مختار ہے۔ قال المترجم
تحقیق واللہ تعالی اعلم یہ کہ وضو کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وضو وہ ادا کرے جسکا حکم قرآن میں مذکور ہے یعنی آنکہ حکم الٰہی
عزوجل کی فرمانبرداری وضو میں مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہے اور مفتاح صلوۃ بھی ہے دوسرے یہ کہ وضو کو شرط ومفتاح نماز
کے طور پر کرے تو خود عبادت نہیں اور غیر عبادت امور میں تسمیہ بالاتفاق مستحب ہے پس تسمیہ بطور سنت کے وضو قسم اول کے
ساتھ لائق ہے جو عبادت ہے اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا لائق ہے بوجہ حدیث کل امر ذی بال الخ ہے پس یہ اہتمام وضو
یعنی اول کا ہے جیسے لا ایمان لمن لا عہد له۔ یعنی ایمان نہیں جسکا عہد نہو فافہم واللہ تعالی اعلم۔ **قال ویسمی قبل الاستنجاء**
وبعدہ ہو الصحیح۔ اور تسمیہ پڑھے قبل استنجاء کے اور بعد استنجاء کے بھی صحیح ہے۔ **اقول** تنویر میں اسی کی اتباع کی یعنی ج
نے کہا کہ استنجاء وضو میں سے ہے ابتداء میں ابتداء بہ تسمیہ شروع ہے نص علیہ فی المحیط۔ فروع۔ اگر تسمیہ بھول گیا اور درمیان
وضو میں یاد آیا تو اب تسمیہ سے اقامت سنت نہوگی بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اس میں جب یاد آوے کہہ لے کہ بسم اللہ
اولہ وآخرہ۔ کما جاء فی الحدیث الفتح والنہر لیکن وضو کے درمیان بھی کہہ لے کہ وضو خالی نہ رہے سراج وہاج جب شرمگاہ
تو تسمیہ نہ پڑھے اور نہ محل نجاست میں پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ خلا کے وقت فرماتے اللہم انی اعوذ بک
من الخبث والخبائث۔ یعنی الٰہی میں تیرے ساتھ پناہ ڈھونڈھتا ہوں خبث سے وخبائث سے۔ مراد شیاطین نر و مادہ سے
استعاذہ ہے کما فی الفتح اور دوسری حدیث میں صحیح ہے کہ یہ پاخانے شیطانوں کے مجمع کے مقامات ہیں تو جب تم میں سے کوئی
جاوے تو استعاذہ پڑھے جیسا کہ گذرا۔ اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیاطین سے مستور
رہتا ہے ورنہ شیاطین لعب کرتے ہیں۔ م۔ از انجملہ مسواک ہے۔ کما قال المصنف۔ **والسواک لانہ علیہ السلام کان یواظب علیہ وعند فقدہ**
یعالج بالاصبع لانہ علیہ السلام فعل کذلک۔ یعنی اور استعمال کرنا مسواک کا سنت ہے کیونکہ حضرت صلعم اسپر مواظبت فرماتے اور مسواک
نہو تو انگلی سے مانجے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہے۔ **اقول** حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک نماز بغیر مسواک کے نماز سے ستر گونہ ثواب
میں نامہ ہے کہا رواہ احمد۔ مسواک پانچ مقام پر استقراء سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہوں دوم منہ سے بو متغیر ہو سوم
نیند سے اٹھے چہارم نماز کو کھڑا ہو پنجم وضو کے وقت اور یقین داخل ہے جبکہ گھر میں آوے تو اول مسواک کرے۔ اور مسواک
کرنے میں مستحب ہے کہ تین بار تین پانی سے ہو اور مستحب ہے کہ مسواک تلخ درخت کی بالشت بھر لمبی اور انگلی برابر موٹی اور نرم ہو
اور دانتوں کی چوڑائی میں مسواک کرے نہ لمبائی میں۔ کما فی الفتح۔ اور محیط میں ان امور پر زائد یہ ہے کہ پھر جب لکڑی مسواک
نہ ملے تب البتہ داہنے ہاتھ کی انگلی بجائے لکڑی کے ہوتی ہے وکذا فی الغیاثیہ۔ وقت مسواک وقت مضمضہ ہے۔ النہایہ۔ ہمارے
اکثر اصحاب اسی پر ہیں۔ ع۔ اوپر و نیچے کے دانت کی مسواک کرے اور داہنے سے شروع کرے۔ جوہرہ نیرہ جسکو مسواک
سے متلی کا خوف ہو چھوڑ دے۔ سراج۔ واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے میں تین قول ہیں۔ قول اول یہ کہ سنت وضو ہے
بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ اگر میری امت پر شاق نہوتا تو میں انکو ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔ النسائی وابن خزیمہ
اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت میں بجائے وضو کے نماز ہے۔ اور حدیث عائشہ رض سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات
یا دن میں جب سو کر جاگتے تو ضرور مسواک کر لیتے قبل وضو کرنیکے۔ رواہ مسلم وابوداؤد واسی دلیل سے ابوداؤد نے کہا کہ مسواک
واجب ہے واسحق سے نقل کیا۔ قول دوم یہ کہ مسواک سنت نماز ہے بدلیل حدیث ابوہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعیہ نے
کہا کہ مسواک سنت نماز ہے حتی کہ جو وضو مسواک کے ساتھ کیا اس سے جتنی نمازیں پڑھیگا ہمارے نزدیک ہر نماز مسواک کی فضیلت
کے ساتھ ہے نہ شافعیہ کے نزدیک۔ اب۔ دونوں روایتوں میں موافقت یہ کہ نماز کی مسواک وہی وضو کی مسواک ہے اور خالی نماز

کے لیے مسواک سے نہ بسا اوقات منہ سے خون نکل آتا ہی اگرچہ وضو ٹوٹنے مین اختلاف ہی لیکن بالاتفاق خون مین نجاست ہی
قول سوم یہ ہی کہ مسواک سنۃ الدین ہی اور یہی قول اقوی ہی اور امام ابوحنیفہ رح سے بھی منقول ہی اس صورت مین وضو و نماز و جملہ
احوال اسمین یکسان ہین اور دلیل اسکی حدیث ابوایوب رضی اللہ عنہ ہی کہ چار چیزین مرسلین کی سنت ہین ختنہ و مسواک و تعطر
و نکاح رواہ احمد والترمذی اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ دس چیزین فطرت سے ہین اور انمین مسواک کو بھی شمار کیا کما عند
مسلم ورواہ ابوداؤد عن علی ہم اور احادیث اس قول کی مؤید بہت ہین - پھر واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لیے مواظبت
ضروری ہی اور مواظبت کے ساتھ کبھی ترک بھی ثابت ہو ورنہ مواظبت بلا ترک سے وجوب ثابت ہوتا ہی اور سب سے قوی دلیل
جس سے مسواک پر مواظبت دمم نقلت معلوم ہو وہ حدیث ہی کہ وقت وفات شریف کے عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کی
مسواک لیکر مسواک فرمائی اور بعد اسکے انتقال فرمایا - کما رواہ البخاری - اور حدیث مرفوع ہی کہ علیکم بالسواک - یعنی لازم پکڑو مسواک
کو - کما رواہ البخاری - اور فضائل یہ ہین کہ مسواک منہ کے طاہر کرنے والی چیز اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہی کما رواہ النسائی و
احمد وعلقہ البخاری - شرح طحاوی مین ہی کہ مسواک سنت ہی خواہ تر ہو یا خشک ہو تمام اوقات مین خواہ کوئی حال ہو لیکن ہمارے
اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت وضو ہی مبسوط شیخ الاسلام مین ہی کہ مضمضہ کی حالت مین مسواک کرنا سنت نہیں ہی
اور محیط وغیرہ مین وقت استعمال کا وضو بیان کیا مگر واضح ہو کہ احادیث مذکورہ بالا مین اگر دلالت مواظبت پر ثابت ہو تو عام
ہی نہ خصوص وضو کے وقت اور احادیث فضیلت سے اسی قدر کافی ہی کہ احیانا اسکو کر لیا جاوے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ
حق یہ ہی کہ وضو مین مسواک کرنا مستحب ہی - انتہی - اور ابوعمرو ابن عبد البر نے کہا کہ فضیلت مسواک کی اجماعی ہی اسمین کچھ اختلاف
نہیں اور سب کے نزدیک بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کے ساتھ افضل ہی - واضح ہو کہ زبان پر بھی مسواک کرے چنانچہ ابوموسیٰ
نے کہا کہ ہم لوگ آئے تو مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ زبان پر مسواک کر رہے ہین کما فی الصحیحین اور طبرانی رح
و بیہقی نے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرض مین مسواک کرتے اور طبرانی وغیرہ کی روایت سے بطور زیتون کی
مسواک مستحب ہی - عورت کے واسطے علک بجاے مسواک ہی - کذا فی المحیط اور جب مسواک لکڑی کی نہ ہو تو وہ انگلی سے
مسواک کرے چنانچہ طبرانی رح نے معجم اوسط مین ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے کہا کہ آدمی منہ مین تیل لگاتا ہی تو وہ مسواک کرے آپ نے فرمایا کہ ہان تو مین نے عرض کیا کہ کیونکر آپ نے فرمایا کہ
انگلی اپنے منہ مین پھرالے - زیلعی رح نے کہا کہ امام مصنف رح کا قول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے مسواک فرمائی ہی
غریب ہی یعنی آپ کا فعل نہیں ثابت ہوتا بلکہ قول البتہ ہی عینی رح نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ نے پانی منگوا کر وضو کیا - اسمین
ہی کہ کلی تو اپنی انگلی اپنے منہ مین ڈالی الیٰ آخر ہی کہ کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہی - کما رواہ
الامام احمد رح منہ - اور انجملہ کلی کرنا و ناک مین پانی ڈالنا مسنون ہی کما قال المص - **والمضمضۃ** - اور سنت ہی مضمضہ یعنی کلی کرنا -
کلی کا پانی باہر پھینکنا ضرور نہیں ہی - **والاستنشاق** - اور ناک مین پانی ڈالنا یعنی استنشاق و فی الفتح سنت یہ ہی کہ ان دونون
مین مبالغہ کرنا اسکے لیے جو روزہ سے نہو - **لان النبی علیہ السلام فعلہما علی المواظبۃ** - دلیل سنت ہونے دونون کی یہ ہی کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونون کو مواظبت کیا ہی ف - مصنف رح نے عدم ترک کی قید نہ کی جس سے اشارہ ہی کہ
یہ دونون سنت مؤکدہ قریب بواجب ہین - ع - اور فتح مین ہی کہ ان سب روایات مین مضمضہ و استنشاق مذکور ہی تو انپر
مواظبت ثابت ہونے مین شک نہیں ہی - **وکیفیتہما ان یمضمض ثلثا یاخذ لکل مرۃ ماء جدیدا** - اور ان دونون کے ادا کرنے کی
صورت یہ ہی کہ مضمضہ یہ کہ منہ مین پانی لیکر تین مرتبہ کلی کرے ہر بار کے واسطے نیا پانی لیوے - فتح - اور بہ ہین ہی کہ اگر بدون پانی
منہ مین پھیر کر نکل گیا تو مضمضہ ادا ہو گیا یہ دلیل ہی کہ کلی کا پانی باہر پھینکنا کچھ اسکی حقیقت مین نہیں داخل ہی اور اگر منہ سے پانی

دو حصہ کر لیا تو کافی نہیں ہے۔ ثم یستنشق کذلک۔ پھر ناک میں بھی پانی ڈالنا اسی طرح کرے یعنی تین بار ہر بار نیا پانی لیکر ڈالے
طرف اشارہ کیا کہ پہلے کلی کرنا پھر ناک میں پانی ڈالنا ترتیب مسنون ہے۔ ہوا لمحکی من وضوئہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی حکایت کیا گیا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو سے۔ اقول امام مصنف رح نے حصر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو میں یہی حکایت
کیا گیا ہے تو دو احتمال ہیں ایک یہ کہ پہلے مضمضہ پھر استنشاق یہی محکی ہے اور یہ قطعی ہے اسمیں کچھ شک نہیں کیونکہ کسی روایت میں
اسکا عکس نہیں ہے۔ احتمال دوم یہ کہ تین تین مرتبہ ہر بار جدید پانی کے ساتھ مضمضہ و استنشاق محکی ہے تو بعض روایات ایسی ہیں
اور بعض دوسری طرح پر ہیں تو تاویل یہ ہوسکتی ہے کہ احسن وجہ مسنون یہی محکی ہے۔ اور عنقریب ذکر آویگا اور احتمال اول پر توضیح یہ ہے
درست یہ ہے کہ پہلے تین بار مضمضہ کرے پھر تین بار استنشاق کرے اور ہر بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیوے۔ محیط سرخسی۔ اور
مضمضہ کی حد یہ ہے کہ تمام منہ میں پانی پہنچ جاوے اور حد استنشاق یہ کہ بانسہ تک پانی پہنچ جاوے۔ الخلاصہ۔ اگر مضمضہ و
استنشاق چھوڑا تو صحیح قول پر گنہگار ہوگا۔ سراج وہاج۔ اگر اپنی ہتھیلی میں پانی لیا اور اس سے تین مرتبہ اپنے منہ میں اٹھا لیا
اور مضمضہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر ہتھیلی سے تین مرتبہ ناک میں اٹھا کر استنشاق کیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں پانی مستعمل ہو گیا
یہ مضمضہ میں۔ محیط۔ اور اگر ایک چلو پانی لیکر بعض سے مضمضہ کیا اور باقی سے استنشاق کیا تو جائز ہے اور برعکس نہیں جائز ہے
سراج وہاج۔ اگر کسی کے پاس اسقدر پانی ہو کہ مضمضہ و استنشاق کرے تو اعضا ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرے تو
تین تین مرتبہ دھو سکتا ہے تو ایک مرتبہ دھونے پر کفایت کرے اور انکو ترک نہ کرے۔ سالدر۔ واضح ہو کہ مصنف رح نے مضمضہ و
استنشاق پر مواظبت ذکر فرمائی اور یہ قید نہیں لگائی کہ کبھی اسکو ترک بھی کیا ہے تاکہ دلیل ہو کہ یہ دونوں سنت موکدہ بقوت
واجب ہیں اور باوجود اسکے ان دونوں کے ترک سے خواہ عمداً ہو یا بھول سے ہو وضو میں فساد لازم نہیں آتا ولیکن جان کر
ترک کرے گنہگار ہوگا اور شارح قوام الدین نے قید لگائی کہ مراد مواظبت مع الترک ہے و اکمل رح نے تبعیت کی اور سغناقی رح
نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادات میں ایسی مواظبت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار اور اللہ تعالی کی کتاب میں
تطہیر اعضاء مخصوص کا حکم ہے تو اسپر زیادتی وجوب کا قول اسی دلیل سے ممکن ہے جس سے نسخ ثابت ہو حالانکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اعرابی کو وضو سکھایا اسمیں یہ مضمضہ و استنشاق مذکور نہیں ہے۔ علامہ عینی رح نے رد کر دیا کہ مع الترک کی قید
بلا دلیل ہے کوئی روایت ترک کی ثبت نہیں ہے اور حدیث اعرابی میں کوئی ترک مذکور نہیں اور تیئیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا کسی نے ترک نہیں بلکہ سب نے مضمضہ و استنشاق حکایت کیا ہے۔ قال المترجم
پوشیدہ نہ رہے کہ جیسے ترک کی روایت نہیں ویسی جن لوگوں نے وضو حکایت کیا وہ جمیع اوقات کے استقصاء پر دلیل
نہیں اور حدیث ام المومنین عائشہ رض سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیک عمل کرتے تو مداومت
فرماتے تھے ولیکن باتفاق اذکار و ادعیہ جو اس کثرت سے مروی ہیں کہ شب و روز میں جمیع ادا نہیں ہو سکتے ہیں بالجملہ
پس یہ بطریق وجوب نہیں ولیکن مضمضہ و استنشاق میں منہ و ناک کے خبائث پاک ہونے سے زیادہ اہتمام ہے جیسا کہ فضیلت
میں آ رہا تو حق وہی ہے جو شیخ محقق صاحب النہایہ سغناقی رح نے شرح میں کہا ہے اور صریح دلیل میرے نزدیک حدیث ابو امامہ
باہلی رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ سے سنا کہتے تھے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کیف الوضوء
وضو کس کیفیت سے ہے قال اما الوضوء فانک اذا توضأت فغسلت کفیک فانقیتھما فغسلت وجھک ویدیک الی المرفقین
ومسحت راسک وغسلت رجلیک اغتسلت من عامة خطایاک کیوم ولدتک امک۔ فرمایا کہ رہا وضو سو جب تو نے وضو کیا
پس دونوں ہاتھ دھو کر انکو پاک کیا اور اپنا چہرہ دھویا اور دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھوئے اور اپنے سر پر مسح کیا اور اپنے
دونوں پاؤں دھوئے تو اپنے عام گناہوں سے ایسا پاک ہو گیا جیسے اس دن کہ تجھے تیری ماں جنی تھی عمرو بن عبسہ نے

کہا کہ بلا شبہ میرے کانون نے اسکو رسول اللہ صلعم سے سنا اور میرے دل نے اُسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حفظ کیا
رواہ مسلم والنسائی۔ پھر کیفیت مضمضہ و استنشاق مین دو وجہ ہین اول وہ کہ جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور یہی بویطی اور ترمذی
نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے۔ وجہ دوم یہ کہ ایک چلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے چلو وتیسرے
چلو سے یہی کرے۔ یہ صورت جمع کرنے مضمضہ و استنشاق کی ہے اور مزنی رح نے مختصر مین یہی افضل ہونا شافعی رح سے نقل
کیا اور نووی رح نے کہا کہ یہی اکثر کلام شافعی ہے۔ اور حجت انکی حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ ہے کہ وضو رسول
صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اسمین یہ ہے پھر مضمضہ و استنشاق کیا ایک چلو سے ایسا تین مرتبہ کیا۔ اور اسمین ایک بار
سر کا مسح ہے۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ اور ترمذی مین عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو دیکھا کہ آپ نے ایک چلو سے مضمضہ و استنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا۔ قال الترمذی حدیث حسن۔ اور حدیث ابن عباس
مین ایک ایک بار اعضاء کا دھونا اور ایک ہی چلو سے مضمضہ و استنشاق مذکور ہے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ربیع بنت
معوذ رضی اللہ عنہا مین ہتھیلیون کا دھونا تین بار و مضمضہ و استنشاق ایکبار و منہ دھونا تین بار و ہاتھ دھونا تین بار و مسح سر
دو بار۔ اور پانون دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اسطرح تھا کہ سب کا ہاتھ آگے سر سے پیچھے سر کو اور پیچھے سے اگلے سر کو
لائے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جسمین ہے کہ پھر اپنی ہتھیلیان دھوکر انکو پاک
کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار آخر تک۔ رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث صحیح۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ علیحدہ کیا
اور استنشاق علیحدہ کیا اور صریح دلیل اسپر حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا سو
مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد مین لیث بن ابی سلیم
راوی ہے ابو داؤد و یحیی بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اسمین کچھ ڈر نہین ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو
مختصر روایت کرکے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن مین نقل کرکے سکوت کیا اور کعب بن عمرو رض
کے صحابی ہونے کو ذہبی رح نے بیان کیا پس حدیث حسن ہے پھر واضح ہو کہ خلاف ائمہ کے درمیان سنت ہونے مین نہین
کیونکہ دونون طریق مسنون ہین مگر اختلاف اسمین ہے کہ افضل و مختار کون ہے تو شافعی رح کے نزدیک موافق روایت مزنی رح کے جمع مختار ہے
اسی پر اکثر شافعیہ ہین اور موافق روایت بویطی رح کے تفصیل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اس لیے کہ
منہ و ناک دو عضو ہین اور ہر ایک کی خصلت علیحدہ ہین اور فضائل مین آویگا کہ منہ مین کلی کرنے سے منہ کی خطیات گرجاتی
اور ناک مین استنشاق سے اسکی خطائین گرجاتی ہین پس اگر ہر ایک کے علیحدہ جدید پانی سے طہارت کی جاوے موافق
حدیث ترمذی وطبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب مین یہ روایت نہین کہ سوائے اس وجہ کے نہین جائز ہے۔ م واضح
واضح ہو کہ مضمضہ و استنشاق مین مبالغہ بالاجماع سنت ہے کما فی المبسوط وقاضیخان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقیط بن
صبرہ کو فرمایا کہ مبالغہ کر مضمضہ و استنشاق مین مگر آنکہ تو روزے سے ہو۔ رواہ الائمہ وصححہ الترمذی۔ از انجملہ دونون کانون کا
مسح کرنا باتفاق علماء مشروع ہے اور اختلاف یہ کہ وہ سر کی طہارت مین شمار کیے جاوین یا علیحدہ شمار ہون۔ شافعی و ابو ثور کے نزدیک
علیحدہ ہین تو انکے لیے علیحدہ پانی لیکر تین بار مسح کرنا مسنون ہے اور جمہور کے نزدیک سر مین سے شمار ہین۔ ابن المنذر رح نے
کہا کہ یہی ابن عباس و ابن عمر و ابو موسی رضی اللہ عنہم سے مروی اور یہی قول عطاء و سعید بن المسیب و حسن بصری و عمر بن عبد العزیز
ونخعی و ابن سیرین و حسن بن ابی الحسن و سعید بن جبیر و قتادہ کا ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا ہے اور ترمذی رح نے
کہا کہ یہی قول اکثر علماء صحابہ رضی اللہ عنہم و انکے بعد والون کا ہے اور یہی مذہب امام احمد و عبد اللہ بن المبارک کا ہے پس
ہمارے نزدیک کانون کی مسح مین مسنون یہ کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد کانون کا مسح کرے۔ م۔ لہذا

امام مصنف رح نے فرمایا۔ ومسح الاذنین۔ اور منجملہ سنتوں کے دونوں کانوں کا مسح ہے۔ طریقہ مسح کو شیخ حلوائی و خواہرزادہ رح نے چھنگلی سے مسنون کہا و سنن ابن ماجہ میں باسناد صحیح ابن عباس رض سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں کانوں کا مسح کیا سو یعنی دونوں کلمہ کی انگلیاں دونوں کانوں میں داخل کیں اور دونوں انگوٹھوں کو کانوں کے اوپر پھیر اس کانوں کے ظاہر و باطن کو مسح فرمایا۔ یہی اولی و مختار ہے۔ مت۔ یہ طریقہ مجتبی میں بھی مذکور ہے سو ہو سنتہ بماء الراس خلافاً للشافعی لقولہ علیہ السلام الاذنان من الراس۔ یہ مسح سنت ہے (مگر ہمارے و جمہور کے نزدیک) سر کے پانی سے بخلاف قول شافعی رح کے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ الاذنان من الراس عف۔ مصنف رح نے بحدیث قول جو حدیث فعلی پر راجح ہوتی ہے اختیار کی اور یہ حدیث صحیح ہے و بشدہ و طرق و اسانید سے آئمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ازانجملہ ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و طحاوی نے حضرت ابوامامہ رض سے روایت کی جسمیں شہر بن حوشب راوی ہیں جنکی امام احمد و یحیی بن معین و عجلی و یعقوب بن ابی شیبہ نے توثیق کی اور ترمذی نے بخاری رح سے ثقہ ہونا روایت کیا اور حدیث بروایت شہر رح کی تصحیح کی اور واضح رہے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب رح نے ابوامامہ پر موقوف اور ابوالربیع نے مرفوع روایت کیا اور مرفوع بوجہ ثقہ راوی کے مقبول ہے کما تقرر فی الاصول۔ ازانجملہ ابن ماجہ نے عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد صحیح روایت کی جسکو منذری و ابن دقیق العید نے قوی کہا۔ ازانجملہ دارقطنی نے ابن عباس رض سے مرفوع روایت کی۔ ابن القطان ع نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور کبھی ابن عباس رض سے موقوف بھی روایت کیجاتی ہے۔ یہ تو حدیث قولی کی دلیل ہے اور حدیث فعلی بہت ہیں ازانجملہ حدیث ابن عباس رض کہ کیا میں تمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو سے آگاہ نہ کروں پھر تمام وضو ذکر کیا جسمیں یہ ہے کہ پھر ایک چلو لیکر اس سے اپنے سر و دونوں کانوں کا مسح کیا۔ رواہ ابن خزیمہ و ابن حبان والحاکم و ابن مندہ۔ اور نسائی رح نے اسی مطلب پر باب مسح کرنے دونوں کانوں کا سر کے ساتھ میں یعنی باب مسح الاذنین مع الراس۔ منعقد کیا و حدیث عثمان رض اسی کے مثل ابوداؤد نے روایت کی جو کیفیت مسح میں ہے ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس اور ترمذی اور حدیث ربیع بنت معوذ بروایت ابوداؤد طبرانی اور حدیث ام المومنین عائشہ رض بروایت نسائی اسکے واسطے صریح ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی مسح الاذنین مع الراس تھا اور دلیل شافعی رح حدیث عبداللہ بن زید ہے کہ جسکو بیہقی نے باسناد صحیح روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کانوں کے واسطے نیا پانی لیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اب اس حدیث میں اور جو ہم نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایات ذکر کی ہیں دونوں میں موافقت یہ ہے کہ یہ فعل کو ایک بار کا ہے تو شاید یہ وجہ ہو کہ انگلی میں تری نہیں رہی تھی تو ضرور ہوا کہ جدید پانی سے تر کرلی جاوے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت ہو نہایت یہ کہ جواز نکلے۔ اور کثرت سے روایت وہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اگر فرض کرو کہ فعل کی روایت دونوں برابر سہی تو قولی حدیث ارجح واضح موجود ہے یعنی الاذنان من الراس یعنی دونوں کان سر سے ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو کانوں کی خلقت کا بیان ہے اس حکم طہارت مراد نہیں ہے امام مصنف رح نے جواب دیا کہ والمراد بیان الحکم دون الخلقۃ مراد اس حدیث میں بیان حکم ہے نہ پیدائش عف۔ کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تو بیان احکام کے واسطے مبعوث فرمائے گئے تھے حقائق موجودات بیان کرنے کو نہیں آئے تھے۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ اگر مراد بیان کانوں کی خلقت کا بیان رکھا جاوے تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ کانوں کی پیدائش سر میں لگی ہوئی آنکھوں سے مشاہدہ ہے تو اسکے بیان کی کچھ حاجت نہیں یا مراد یہ ہو کہ سر کی طرح ان دونوں کا بھی مسح ہے تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ دو عضو کا ایک وظیفہ میں مشترک ہونا اسکو مقتضی نہیں کہ ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کردیا جاوے یا مراد بیان حکم ہے کہ سر کے پانی سے دونوں کو مسح کیا جاوے کیونکہ یہ دونوں اسی میں سے ہیں تو یہ صحیح ہے پس شریف سے یہی مراد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر کیوں نہیں جائز ہے کہ فقط کانوں کے مسح سے سر کا مسح محسوب ہو۔ جواب یہ کہ

سر کا مسح مفروض ہے اور کانون کا مسح خبر واحد سے مسنون ثابت ہوا اور مسنون سے مفروض ادا نہیں ہو سکتا جیسے خبر واحد
سے ثبوت ہوا کہ حطیم داخل خانۂ کعبہ ہے اور خانہ کعبہ کا قبلہ بنانا فرض ہے و لیکن خالی حطیم کی طرف توجہ کی نیت کافی نہیں کیونکہ حطیم
کا کعبہ ہونا قطعی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا ہے۔ (فروع) مسح الرقبہ میں ہمارے اصحاب متقدمین سے کوئی روایت نہیں ہے
ابو بکر اسکاف نے کہا کہ ادب ہے۔ اور رویانی رح نے شافعیہ میں سے کہا کہ امام شافعی رح نے مسح گردن کو ذکر نہیں کیا اور
ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہے ع۔ اگر مراد یہ ہے کہ مسح سر میں ہاتھ کو مقدم سر سے روان کرکے گدی تک مسح کرتے ہوئے
نکال کر کانون کا مسح کریں تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے چنانچہ فتح القدیر میں حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ بروایت
ترمذی ذکر کی جسمیں ہے کہ مسح کیا سر پر تین بار و ظاہر دونوں کانون کا تین بار اور ظاہر رقبہ پر الخ۔ اور سنن ابو داؤد و مسند
احمد میں بھی طلحہ بن مصرف کی روایت سے مسح قفا مروی ہے۔ و لیکن اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا
جب تک کہ مواظبت نہو۔ اور اگر مسح سر و کانون کے بعد رقبہ کا مسح مراد ہو تو اسکے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے
م۔ قاضی ابو الطیب و ابو الحسن و فورانی نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث مسح الرقبہ
امان من الغل۔ یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہے۔ نووی رح نے شرح مہذب میں کہا کہ یہ حدیث موضوع ہے اور
کہا کہ اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مسح رقبہ سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ابو عبید رح نے
کتاب الطہور میں موسیٰ بن طلحہ سے روایت کی کہ موسیٰ نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے روز طوق
سے بچایا جائیگا۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات میں رائے کو دخل نہیں ہے اور اسی کے
مانند ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمر رض سے روایت کیا۔ ع۔ اس اثر سے بعد صحت کے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ مسح
سر کے ساتھ گدی کا مسح ہو اور جیسے اول بیان کر دیا کہ یہ تو دیگر صحاح سے بھی ثابت ہے و لیکن استحباب نکلتا ہے واللہ اعلم۔ م
واضح ہو کہ ظاہر کانون کو انگوٹھوں کی اندرونی جانب سے اور باطن کو کلمہ کی انگلیوں کے باطن سے مسح کرے۔ سراج۔ اور
کانون کے مقدم و موخر کو اسی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے جس سے سر کا مسح کیا۔ شرح الطحاوی۔ اقول اور یہ جو بحر الرائق میں کہا
ہے اگر کانون کے لیے نیا پانی لیا بغیر اسکے کہ ہاتھ کی تری جاتی رہے تو بہتر ہے۔ یہ روایت خلاف مذہب ہے اور صحیح یہ کہ جائز ہو
مگر سنت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ م۔ اور اگر دونوں کانون کے مقدم کو چہرہ کے ساتھ مسح کیا اور دونوں کے موخر کو سر کے
ساتھ مسح کیا تو جائز ہے و لیکن افضل وہی اول ہے۔ شرح الطحاوی۔ **و تخلیل اللحیۃ**۔ اور منجملہ سنتوں کے داڑھی کا خلال کرنا
ف۔ بعد تین بار دھونے کے اور یہ امام ابو یوسف کے قول پر سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے۔ زاہدی۔ اور مبسوط میں ہے کہ
یہی اصح ہے۔ معراج الدرایہ۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کرکے داڑھی کے نیچے سے انگلیاں داخل کرکے
اوپر کو لاوے یہی شمس الائمہ کردری سے منقول ہے۔ المضمرات۔ اقول یہی نسائی و ابن عدی کی حدیث جابر رض میں مرفوع ہے
اور ایسے ہی فعل ابن عمر رض کا۔ ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا۔ یہ تخلیل اسکے لیے جو احرام میں نہو۔ الدلالۃ النبی علیہ السلام
امرہ جبرئیل علیہ السلام بذلک۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تخلیل لحیہ کا حکم کیا تھا جبرئیل علیہ السلام نے ف
جبرئیل علیہ السلام نے حکم کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم پہونچایا۔ یہ دلیل مرفوع حدیث انس رض کہ میرے پاس جبرئیل نے
آکر کہا کہ جب آپ وضو کریں تو اپنی داڑھی کا خلال کیجیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و ابن عدی اور باسناد اسکی ضعیف ہے اور
ابو داؤد کی روایت انس رض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو ایک چلو پانی لیکر اپنی حلک کے نیچے لیجاتے
پس اس سے داڑھی کا خلال کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ ع۔ تخلیل نزد سعید بن جبیر و عبد الحکم
مالکی کے نزدیک واجب ہے اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام محمد سے بھی ایسا ہی ایک روایت ہے اور کہا گیا کہ یہی صحیح

اور محیط میں ہے کہ وہ واجب ہے اور مسنون نہیں اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد رح کا قول ہے لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ **وتخلیل اللحیۃ سنۃ عند ابی یوسف وجائز عند ابی حنیفۃ ومحمد لان السنۃ اکمال الفرض فی محلہ والداخل لیس بمحل الفرض**۔ اور کہا گیا کہ داڑھی کا خلال کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جائز اس جہت سے ہے کہ سنت تو پورا کرنا فرض کا اسکے محل میں ہوتا ہے اور داڑھی کا اندرونی مقام کچھ محل فرض نہیں ہے۔ **ف** پس اسکا خلال کرنا فرض کا اکمال اپنے محل میں نہوا تو یہ فعل سنت بھی نہوا ولیکن چونکہ کبھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے لہذا بدعت بھی نہ ٹھہرا تو جائز ہوا کمافی الکافی اور یہی امام مالک کا قول ہے اور ذخیرہ میں مبسوط سے نقل کیا کہ تخلیل اللحیۃ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مستحب وصاحبین کے نزدیک جائز ہے اور یہی تحفہ میں مذکور ہے۔ اور اصح یہ کہ سنت ہے اور (۱) صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکو روایت کیا اور ابو داؤد کی حدیث انس رض مذکورہ بالا دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو ہمیشہ کیا کرتے اور سعید بن منصور نے جبیر بن نفیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیوں و داڑھی میں خلال کرتے اور آپ کے اصحاب جب وضو کرتے تو اپنی داڑھیوں کا خلال کرتے تھے۔ ترمذی و ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی داڑھی کا خلال کیا کرتے اور ترمذی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور داڑھی کا خلال کیا۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور علل کبیر میں ذکر کیا کہ بخاری رح نے کہا کہ اس مسئلہ میں یہی اصح اور حدیث حسن ہے ورواہ ابن حبان والحاکم۔ اگر کہا جاوے کہ ابو داؤد کی حدیث انس رض میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ یہ مقتضی ہے کہ تخلیل اللحیہ واجب ہو کیونکہ حکم ہمارے وجوب ہے جواب دیا گیا کہ آیت میں حکم وضو خاص بظاہر لحیہ ہے اسمیں خفا نہیں ہے تو اگر ہم اس حدیث سے باطن لحیہ کی تخلیل واجب کریں تو گویا خبر واحد سے کتاب اللہ کو بطریق تفسیر کے منسوخ کریں لہذا ہمنے حکم کو بمعنی سنت رکھا اور یہی صحیح ہے مع۔ **وتخلیل الاصابع**۔ اور منجملہ سنتوں کے انگلیوں کا خلال کرنا۔ **ف** اصابع تو ہاتھوں کی انگلیوں و پاؤں کی انگلیوں دونوں کو شامل ہے اور قدوری وتنقیہ ومنافع میں اصابع الیدین والرجلین مصرح ہے اور اکثر نے اصابع پر بیان سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھوں دھونے و پاؤں دھونے میں ہاتھوں کی انگلیوں میں غالبا پانی پہنچ جاتا ہے مع۔ اور تخلیل یہ کہ پہنچے پانی کے ساتھ بعض کو بعض میں داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت موکدہ ہے اور ہاتھوں کی انگلیوں میں بہتر تخلیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں پنجہ کرنے کے مانند ڈالے اور پاؤں والیوں میں بہتر تخلیل یہ کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلی کو داہنے پاؤں کی چھنگلی میں ڈال کر خلال شروع کرے یہانتک کہ بائیں پاؤں کی چھنگلی پر ختم کرے۔ النہر۔ اور چھنگلی کو نیچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اوپر کو خلال کرے۔ المضمرات اور عینی رح نے کہا کہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث مستورد بن شداد رضی اللہ عنہ میں فقط چھنگلی سے خلال کرنا تو آیا ہے باقی اس کیفیت کی کوئی اصل نہیں ہے مع۔ اور ظاہر ایسی باتوں میں یہ کہ اسطرح یہ فعل اتفاقی واقع ہوا یہ کوئی سنت مقصود نہیں ہے۔ الفتح۔ اور یہ تخلیل سنت ہونا اسوقت ہے کہ پانی انگلیوں کے درمیان پہونچ چکا ہو اور اگر نہ پہونچا مثلا بہت بھینچی ہوئی ہیں تو پانی پہونچانا واجب ہے یہی شرح شیخ الاسلام خواہرزادہ میں ہے مع و التبیین والفتح۔ اور اگر انگلیاں پانی میں داخل کردیں تو تخلیل کی حاجت نہیں ہے مع والنہر۔ **لقولہ علیہ السلام خللوا اصابعکم کیلا تتخللہا نار جہنم**۔ تخلیل اصابع سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث قولی ہے معنی یہ کہ تم لوگ خلال کرو اپنی انگلیوں کا تاکہ اسکے درمیان جہنم کی آگ نہ داخل ہو **ف** یہ متن حدیث ان الفاظ سے نہیں بلکہ دارقطنی رح نے ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت کی کہ خللوا اصابعکم لا تتخللہا اللہ بالنار یوم القیامۃ۔ اور مانند اسکے عائشہ رض سے اور طبرانی رح نے وائل بن حجر سے روایت کی اور سب ضعیف ہیں

دلیکن طبرانی کی روایت مین وعید النار صریح ہو کہ جو کوئی پانی سے اپنی انگلیون مین خلال نہ کرے اللہ تعالیٰ قیامت کے روز آگ سے انمین خلال کریگا۔ یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہین لیکن حجت اس باب مین حدیث لقیط بن صبرہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اسباغ کر یعنی سب جگہ پانی پورا پہونچا دے اور اپنی انگلیون کے درمیان خلال کر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ والترمذی وقال حسن صحیح اور ابن عباس رضؓ سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اپنے دونون ہاتھون اور دونون پاؤن کی انگلیون مین خلال کر۔ رواہ ابن ماجۃ والترمذی وقال حسن غریب۔ **ولانہ اکمال الفرض فی محلہ** اور تخلیل الاصابع اس دلیل سے سنت ہو کہ یہ فرض وضو کا اپنے محل مین اکمال ہو۔ ف۔ یعنی ہاتھون کا دھونا فرض ہو اور تخلیل سے محل فرض مین اکمال ہوتا ہو تو وضو مین جس چیز سے فرض کا اکمال اسکے محل مین ہو وہ چیز سنت ہوتی ہو پس تخلیل مذکور سنت ہوئی۔ یہان اشکال ہو یہ کہ تخلیل اصابع کے واسطے صیغہ امر یعنی حکم دیا گیا ہو جیسا کہ مصنف رح کی حدیث مین خللوا صیغہ امر صریح ہو اور یہ قاعدہ قرار پایا کہ جس حکم کے نہ پورے کرنے پر عذاب کی وعید ہو وہ واجب ہوتا ہو اور یہان حدیث مذکور مین وعید عذاب النار موجود ہو تو تخلیل واجب ہوئی۔ جیسا کہ مذہب امام اسحق کا ہو اور فقط ہاتھون کی تخلیل مین امام مالک کا ہو۔ جواب دیا گیا بوجوہ اول آنکہ یہ خبر واحد ہو اور اس سے وجوب جب ثابت ہو کہ قرینہ عدم وجوب نہو اور یہان قرینہ یہ ہو کہ اعرابی کو وضو سکھلایا اسمین تخلیل کا ذکر نہین اگر واجب ہوتی تو ضرور بتلا اور یہ جواب رد کر دیا گیا کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو اور یہ اکثر ہوتا ہو۔ وجہ دوم یہ کہ آیت وضو خاص ہو جو بیان کی محتاج نہین پس اگر واجب دیگر ثابت کیا جاوے تو خاص کو بیان سے تغیر ہوگا اور تغیر دینے کے لیے جو بمنزلہ نسخ ہو خبر واحد کافی نہین کیونکہ آیت قطعی ہو اور خبر واحد ظنی ہو دونون برابر نہین ہین۔ کذا قال صاحب النہایہ۔ اور وجہ سوم یہ کہ وعید مذکور اس صورت مین ہو کہ جب انگلیون کے درمیان پانی نہ پہونچا ہو۔ یہ اکمل رح نے سروجی سے نقل جواب دیا ہو۔ مع۔ وجہ چہارم یہ کہ تخلیل مذکور اسوقت سنت مین شمار ہو کہ جب انگلیون کے درمیان پانی پہونچنا معلوم کرنے کے بعد ہو اور یہ فعل بعد پانی پہونچ جانیکے واجب نہین ہو اور شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ جسقدر احادیث اس باب مین ہین سب وجوب کے واسطے ہین اور انسے یہ افادہ مقصود ہو کہ انگلیون کے درمیان جو پوشیدہ شکن ہین وہان پانی پہونچانا ضرور ہو اور جائز نہین کہ انکو خشک چھوڑا جاوے اور بعد اسکے خلال کرنا مستحب ہو کیونکہ اسپر مواظبت کا ثبوت نہین ہو باوجودیکہ وہ فرض کا اپنے محل مین اکمال ہو انتہی۔ مترجم کہتا ہو کہ حاصل اسکا یہ کہ جو احادیث تخلیل سنت ہونے کی مذکور ہوئین وہ مسئلہ مطلوبہ کی دلیل نہین ہین بلکہ احادیث مین اس امر کی تاکید ہو کہ وضو مین ہاتھ و پاؤن دھونے مین انگلیون کے درمیان پانی پہونچانا فرض ہو اور اگر خشک رہے تو قیامت کے روز وہان آگ پہونچیگی اور واجب ہو کہ اسباغ کرو ہر جگہ پانی پہونچاؤ اور انگلیون مین خلال سے پانی پہونچاؤ۔ پھر بعد اس پانی پہونچانے کے خلال کرنا مستحب ہو بوجہ عدم دلیل مواظبت کے لیکن مترجم کہتا ہو کہ اسپر تو کوئی دلیل ہی موجود نہین سوائے اسکے کہ وہ فرض کا اپنے محل مین اکمال ہو۔ فافہم۔ **وتکرار الغسل الی الثلث** اور سنتون مین سے ہو کہ کرر کرنا دھونے کو تین تک۔ ف۔ افادہ فرمایا کہ مسح کا مکرر کرنا مسنون نہین بلکہ جو اعضاے دھونے کے ہین پس حاصل یہ کہ دھونے کو مکرر کرنا تین بار تک ان اعضاے مین جنہین دھونا فرض ہو مانند دونون ہاتھ و چہرہ و پاؤن کے۔ کما فی البحر۔ ایک بار بھر پور دھونا فرض ہو۔ الظہیریہ۔ اور باقی دونون بار صحیح قول پر سنت موکدہ ہین۔ الجوہرۃ النیرہ والبحر من السراج۔ یعنی مجموع دوسرا و تیسرا دھونا سنت ہو۔ اور یہی حق ہو پس خالی دوسرے کو سنت نہین کہ سکتے اور اگر دوسرے تک چھوڑ دیا تو نہین کہا جائیگا کہ اپنے سنت پر عمل کیا۔ الفتح۔ پھر بھرپور ایک بار دھونے کے معنی یہ ہین کہ پانی سب عضو کو پہونچ جاوے اور بہے اور اس سے قطرات ٹپکین ساتھ مرہ مذ نادی حجت مین ہو کہ ہر بار عضو کو دھونے مین یہ چاہیے کہ جہانتک اسکا دھونا واجب ہو سب کو پانی

پہونچ جاوے پس اگر پہلے بار دھویا اور کچھ خشک رہگیا پھر دوسری بار مین بھی کچھ خشک رہا پھر تیسرے بار مین سب کو پانی پہونچ گیا تو یہ وضو تین بار دھونا ہوا۔ المغرب - غرضکہ بعد وضو کی شمار معتبر نہین بلکہ عضو کے بھر پور مغسول ہوجانے کا اعتبار ہے پس ہر بار پورا دھو کر تین بار دھونا مسنون ہے۔ لان النبی علیہ السلام توضأ مرۃ مرۃ وقال ہذا وضوء لا یقبل اللہ الصلوۃ الا بہ وتوضأ مرتین مرتین وقال ہذا وضوء من یضاعف اللہ لہ الاجر مرتین وتوضأ ثلثا ثلثا وقال ہذا وضوئی ووضوء الانبیاء من قبلی فمن زاد علی ہذا او نقص فقد تعدی وظلم - اس دلیل سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا ایک ایک بار پورا دھوکر اور فرمایا کہ یہ وہ وضو ہے کہ اللہ تعالی نہین قبول کرتا نماز کو بدون اسکے اور وضو کیا دو دو بار دھوکر اور فرمایا کہ یہ وضو اس شخص کا ہے کہ جسکے لیے اللہ تعالی ثواب کو دونا کر دیتا ہے اور وضو کیا تین تین بار دھوکر اور فرمایا کہ یہ میرا وضو ہے اور مجھسے پہلے انبیاء کا وضو ہے سو جس نے اسپر بڑھایا یا اس سے گھٹایا تو اُسنے حد سے تجاوز اور ظلم کیا۔ **ف** حدیث تو مجموع ان الفاظ سے معروف نہین بلکہ ٹکڑے علیحدہ علیحدہ مروی ہین اور امام مصنف نے ان الفاظ کو جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہونے مین جمع کر دیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دیا ولیکن کسی خاص صحابی معین کی تصریح نہین کی تو اسمین مصنف پر کچھ عیب نہین ہے۔ مع۔ یہ دو حدیثین ہین اول تو قولہ توضأ مرۃ مرۃ سے وضوء المرسلین من قبلی تک اسکو دارقطنی وبیہقی وابن ماجہ وطبرانی نے چند اصحاب رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور سب طرق سے ضعیف ہے اور ابو حاتم رازی رح نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت نہین اور ابو زرعہ رازی رح نے کہا کہ واہی حدیث ہے۔ دوم حدیث کو ابو داؤد ونسائی وابن ماجہ نے روایت کیا اور اسکے آخر مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وضو ہے سو جس نے اسپر بڑھایا یا اس سے کم کیا تو اُسنے گناہ کیا اور حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ اسکی اسناد مین عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ واقع ہے۔ شیخ تقی الدین رح نے کہا کہ جو اس اسناد کو صحیح کہے تو حدیث صحیح ہے اور ابو بکر ابن العربی نے عمرو بن شعیب وحدیث کو ضعیف کہا ولیکن اس تضعیف کا کچھ اعتبار نہین جبکہ امام بخاری رح نے امام احمد وابن المدینی واسحق بن راہویہ وایک جماعت ائمہ سے اسکی توثیق نقل کی ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ ترمذی رح نے اس اسناد کی توثیق کی ہے اور عمرو بن شعیب کی توثیق سے اس اسناد کی تصدیق نہین ہوسکتی ہے مگر آنکہ ادنی درجہ پر ہے یعنی اسکچھ مضائقہ نہین ہے اور حق یہ ہے کہ اس روایت مین لفظ او نقص زیادتی موضوع ہے پس صواب یہ ہے کہ جس نے اس عدد پر زیادتی کی اُس نے تعدی وظلم کیا نہ کمی پھر لفظ او نقص کے موضوع ہونے پر امام الائمہ ابن خزیمہ رح نے تنصیص کی ہے جیسا کہ شرح سفر السعادۃ للشیخ الدہلوی مین مذکور ہے اور دلیل اسکی موضوع ہونے پر یہ بہت قوی ہے کہ علاوہ صورت تعلیم جواز کے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین مرتبہ سے کم دھونا ثبوت ہے حتی کہ ایک ہی وضو مین بعض اعضاے شریف کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا عبد اللہ بن زید بن عاصم سے مروی ہے اور امام محمد نے کہا کہ یہ بھی اچھا ہے اور تین تین مرتبہ افضل ہے۔ کما فی الموطا۔ رہا یہ کہ صرف ایک ایک مرتبہ و دو دو مرتبہ وضو کرنا صحیح بخاری وسنن اربعہ مین ہے اور تین تین مرتبہ وضو کرنے کی حدیث صحیح بخاری ومسلم دونون مین موجود ہے اور یونہی بعض عضو کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا بھی انہین موجود ہے۔ م۔ امام بخاری رح نے کہا کہ اہل العلم نے وضو مین اسراف کروہ جانا اگرچہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تجاوز نہو۔ **اقول** اسراف کروہ تحریمی ہے جیسا کہ حدیث سعد بن وقاص مین ہے کہ کیا پانی مین بھی اسراف ہے فرمایا کہ ہان اگرچہ تو دریاے روان پر ہو۔ رواہ احمد وابن ماجہ۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اشارہ کیا تین بار سے زیادہ کرنے کی ممانعت پر اجماع ہے۔ ولیکن شافعی رح کے کلام مین اظہر یہ ہے کہ تین بار پر زیادتی کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ **اقول** یعنی بغرض طمانیت واعادہ وضو ورنہ تحریم ہونا چاہیے کیونکہ اسراف ہے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ تین بار دھونے کا کیا حال ہے تو مین کہونگا کہ پہلا دھونا تو فرض ہے یعنی جبکہ اسباغ ہوگیا ہو اور دوسرا دھونا سنت ہے اور تیسرا دھونا سنت کا اکمال ہے اور یہی مذہب ہے۔

قال المترجم یہی اصح ہے واللہ اعلم۔ م۔ اور بعض نے کہا کہ دوم سنت اور سوم نفل ہے اور بعض نے اسکے برعکس کہا اور شیخ ابوبکر اسکاف
نے کہا کہ تینوں فرض ہیں کما فی مختصر المحیط۔ اگر کسی نے سردی کی شدت سے یا کمی پانی کے سبب سے یا کسی اور ضرورت سے
ایک ہی ایک بار دھویا تو مکروہ نہیں اور اگر یہ نہ ہو تو ویسا کرنے میں گنہگار ہوگا۔ قلت وکذا فی السراج اور بعض نے کہا کہ اگر
ایک ہی ایکبار کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں قال المترجم یہی اصح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ کیا کسی نے
اوپر مثلاً ہاتھ بڑھا کر دھونے میں برائی ہے۔ جواب نہیں کیونکہ اسمیں غرہ وتحجیل کی درازی ہے۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہاتھ کو
بغل تک بڑھاتے تو پوچھا گیا کہ یہ کیسا وضو ہے تو کہا کہ میں نے اپنے خلیل صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مومن کے واسطے زیور
(جنت میں) وہانتک پہونچیگا جہانتک وضو پہونچا ہے یہ صحیحین میں موجود ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور
نشنہ وضو پر وضو کرنا بمقتضاے روایت مذکور گناہ و تعدی ہے تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ۔ والوعید لعدم رؤیتہ سنۃ
یعنی وعید برائی وتعدی وظلم کے متعلق برین تقدیر ہے کہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانے۔ ف۔ یعنی جب یہ اعتقاد کرے کہ کمال سنت
تین مرتبہ سے نہیں حاصل ہوئی تو اُسنے برا کیا اور تعدی وظلم کیا اور اگر اُسنے یہ اعتقاد تو رکھا ولیکن طمانیت قلب کے لیے کہ شاید
تینوں مرتبہ اسباغ نہ ہوا ہو بڑھا دیا یا اُسنے اعادہ وضو کی نیت سے بڑھایا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ وقلت وکذا فی النہایہ والسراج
اقول ایک مجلس میں اعادہ وضو واحد کا جائز ہے کما فی الخلاصہ یعنی بکراہت تنزیہی۔ اور ایک مجلس میں چند بار وضو کرنا
مکروہ ہے۔ السراج۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اتقوا وسواس الماء۔ پانی کے وسواس سے بچو والحدیث
فی الترمذی وغیرہ م۔ جامع میں مذکور ہے کہ نجس کپڑے کے دھونے میں چوتھے بار کا پانی پاک و پاک کرنے والا ہے اور عضو نجس کے
دھونے میں چوتھے بار کا پانی مستعمل ہے اور یہی قنیہ میں ہے اور محیط و اسبیجابی میں ہے کہ عضو نجس میں چوتھے بار کا پانی مستعمل نہوگا مگر جبکہ
نیت ہو اقول اگرچہ نیت نہو تو بھی مستعمل کا حکم ہونا چاہیے چنانچہ عتابی میں ہے کہ بار چہارم کا پانی عضو نجس دھونے میں مستعمل ہے
کیونکہ ظاہر تو اسمیں قربت ہے حتی کہ اسکے خلاف دلیل قائم ہو اور شرح نظم نسفی میں ہے کیونکہ اسمیں معنی قربت پائے گئے کیونکہ بدلیل
حدیث وضو پر وضو نور علی نور ہے اسی واسطے پانی اس سے مستعمل ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث کتب فقہ میں پائی جاتی ہے اور حدیث کے
معتبر کتابوں میں اسکا ذکر نہیں ہے۔ مع۔ عبداللہ بن زید بن عاصم رض سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو بار وضو کیا اور
کہا کہ یہ نور علی نور ہے رواہ رزین۔ معنی یہ کہ وضو میں اعضاء کو دو دو بار دھویا۔ مسئلہ اگر نجس کپڑا دھویا اور تین بار دھونے کا پانی
بہا دیا اور چوتھے بار دھونے کا پانی رکھ لیا تو اُس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ مستحب وہ فعل کہ جسکے کرنے میں ثواب اور
نہ کرنے پر ملامت نہو۔ قال۔ ویستحب للمتوضی ان ینوی الطہارۃ۔ اور متوضی کے حق میں مستحب ہے کہ طہارت کی نیت
کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ نیت لغت میں کسی شی پر عزم قلبی ہے اور شرع میں کسی فعل کے ایجاد کرنے میں اللہ تعالیٰ کی طاعت یا
تقرب کا قصد کرنا۔ پس مقصود مانند طہارت و نماز وطاعت وغیرہ کے ضرور ہے۔ تبیین میں لکھا کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی
نیت کرے جو بدون طہارت صحیح نہیں یا حدث دور کرنے کی نیت کرے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ رفع حدث کی نیت سے وضو
کی نیت کرنا بہتر ہے اور محل نیت کا دل ہے اور زبان سے بھی کہنا بعض کے نزدیک مستحسن۔ کما فی السراج والجوہرہ۔ اور محققین
کے نزدیک بدعت ہے۔ کما فی البحر۔ اور نیت صحیح ہونے کی شرط یہ کہ آدمی مسلمان سمجھدار ہو اور طاعت وعبادت کو معین کرے
اور مطلق طاعت کی نیت کافی نہیں ہے اور مقصود نیت سے یہ کہ عادت میں اور عبادت میں فرق ہو جاوے۔ واضح ہو کہ
قدوری رح نے وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب تینوں پر مستحب اطلاق کیا تو شیخ الفقہ بر ذخیرہ میں
اعتراض کیا کہ روایت ودرایت سے اسکی سند نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات اسکے سنت ہونے پر متظافر ہیں اور جواب یہ کہ
استحباب کا اطلاق متاخرین میں بمقابلہ سنت ہے اور متقدمین فقہاء حتی کہ امام محمد رح کے کلام میں استحباب کا لفظ شامل سنت

بلکہ واجب شائع ہے لہذا امام مصنف رح نے تینوں مسئلوں میں تفریع کی کہ یہ متاخرین کے موافق سنت ہیں چنانچہ فرمایا۔ **فالنیۃ فی الوضوء سنۃ عندنا**۔ پس نیت وضوء میں ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ف وضوء میں نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت ہے کما فی الجوہرۃ النیرۃ۔ چاہیے یہ کہ پہونچوں تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرے تاکہ سنتوں کا ثواب پاوے۔ کما فی الاشباہ حدیث صحیح ہے کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جملہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہے لہذا اگر متوضی اپنا کپڑا دھووے یا جاسے نماز کی طہارت کرے تو اس میں بھی نیت کرنا مستحب ہے تاکہ ثواب ہو۔ م۔ اگر متوضی پانی میں گر پڑا یا کسی نے گرا دیا یا اُس نے دریا کو عبور کیا یا کسی کو وضوء سکھلانے کے واسطے وضوء کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضوء دھوئے تو ہمارے نزدیک وضوء ہو گیا اور یہی قول سفیان ثوری و اوزاعی و حسن کا ہے۔ **وعند الشافعی فرض**۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضوء میں نیت فرض ہے۔ ف۔ یہی قول ربیعہ و زہری و مالک و لیث بن سعد و احمد و اسحٰق و ابو ثور و ابو عبید و داؤد ظاہری کا ہے۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں وضوء کا حکم نماز کے لیے دیا جسکا بجا لانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہے ولیکن وضوء خالی عبادت ہی نہیں بلکہ شرط نماز و مفتاح بھی ہے تو مفتاح ہونا بصفت طہارت ہے یا بصفت عبادت ہے اسمیں ہمارے و شافعی کے درمیان خلاف ہے۔ طحاوی نے مبسوط رح سے نقل کیا کہ جس وضوء کا قرآن میں حکم ہے وہ عبادت بدون نیت کے حاصل نہیں ہوتی لیکن نماز کے لیے مفتاح ہونا اسپر موقوف نہیں بلکہ مقصود طہارت ہے اور طہارت نیت سے اور بدون نیت دونوں طرح حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ پانی اپنی ذات میں طاہر کرنے والا رکھا گیا ہے۔ انتہی۔ پس وضوء بدون نیت کے عبادت نہوگا ولیکن پاک پانی کے استعمال سے طہارت ہو جائیگی جس سے نماز ہو سکتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وضوء مامور بہ میں ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے اور بدون نیت کے وضوء عبادت نہیں ترک نیت گناہ ہے لیکن وہ ایسی طہارت ہو جائیگا جس سے نماز شروع کرنا جائز ہے۔ اور شافعی رح کے نزدیک بدون نیت کے نہیں جائز ہے۔ **لانہ عبادۃ**۔ کیونکہ وضوء ایک عبادت ہے **فلا یصح بدون النیۃ کالتیمم**۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہوگی جیسے وضوء کے خلیفہ تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے۔ ف۔ عبادت میں نیت بالاجماع شرط ہے بدلیل قولہ تعالیٰ۔ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین۔ یعنی نہیں مامور کیے گئے مگر اسواسطے کہ عبادت کریں اللہ کی اس حال سے کہ خالص کرنیوالے ہوں اسی کے لیے دین کو۔ اخلاص کو حال قرار دیا اور حال شرط ہوتا ہے پس ہر عبادت مشروط بہ اخلاص ہوئی اور اخلاص نیت خالص ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیسا کہ مذکور ہوا پس عبادت وضوء بدون نیت نہوگی۔ **ولنا انہ لا یقع قربۃ الا بالنیۃ**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاں وضوء کا عبادت ہونا تو بدون نیت نہیں ہو سکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھوئے تو یہ وضوء عبادت نہوا۔ **ولکنہ یقع مفتاحا للصلوٰۃ**۔ ولیکن یہ وضوء نماز کے لیے مفتاح ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ نماز کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت نیت و بدون نیت دونوں طرح متحقق ہو جاتی ہے تو یہ وضوء ہمارے نزدیک مفتاح ہو گیا۔ **لوقوعہ طہارۃ باستعمال المطہر**۔ کیونکہ وہ پاک کرنیوالے پانی کے استعمال سے طہارت ہو گیا۔

ف۔ کیونکہ پانی اپنی ذات میں پاک کرنے والا ہے۔ قال تعالیٰ انزلنا من السماء ماءً طہورا۔ تو پانی کی صفت طہور فرمائی۔ ابن الہمام نے فتح القدیر میں اعتراض کیا کہ طہور یعنی خود بہت پاکیزہ ہے تو شاید بدون نیت کے حدث شرعی کا پاک کرنے والا نہو اگرچہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرتا ہے پس اولیٰ یہ ہے کہ جس وضوء میں نیت نہ کی تو دلیل الاعمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی مثبت ہے نہ نفی کرتی ہے تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الاعمال بالنیات میں جو اعمال مذکور ہے نیت میں تو وضوء کا عمل بدون نیت کے نہوگا جواب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ کہ عمل ہی موجود نہوگا تو محض وہم ہے اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرع میں معتبر نہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کلیہ نہیں کیونکہ طلاق و نکاح و گواہی وغیرہ بہت سے اعمال بدون نیت شرعی معتبر واقع ہو جاتے ہیں تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہوگا۔ قال المترجم

حق یہ کہ انما الاعمال بالنیات عبادات وغیر عبادات سب کو محیط ہے پس جو عمل آدمی نے جس نیت سے کیا ویسا ہی اُسکا ثمرہ ہے حتی کہ اگر نکاح
بغرض سنت وحفظ فرج وصلاحیت کیا تو ثواب پر ثواب ہے اور اگر بہ نیت شہوت رانی کیا تو جواز شرعی ہے اور ادائے شہادت اگر
بہ نیت اتباع حکم ومعاونت حقدار ہے تو ثواب اور اگر بہ نیت فساد ہے تو عذاب ہے بالجملہ نیت بد کے واسطے بھی یہی حدیث حجت ہے
پس ہمارا مقصود بیان اسی قدر ہے کہ وضوء میں نیت نہو تو ثواب نہوا ولیکن فعل حاصل ہوگیا اور وہ ان اعضاء کی طہارت ہے
اور ہم کہتے ہیں کہ یہ طہارت مفتاح نماز ہو سکتی ہے اور جو کوئی دعویٰ کرے کہ نہیں بلکہ مفتاح نماز ہونے کے لیے وہ وضوء چاہیے
جو عبادت بھی ہے تو اسپر لازم ہے کہ دلیل لاوے پھر اگر وہم ہو کہ ایسے ہی تیمم جو وضوء کا خلیفہ ہے صرف خاک ملنے سے مفتاح نماز
ہو جاوے تم اسمیں نیت کیون شرط کرتے ہو تو مصنف رح نے جواب دیا بقولہ۔ بخلاف التیمم لان التراب غیر مطہر
الا فی حال ارادۃ الصلوٰۃ۔ بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم خاک سے ہے اور خاک تو پاک کرنے والی نہیں رکھی گئی مگر ارادہ نماز
کی حالت میں ف۔ یعنی خاک کو شرع نے بالطبع پاک کرنے والا نہیں گردانا مگر بضرورت نماز کے لیے تو خاک کی تطہیر محض
تعبدی ہوئی تو اسمیں نیت ضرور ہوئی۔ او ہو ینبئ عن القصد۔ یا تیمم میں شرط نیت اسوجہ سے کہ لفظ تیمم مخبر از قصد ہے
ف۔ یعنی لغت میں تیمم بمعنی قصد ہے اور تیمم اسمائے شرعی سے ایک اسم ہے اور اصول فقہ میں معلوم ہوا کہ اسمائے شرعیہ میں وہ
معانی معتبر ہونا چاہییں جو از راہ لغت کے ان اسماء سے ظاہر ہوں لہذا تیمم میں جب معنی قصد کے معلوم ہوئے تو ہمنے اسمیں شرعی
قصد کا اعتبار کیا اور شرعی قصد وہی نیت ہے خالی قصد معتبر نہیں۔ امام مصنف رح نے تجنیس میں فرمایا کہ تیمم میں جو نیت معتبر ہے
وہ قصد تطہیر ہے یہی صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ سیف وغیرہ کی نجاسات مٹی سے پاک کرنے میں نیت شرط نہیں ہے پس سوائے
ارادہ نماز کی حالت کے بھی تراب مطہر ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدث حکمی میں نہیں ہے وفیہ نظر والحاصل وضوء عبادت و
مفتاح صلوٰۃ دونوں ہے پس ہمارے نزدیک اس راہ سے کہ عبادت ہے بدون نیت نہیں صحیح ہے اور اس راہ سے کہ وہ
طہارت حکمی ہے بدون نیت کے بغیر ثواب کے مفتاح نماز ہے۔ وفی الدر وضوء مامور بہ میں اور گدھے کے جھوٹے پانی سے
وضوء کرنے میں مانند عبادات مقصودہ کی نیت فرض ہے اور وضوئے غیر مامور بہ میں نیت سنت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہاں
اشکال ہے کہ سنت وہ کہ جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو مع الترک اور ظاہر ہے کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے جو وضوء بہ نیت عبادت کیا تو اسمیں بالاتفاق نیت شرط ہے اور خلاف تو چند صورتوں میں ہے مثلاً جب کہ
میل صاف کرنے کو یہ اعضاء دھوئے یا ٹھنڈک کے لیے دھوئے تو ان صورتوں کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
واقع ہونا غیر متحقق ہے کما فی فتح القدیر۔ پس نیت کا سنت ہونا کیونکر ثابت ہوا۔ غایت جواب یہ ہے کہ ہمنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے جو وضوء تو مشروطہ بہ نیت پائے کیونکہ وے سب ضرور عبادت ہی تھے لیکن آیت وضوء میں حکم طہارت اعضاء واسطے مفتاح
نماز ہونے کے آیا اور کوئی دلیل نہیں کہ بدون نیت کے ان اعضا کی طہارت نہیں ہوگی کیونکہ وضوء شرط نماز ہے اور شرط کا حاصل
کرنا خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ مشروط کے واسطے ہوتا ہے تو وضوء کے وجود کا مقصود نماز ہے پس اس راہ سے وضوء مانند دیگر شروط
نماز کے ہوا جیسے ستر عورت وطہارت جائے نماز وغیرہ اور انمیں کسی میں نیت شرط نہیں تو وضوء میں بھی شرط نہ ہوئی پس ہمنے
کہا کہ جو وضوء بلانیت ہو وہ جائز ہے ولیکن عبادت نہوا اور سنت سے ثابت ہوا کہ اسکو عبادت کر لیتے تھے تو ہمنے کہا کہ وضوء کا
عبادت کر لینا مسنون ہے اور وہ نیت سے عبادت ہو جاتا ہے پس ہمنے کہا کہ نیت کرنا طہارت میں سنت موکدہ ہے ولہذا کہا گیا
کہ اگر نیت ترک کرنے کی عادت کر لی تو گنہگار ہوگا ورنہ ترک سے لائق ملامت ہے۔ اور انجام تمام مباحثہ کا اس امر پر ہے
کہ نماز کے لیے حدث حکمی سے طہارت صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہے یا بدون نیت حاصل نہیں ہوتی ہے اگرچہ اسپر اتفاق ہے
کہ حقیقی نجاست سے بدون نیت کے پانی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ویستوعب راسہ بالمسح

اور متوضی کو مستحب ہے کہ اپنے تمام سر کا بھی مسح کرے۔ ف۔ یہ استحباب بھی قدوری رح کا حذق ہے جو سنت کو بھی شامل ہے۔ اور
مصنف رح نے فرمایا کہ۔ وھو السنۃ۔ یہی سنت ہے۔ ف۔ یعنی سر کے مسح کرنے میں ہمارے نزدیک سنت یہی ہے کہ ایک پانی سے تمام
سر کا بھرپور مسح کرے۔ وقال الشافعی السنۃ ھو التثلیث بمیاہ مختلفۃ اعتبارا بالمغسول۔ اور شافعی رح نے کہا کہ سنت
تو تین مرتبہ مسح کرنا مختلف پانیوں کے ساتھ ہے بقیاس عضو مغسول کے۔ ف۔ شاید مراد عضو مغسول سے وہ جگہ کا دھونا مسنون
ہے جیسے منہ وناک کہ اسمیں تین بار تکرار مسنون ہے ایسے ہی مسح سر میں تثلیث استیعاب سنت ہے۔ د۔ مراد یہ کہ وضو میں
مسح بھی رکن ہے تو مانند چہرہ وہاتھ پاؤں کے اسمیں بھی تثلیث سنت ہوگی۔ جواب یہ کہ ممسوح کا قیاس ممسوح پر چاہیے
نہ مغسول پر۔ الغایۃ۔ مسح آسانی پر مبنی ہے اور غسل میں اس سے سختی ہے تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہے
المفید والمزید۔ غسل میں تثلیث سے زیادتی نظافت ہے اور مسح کی تکرار بیکار علاوہ بریں تکرار مسح سے سیلان ہوکر مسح کا نام
غسل پذیر ہوگا اور سنت تو اکمال کے لیے ہے نہ اخلال کے لیے۔ البدائع۔ امام مصنف رح نے امام شافعی رح کی حجت صرف قیاس
فاسد پر مقتصر کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تین تین بار
رواہ مسلم۔ اگر کہا جاوے کہ شاید مسح تین بار نہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رض میں ہے کہ تین بار سر کا مسح کیا اور کہا کہ
میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یوں ہی وضو کیا۔ رواہ ابوداؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رح نے کہا کہ اسکی
اسناد حسن ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل بیہقی کی روایت ہے و اسکی اسناد بھی حسن ہے۔ واضح ہو کہ پورے سر کا
مسح کرنے میں ہمارے و شافعی رح کے درمیان اختلاف نہیں بلکہ خلاف یہ کہ ہمارے نزدیک ایک پانی ہے اور انکے نزدیک
تین بار میں تین پانی ہیں اور اسی پر جمہور اصحاب شافعی ہیں اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ مسنون ایکبار ہے
اور یہی ترمذی رح نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر عمل اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و انکے بعد والوں سے ہے
اور ابن عدی رح نے کہا کہ کل راویوں نے مسح ایکبار کہا اور ابن المنذر رح نے کہا کہ یہی قول عبد اللہ بن عمر و طلحہ بن مصرف و حماد
و نخعی و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحق کا ہے اور یہی ابن المنذر رح نے اختیار کیا۔ ابن سیرین نے کہا کہ مسح
الراس دوبار ہے بحدیث ربیع بنت معوذ کہ دوبار مسح کیا اور ایسا ہی عبد اللہ بن زید سے آیا۔ قال المترجم۔ ظاہرا اقبال و ادبار
کو دوبار قرار دیا ہے ابو عبید رح نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے ابراہیم تیمی کے سلف میں کسی سے پورے تین بار مسح
آیا ہو۔ ابن المنذر رح نے تین بار کو انس بن مالک رض و سعید بن جبیر و عطاء سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد
سے ہے۔ مع۔ رہا بیان اسکا کہ استیعاب مسح سنت ہے اور یہی شرح مبسوط و بدائع و محیط و تحفہ و مفید و ایضاح و دانی و تتمہ
میں مذکور ہے اور یہی صحیح ہے اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مسح کیا تو امام مصنف رح نے لکھا۔ ولنا ان انسا رض توضا ثلثا ثلثا
ومسح براسہ مرۃ واحدۃ وقال ھذا وضوء رسول اللہ علیہ السلام۔ اور ہماری حجت یہ کہ انس بن مالک رض نے
وضو کیا تین تین مرتبہ اور سر پر ایکبار مسح کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ ف۔ یہ معجم اوسط طبرانی میں
موجود ہے اور حدیث غریب ہے اور تضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوتی ہے کہ حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن ایوب
بن العلاء عن قتادہ عن انس رض انہ کان یمسح علی الراس ثلثا یاخذ لکل مسحۃ ماء جدیدا۔ یعنی انس رض سر پر تین بار مسح کرتے
ہر بار کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ اقول یہ اسناد تو جید ہے لیکن فعل صحابی ہے اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبد اللہ بن زید
میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا دونوں ہاتھوں سے مسح کیا انکو آگے سے پیچھے لیگئے و پیچھے سے آگے لائے
ایکبار۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ میں ہے اور شاید معنی یہ ہوں کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مسح کیا چنانچہ روایات
آوینگی۔ اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علی رض کی حکایت وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں باوجود

میں تین بار دھونے کے مسح سر ایکبار ہے اور یونہی ابو داؤد کی حدیث ابن عباس اور دارقطنی کی حدیث عثمان رضہ میں ایکبار ہے۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل شافعی میں ابو داؤد کی روایت عثمان رضہ کی باسناد حسن ہے جسمیں تین بار مسح الراس ہے جواب یہ کہ ابو داؤد رح نے خود فرمایا کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی جملہ صحاح احادیث دلالت کرتی ہیں کہ سر کا مسح ایکبار تھا کیونکہ انھوں نے وضو کو تین تین بار ذکر کیا اور سبھوں نے کہا کہ سر کا مسح کیا اور کوئی عدد نہیں بیان کیا انتہی۔ اور بیہقی رح نے کہا کہ چند غریب وجوہ یعنی اکا دکا راویوں سے حضرت عثمان رضہ سے روایت کیجاتی ہے جسمیں سر کا مسح تین بار ہے ولیکن ان راویوں کی روایت باوجود حفاظ ثقات کی مخالفت کے اہل علم و معرفت کے نزدیک ہمہ بھی حجت نہیں ہے انتہی۔ اور دارقطنی نے کہا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں صرف ابو حنیفہ نے خالد بن علقمہ سے تین مرتبہ مسح کی روایت کی ورنہ دیگر جماعت ثقات حفاظ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کی روایت کی ہے اور کہا کہ باوجود اسکے ابو حنیفہ رح نے کہا کہ مسح سر ہیک مرتبہ ہے۔ قال المترجم دارقطنی رح کو یہی دلیل کافی تھی کہ ابو حنیفہ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی ولیکن انسے نیچے کے راویوں میں سے کسی سے وہم ہوا ہے علاوہ برین امام ابو حنیفہ رح تثلیث مسح کا انکار نہیں کرتے بلکہ ہر بار نیا پانی لینے کو ثابت نہیں کہتے ہیں چنانچہ امام مصنف رح نے کہا۔ **والذی یروی من التثلیث محمول علیہ بماء واحد**- اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے تین مرتبہ مسح کرنے کا فعل تو محمول ہے ایسی تثلیث پر جو ایک ہی پانی سے ہو۔ **ف**- کیونکہ مروی اسی قدر ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ ہر بار کے لیے نیا پانی لیا ہو۔ پھر چونکہ عامہ روایات صحیحہ میں ایک ہی مرتبہ مسح آیا ہے تو یہ روایت تثلیث کی محمول ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا ہے۔ واضح ہو کہ صحاح روایات میں مسح الراس صریح ایک بار مروی ہے اور دو بار بھی صحیح روایت میں آیا جیسا کہ گذرا ولیکن راوی نے اقبال و ادبار کو دو مرتبہ قرار دیا کیونکہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دوسری صحیح روایت میں اقبال و ادبار کے ساتھ فرمایا کہ ایک بار مسح کیا تو معلوم ہوا کہ اسی کو ابن عیینہ رح نے دو مرتبہ قرار دیا ہے پس اسی طرح سر کر ہاتھ پھیرنے کو تین مرتبہ روایت پر محمول کیا حالانکہ مقصود اس سے ایک ہی پانی سے استیعاب ہے اور اس سے انکار نہیں ہے بلکہ مصنف رح نے کہا۔ **وہو مشروع علی ما روی عن ابی حنیفۃ رح**- اور یہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے استیعاب مسح کا مشروع ہے بنا بر آنکہ جو ابو حنیفہ رح سے مروی ہوا ہے۔ **ف**- حسن بن زیاد نے مجرد میں امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مسنون ہوگا۔ عینی رح نے گمان کیا کہ یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول بار پانی مستعمل ہو کر دوسری و تیسری بار مستعمل پانی ہوگا بوجہ اسکے کہ ہر بار فرض دیگر ادا ہوگا اور صحیح روایت امام ابو حنیفہ رح سے یہ کہ تثلیث ترک کی۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ جو امام مصنف رح نے اشارہ کیا وہی صحیح ہے اور پانی مستعمل نہوگا کیونکہ اسکو حکم واحد اقامت سنت کا ہوگا جیسا کہ نہایہ و غایۃ البیان سے عنقریب آویگا۔ اور یہ جو کہا کہ ہر بار فرض ادا ہوگا اس جہت سے مستعمل ہوگا تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اسنے اقامت سنت کا قصد کیا نہ تکرار فرض کا ورنہ ایک مرتبہ بھی استیعاب ممکن نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ اول مرتبہ جب اسنے چہارم سر تک مسح کر کے استیعاب کے لیے آگے ہاتھ بڑھایا تو گیا دوسرے چہارم پر اور تیسرے و چوتھے چہارم پر مستعمل ہے کہ ہر بار قدر مفروض ادا ہوا حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے اور واضح ہو کہ تثلیث مسح مبنی استیعاب ہے یعنی تین بار میں قطعی استیعاب کر لیا جیسے اقبال و ادبار سے مقصود استیعاب ہے ہاں اگر مسح کے وقت سر پر عمامہ ہو اور اسنے عمامہ پر ہاتھ لگائے تو اب پانی نیا لینا چاہیے۔ کما فی الدرر وغیرہ وبالجملہ تثلیث مسح سے خوب استیعاب مقصود ہے پس مسنون ایک پانی سے استیعاب ہے خواہ ایک نفل مسحہ میں یا تین مسحہ میں ہو پس تثلیث اسی ایک پانی سے تین مسحہ پر محمول ہے نہ بار بار نئے پانی لینے پر۔ **ولان المفروض ہو المسح وبالتکرار یصیر غسلا فلا یکون مسنونا فصار کمسح الخف**- اور اسلیے کہ مفروض تو مسح ہے اور تکرار کے ساتھ وہ دھونا ہو جائیگا تو ایسا مسح مسنون نہوگا پس مسح سر مانند مسح موزہ کے ہوگیا۔ **ف**- یعنی ہمنے تثلیث مسح کو اسواسطے نئے پانی سے تثلیث مسنون نہیں کہا بلکہ ایک ہی پانی

استیعاب مسنون کیا کہ سنت تو فرض کا اکمال کرتی ہے اور مفروض وضو میں مسح ہے اور تثلیث پانی سے مسح کو تین مرتبہ کر کے کرنے سے
غسل ہو جائیگا تو یہ غسل ہو کر مسنون ہوگا کیونکہ اس نے فرض مسح کا اکمال نہیں کیا بلکہ مسح کو غسل سے بدل دیا پس ہو گیا یہ مسح سر
مانند مسح موزہ کے یعنی یہ بس ایسا مسح موزہ پر ٹھیک ہے پس جیسے وضو میں مسح موزہ میں تثلیث مسنون نہیں ویسے ہی مسح سر
میں تثلیث مسنون نہیں ہے۔ بخلاف الغسل۔ بخلاف غسل کے یعنی قیاس مسح سر کا مغسول کے غسل پر صحیح نہیں کیونکہ غسل
تو مسح کے خلاف ہے۔ لانه لایضره التکرار۔ کیونکہ غسل کو مکرر کرنا کچھ مضر نہیں ہوتا۔ ف یعنی غسل مکرر ہونے سے زیادہ پاکیزہ
ہو کر غسل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک مرتبہ دھونا بھی دھونا ہے اور تین مرتبہ خوب پاکیزہ دھونا ہے تو مکرر دھونے کی وجہ سے مسح ہو جائیگا
بخلاف تکرار مسح کے نئے پانی سے کہ وہ مسح سے نکل کر غسل ہو جائیگا۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ مسح سر میں ایک پانی سے استیعاب کرنا
سنت ہے۔ وفی العینی صحیح بخاری و مسلم میں حدیث مالک رح سے عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا اسمیں ہے کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تور میں اپنا ہاتھ ڈالا پس اس سے
اپنے سر کا مسح کیا تو دونوں ہاتھوں کو اقبال کیا اور ادبار کیا ایک بار۔ آخر حدیث اور معنی یہ کہ دونوں ہاتھ سر پر رکھکر آگے سے
پیچھے کو لیگئے اور پیچھے سے آگے کو لوٹے یہ ایک بار مسح کیا۔ وعلی ہذا المعنی اقبال کے اگلا سر اور ادبار کے پچھلا سر ہے یعنی ما قبل اور دبر
پہنچا ہوتا ہے اس حدیث کو باقی چاروں اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا اور ابن عیینہ رح نے اپنی روایت میں مسح اقبال و ادبار کو
دو دفعہ مسح کرنا روایت کیا حالانکہ دوسرے ثقات نے ایکمرتبہ کی تصریح کی ہے اور ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کی روایت میں صحیح ہے
کہ اپنے سر کا مسح کیا دوبار پہلے موخر سے مقدم کو پھر مقدم سے موخر کو یہ روایت ابو داؤد میں ہے اور یہ بھی درحقیقت ایک ہی بار ہے جیسے
کہ عبداللہ بن زید رض کی روایت میں اقبال پھر ادبار ہے۔ واللہ اعلم اور امام محمد رح نے موطا میں اپنے شیخ امام مالک رح کی اسناد سے
روایت کی کہ عبداللہ بن زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دکھلانے کے لیے پانی منگوایا پس اپنے ہاتھوں پر ڈالکر انکو
دو مرتبہ دھویا پھر کلی کی پھر اپنا چہرہ دھویا تین مرتبہ پھر اپنے دونوں ہاتھ دھوئے کہنیوں تک دو دو مرتبہ پھر مسح کیا اپنے مقدم
سر سے یہانتک کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو گدی تک لے گئے پھر دونوں کو پھیر لائے وہاں تک جہاں سے شروع کیا تھا پھر
اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔ امام محمد رح نے بعد اس حدیث کے کہا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین تین مرتبہ سب سے اچھا وضو
ہے اور دو مرتبہ کافی ہیں اور ایک مرتبہ اگر پورا عضو دھووے تو وہ بھی جائز ہے اور یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہے پھر یہ کیفیت مسح
مشہور ہے کہ ابتداء سے سر سے شروع کرے۔ اور یہی عامہ علماء کا قول اور یہی صحیح ہے اور نسائی کی حدیث ام المومنین عائشہ
میں ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ اگلے سر پر رکھکر انکو پیچھے سر تک لے گئیں پھر انکو کھینچے ہوئے کانوں تک لائیں پھر انکو گالوں تک
کھینچ لائیں۔ اور طلحہ بن مصرف کی حدیث میں مقدم سر سے شروع گدی تک لیجاکر کانوں کے نیچے سے نکالا۔ رواہ ابو داؤد
والطحاوی۔ اور حدیث نسائی میں عبداللہ بن زید سے یوں ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا پس دونوں سے اقبال کیا اور
ادبار کیا پچھلے سر تک پھر ان کو کھینچا گدی تک پھر لوٹایا موخر سر تک۔ اور ابو داؤد کی روایت میں موخر سے شروع کیا پھر مقدم
سے۔ اور ایک روایت میں مسح کیا اپنا سر جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور بزار رح کی روایت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ مسح کیا
اپنا سر اور جو اگلا رو برو ہے اقبال کرتے تھے اپنے دونوں ہاتھوں سے اسکے مقدم سے موخر تک اور موخر سے مقدم تک۔ اور ابن السکن
نے حضرت انس رض سے روایت کی اور اسمیں ہے پھر مسح کیا اپنے باطن لحیہ اور گدی کا۔ بالجملہ بہت سی صورتیں ہیں سو وضو کرنیوالا جو
صورت چاہے اختیار کرے اور ہمارے بعض اصحاب نے روایت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ اختیار کی ہے۔ اور واضح ہو کہ
مبسوط میں یہ روایت منصوص ہے کہ پانی کو حالت استعمال میں مستعمل ہو جانے کا حکم نہیں دیا جاتا کما فی النہایہ۔ اور مسنون
میں حکم پورے سر کو مستوعب ہے جیسے مغسول میں ہے پس جس طرح کہ مغسولات میں عضو کے استعمال میں پانی مستعمل نہیں ہو جاتا

ایسے ہی مسح میں سنت مسح بھیگ ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہو جانے کا حکم نہو گا لیکن ہاتھ کی انگلیوں میں سے
کرے کہ تین انگلیاں ہوں واجب ہے کہ اکثر بجائے کل کے ہو جاوین حتی کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسح کیا
تو اصح قول میں نہیں جائز ہے۔ اقول۔ اس سے یہ اعتراض دفع ہو گیا کہ جب ایک پانی سے چہارم سر کا مسح مفروض ادا کیا تو آب
مستعمل ہو گیا پھر باقی سر کا مسح آب مستعمل سے کیونکر جائز ہو گا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا نہو تب تک مستعمل
ہونے کا حکم نہو گا خواہ ایک مرتبہ میں استیعاب کرے یا تین مرتبہ میں استیعاب کرے۔ ثم۔ ویرتب الوضوء۔ اور متوضی کو
مستحب ہے یعنی سیر موکد سنت ہے کہ وضو کو مرتب بترتیب ادا کرے۔ فیبدأ بما بدأ اللہ تعالی بذکرہ۔ پس شروع کرے اُسکے
ساتھ جسکے ذکر سے اللہ تعالی نے شروع کیا۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی نے جسکا ذکر شروع کیا بندہ اُس سے فرمانبرداری شروع کرے
و بالمیامن۔ اور شروع کرے داہنے سے۔ ف۔ یعنی اعضاء میں داہنے سے شروع کرے۔ اور امام مصنف رح نے امام قدوری
کے اطلاق استحباب کی یہاں اسطرح تفصیل کی کہ ترتیب تو سنت ہے اور تیامن مستحب ہے چنانچہ کہا۔ **فالترتیب فی الوضوء سنۃ
عندنا**۔ پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔ **وعند الشافعی فرض لقولہ تعالی فاغسلوا وجوہکم الآیۃ والفاء للتعقیب**
اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب فرض ہے بدلیل قولہ تعالی فاغسلوا وجوہکم الآیۃ اور فاء واسطے تعقیب کے ہے۔ ف۔ اللہ تعالی نے
آیت کریمہ میں اول چہرہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا پھر سر کا مسح کرنا پھر دونوں پاؤں دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اصحاب کے
نزدیک اسی ترتیب سے وضو کرنا مسنون ہے حتی کہ اگر تقدیم و تاخیر کر دے تو وضو رہ جائیگا لیکن متوضی لائق ملامت ہے حتی کہ اگر
ایسی عادت کرے تو گنہگار ہو گا اور یہی قول زہری و ربیعہ و نخعی و مکحول و عطاء بن السائب کا اور مالک و اوزاعی و ثوری و لیث بن سعد
و داؤد و کا اور شافعی رح کے شاگرد مزنی کا ہے اور بغوی نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر رح نے اختیار کیا اور یہی حضرت
علی و ابن مسعود و ابن عباس سے مروی ہے۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد و اسحق و ابو ثور و قتادہ
و ابو عبید کا اور امام مالک کے شاگرد ابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رح کی ایک یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء
تعقیب کے لیے مع وصل آتی ہے یعنی اللہ تعالی نے فرمایا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا الخ تو ارادہ قیام نماز کے پیچھے ہی لاحق ہوا منھ
دھونا چاہیے تو جب جب نماز کا ارادہ ہووے تو لازم ہے کہ اسکے پیچھے منھ دھووے تو جب منھ دھونا پہلے ہو تو اسکے بعد باقیوں کی
ترتیب ہوئی کیونکہ اسکے بعد وایدیکم الی المرافق۔ ہے جو واو عطف اور واو واسطے ترتیب کے آتا ہے چنانچہ فراء رح سے واو کا ترتیب کے
واسطے ہونا شافعیہ نے نقل کیا ہے پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا کے حکم سے اسطرح ترتیب واجب ہے اور جواب دیا گیا کہ فاء تعقیب وہ ہوتی ہے
جو عاطفہ ہو نہ جزا اور واو ترتیب کے لیے نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل شافعیہ کی یہ کہ اللہ تعالی نے اول دھونا چہرہ و ہاتھوں کا پھر
بیچ میں مسح کرنا پھر دھونا پاؤں کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہوتی تو تینوں دھونے والے اعضاء ایک ساتھ ہو کر تنہا مسح الگ
بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہاں ترتیب ان اعضاء وضو میں بلاشبہ مقصود ہے لیکن اس حد تک قصد نہیں کہ اگر ترتیب نہو تو وضو
باطل ہو پس اگر اس ترتیب سے بیان نہوتا حالانکہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ علیحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جاتا
ولیکن اللہ تعالی نے بدون اسکے مسح الراس کے بعد غسل قدمین ایسی خوبی اعجاز سے بیان فرمایا کہ پاؤں کا مغسول ہونا بخوبی
سمجھ لیا گیا اور مسح سر پر عطف کا التباس نہیں رہا وہ اسطرح کہ ارجلکم الی الکعبین۔ فرما دیا تو الی الکعبین سے معلوم ہو گیا کہ مسح مقصود
نہیں کیونکہ مسح کعبین یعنے دونوں ٹخنے تک نہیں ہوتا بلکہ ساق تک ہوتا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل و مسح میں التباس نہیں رہا
لہذا زبان کے پڑھنے میں ارجلکم بالکسر بھی جائز ہے کیونکہ جر الجوار ممنوع بحالت التباس ہے اور یہاں التباس نہیں ہے و ہذا تحقیق
و تحقیق انیق اور اسی پر اجماع محقق اور تواتر فعلی متحقق ہے۔ رہا جواب دلیل اول کا تو مصنف رح نے فرمایا۔ **ولنا ان المذکور
فیہا حرف الواو وہی لمطلق الجمع باجماع اہل اللغۃ**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آیت میں حرف الواو مذکور ہے اور واو مطلق جمع

کرنے کے واسطے آتا ہے اسپر اہل لغت کا اجماع ہے۔ ف۔ نحاۃ بصریین وکوفیین کا بھی اتفاق ہے۔ ابو علی فارسی نے ذکر کیا کہ نحویوں نے
اجماع کیا کہ واؤ تو مطلق جمع کے لیے آتا ہے اور امام النحاۃ سیبویہ نے اسکو اپنی کتاب میں سترہ مقام پر ذکر کیا۔ پس اگر کوئی اپنے خادم
سے کہے کہ بازار سے گیہوں و چاول و گوشت و شکر خرید تو اُسنے واؤ کے ساتھ کہا پس وہ چاہے گیہوں پہلے خریدے اور چاہے
شکر پہلے خریدے غرض یہ کہ ان سب مجموعہ کو خرید لاوے کوئی ترتیب مقصود نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ
فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز کو کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ و ہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کرو **فتقتضی
اعقاب تطہیر جملۃ الاعضاء** تو واؤ فاء تعقیب اسکو مقتضی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جملہ اعضاء کی طہارت کرو۔ ف۔ امام الحرمین
شافعی مذہب سے کہ کہا ہمارے اصحاب شافعیہ تو واؤ کو ترتیب کے لیے کرنے میں تکلف کرتے ہیں اور فاسد شاہد لاتے ہیں
اور حال یہ کہ واؤ کچھ ترتیب کو نہیں چاہتا اور امام نووی رح نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہے۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہیں
اور اگر ایک آدمی وضو کی نیت سے پانی میں غسل کیا غوطہ مار کر تو بالاجماع وضو ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہوتا اور
تیمم کی حدیث عمار رض میں پہلے ہاتھوں کا مسح پھر چہرہ کا مسح مذکور ہے کما فی الصحاح۔ پس ترتیب نہیں ہے۔ پھر چونکہ طہارت حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم مواظبت ترتیب تھی لہذا شیخ نے کہا کہ ترتیب سنت ہے۔ **والبداءۃ بالمیامن فضیلۃ**۔ رح۔ ابتدا بمیامن تو
فضیلت ہے۔ ف۔ میامن جمع میمنہ داہنا۔ اور مراد یہ کہ میامن سے ابتدا کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اسی کو اصولیین مستحب
اور مندوب کہتے اور فقہاء کے نزدیک مستحب جسکو حضرت صلعم نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا اور مندوب جسکو صرف ایک دو بار کیا یا صرف ترغیب
دی ہو البحر وغیرہ۔ اور مصنف رح نے میامن مستحب ہونے پر استدلال کیا۔ **لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ یحب التیامن
فی کل شیء حتی التنعل والترجل**۔ اصل حدیث تو ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسطرح ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یحب التیامن فی کل شیء حتی فی طہورہ وتنعلہ وترجلہ وشانہ کلہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تیامن کو ہر چیز میں پسند
فرمایا کرتے تھے حتی کہ اپنی طہارت وضو میں اور جوتے پہننے میں اور بالوں میں کنگھی کرنے میں اور اپنے جملہ امور میں۔ رواہ البخاری
ومسلم والاربعۃ۔ ابو ہریرہ رض سے مرفوعاً روایت ہے کہ فرمایا جب تم وضو کرو تو اپنے داہنوں سے شروع کرو۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ
وابن حبان وابن خزیمہ والبیہقی۔ ام المومنین عائشہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا
واسطے طہور و طعام کے اور بایاں رہتا تھا واسطے استنجا و جو چیز اذیت سے ہو۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ اور انس بن مالک سے
روایت ہے کہ جب تو مسجد میں داخل ہوا چاہے تو داہنے پاؤں سے شروع کر اور جب نکلے تو بائیں سے شروع کر۔ قال الحاکم
صحیح علی شرط مسلم۔ لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا ہر ایسے امر میں مستحب ہے جو از قسم تکریم ہو جیسے وضو و غسل میں
اور کپڑا و جوتا و موزہ و پاجامہ وغیرہ پہننے میں اور مسجد میں داخل ہونے اور مسواک کرنے و سرمہ لگانے و ناخن کاٹنے و مونچھیں
کترنے اور بغل کے بال اکھاڑنے اور سر منڈانے میں اور نماز کے ختم کا سلام کرنے اور پائخانہ سے باہر آنے اور کھانے پینے میں
اور مصافحہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے میں اور پاک چیز لینے دینے اور سوائے انکے دیگر امور کریمہ میں ہے اور اسکے برخلاف
امور میں بائیں کو مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک سے رینٹ صاف کرنے اور استنجا کرنے اور پائخانہ کے اندر قدم لیجانے اور
مسجد سے باہر آنے میں اور موزہ اتارنے و جوتا اتارنے و کپڑا و پاجامہ اتارنے اور سوائے انکے دیگر ایسے امور میں جو کریم نہیں
ہیں۔ واضح ہو کہ وضو میں بائیں سے جواز حضرت علی رض سے مروی ہے کہ جب میں نے وضو پورا کر لیا تو مجھے پروا نہیں کہ میں نے
داہنے سے شروع کیا یا بائیں سے شروع کیا۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی وابن ابی شیبہ۔ اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہے مع۔ بالجملہ
تیامن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اسپر مواظبت بھی ہو تو مستحب ہوا لیکن حدیث ابوہریرہ بروایت
ابوداؤد وابن حبان وابن خزیمہ جو مذکور ہوئی اور روایات وضوء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دلیل ہیں کہ آپ نے وضو میں تیامن کی

سو مواظبت فرمائی ہے تو حق یہ ہے کہ تیامن بھی سنت ہے۔ مف۔ اور تلخیص جواب صدر الشریعہ یہ ہے کہ مواظبت ہونے میں شک نہیں ولیکن سنت
دو قسم ہے ایک سنت ہدی بطریق عبادت دوم سنت زائدہ بطریق عادت تو تیامن قسم دوم بطریق عادت سے ہے جیسا کہ امام مصنف کے
ات اول حدیث سے سمجھا گیا پس یہ سنت وضو میں مستحب ہے۔ م صحیح قول پر تیامن مستحب ہے اور اعضائے وضو میں سب میں تقدیم
داہنی کی بائیں پر مستحب ہے سوائے دونوں کانوں کے الجوہرہ۔ اور سوائے دونوں کانوں کے اور اگر متوضی کا ہاتھ ایک ہی ہو یا ایک
بوجہ مرض کے کام نہ ہو سکے تو اب داہنے کان کو پھر بائیں کو مسح کرے الجوہرہ۔ ملحقات۔ موالات وضو میں سنت ہے ک۔ د۔ ت
اور موالات کی حد یہ ہے کہ ایک عضو خشک نہونے پاوے قبل اسکے کہ معتدل وقت کے اندر اسکے بعد کا عضو دھو دے اور سخت گرمی و
ہوا اور شدت سردی کا اعتبار نہیں ہے اور متوضی کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہے الجوہرہ۔ اور تفریق وضو میں جب ہی مکروہ ہے
کہ بے عذر ہو اور اگر کسی عذر سے موالات نہ کر سکے تفریق کرے مثلاً وضو کا پانی ہو چکا تو وہ پانی لینے گیا یا مانند اسکے کوئی عذر پیش آیا
تو ایسی صورت میں صحیح قول پر تفریق میں مضائقہ نہیں ہے اور اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق واقع ہوئی تو مضائقہ نہیں ہے
السراج۔ اور منجملہ سنتوں کے ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ الفتح والمحیط۔ کلی کرنے کو ناک کے اندر
دھونے سے مقدم کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے الخلاصہ۔ مضمضہ و استنشاق میں مبالغہ کرنا بھی مسنون ہے شرح الطحاوی۔ مگر جبکہ روزہ دار ہو
ت۔ مضمضہ میں مبالغہ غرغرہ ہے الکافی۔ اور استنشاق میں مبالغہ یہ ہے کہ نتھنوں سے پانی بانسہ تک چڑھا دے المحیط۔ چاہیے کہ اس پانی کو سنک کر نکال دے
کما فی حدیث الصحیحین م۔ اور تخلیل میں ہے کہ منجملہ سنتوں کے استنجا کرنا پتھروں یا ڈھیلوں سے یا جو انکے قائم مقام ہو۔ اور پانی سے استنجا
کرنا ادب ہے اگرچہ حضرت صلعم کے وقت میں ادب تھا مگر آپ کے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مانند تراویح کے سنت ہو گیا۔ مضمضہ و استنشاق
میں ترتیب رکھنا اور دونوں میں مبالغہ کرنا سوائے حالت صوم کے۔ اور موالات کرنا یعنی یہ کہ افعال وضو کے درمیان ایسا عمل نہ کرے
جو وضو میں سے نہو۔ داہنے سے شروع کرنا۔ ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ مع۔ مقدم سر سے مسح شروع کرنا
سنت ہے الزاہدی۔ ف ع۔ دھونے میں اعضاء کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہے الخلاصہ۔ ربیان مستحبات کا اور مکروہات کا
تو مستحبات جو متون میں مذکور ہیں صرف دو ہیں۔ ایک تیامن دوم مسح رقبہ۔ پس تیامن کا بیان ہو چکا اور مسح رقبہ میں تحقیق یہ ہے کہ
محیط میں لکھا کہ مسح رقبہ کو امام محمد رح نے کتاب میں نہیں ذکر کیا اور فقیہ ابو جعفر کہتے تھے کہ مسح رقبہ سنت ہے اور اسی کو اکثر علماء نے
لیا اور فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے تھے کہ سنت نہیں ہے اور اسی کو ایک جماعت نے لیا اور خلاصہ میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ مسح رقبہ ادب ہے
ذکرہ العلامہ عصام۔ اور فتح القدیر میں کہا کہ مسح رقبہ دونوں ہاتھوں کی پشت سے کرنا مستحب ہے اور مسح حلقوم بدعت ہے اور
کہا گیا کہ مسح رقبہ بدعت ہے لیکن مسح سر کے ساتھ۔ حدیث وائل بن حجر وغیرہ میں گذرا کہ ظاہر رقبہ پر مسح کیا انتہی۔ آداب وضو بہت
ہیں ازانجملہ وقت وضو کے قبلہ رخ ہو۔ وضو سے فارغ ہو کر برتن کو دوسرے نماز کے وضو کے لیے بھر رکھے۔ جس کپڑے سے
موضع استنجا پونچھے ہوں اُس سے اعضاء نہ پونچھے۔ وضو کے امور کے لیے خود اہتمام کرے اور بعد فراغ وضو کے کہے سبحانک
اللہم وبحمدک اشہد ان لا الہ الا انت استغفرک واتوب الیک (رواہ النسائی موقوفا فی الیوم واللیلۃ) واشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان
محمدا عبدہ ورسولہ (متفق علیہ) اور یہی بعد فراغ کے یا درمیان وضو کے پڑھے اللہم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین (الحدیث
فیہ ضعف) اور بعد فارغ ہونے کے دو رکعت نماز تحیۃ الوضو پڑھے المحیط۔ اور وضو کے بچے ہوئے پانی سے قبلہ رخ کھڑا ہو کر تھوڑا
یا سب پی لے اور مٹی کے برتن سے وضو کرے اور کپڑوں پر پانی ٹپکنے سے بچانے کو ر جب الزاہدی والفتح۔ اور شمس الائمہ حلوانی رح
نے کہا کہ چاہے کھڑے ہو کر بچا پانی پیے یا بیٹھے اور اسی کو فتح القدیر میں اختیار کیا اور عینی نے کہا کہ حضرت علی رض سے مروی ہے کہ
ایسا کیا اور بعض نے کہا کہ کھڑے پانی پینا مکروہ ہے مگر بچے ہوئے وضو کو اور آب زمزم کو۔ مترجم کہتا ہے کہ اور مسلمان متدین سے
ہونے کو منع کہ جس پانی کی کچھ نکیر ہو اور ابن عمر رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہم کھاتے اور

پیتے

حال میں کہ چلتے ہوتے اور بیٹھے اس حال میں کہ کھڑے ہوتے۔ رواہ الترمذی۔ اقول یہ عادت عذر پر محمول ہے جیسے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لٹکی ہوئی مشک سے کھڑے ہوئے پانی پیا اور صحیح ہوا کہ جس نے بلا عذر کے پیا تھا اس سے انکار اور نہیں صحیح ہمارے مذہب میں کراہت ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ہمارے فقہاء نے کتاب الشہادۃ میں عادل کی صفت میں یہ بھی کہا کہ خلاف مروت افعال نہ کرے مانند راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور یہی احادیث سے محقق ہے۔ م۔ اور ہر عضو کی طہارت پر بسم اللہ پڑھے۔ ت۔ ہر عضو کی طہارت پر اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ پڑھے۔ ف۔ اور تمام افعال میں نیت قربت کو ساتھ رکھے۔ المحیط۔ اور غزنوی رح نے بڑھایا کہ برتن تین مرتبہ دھودے اور اسکو بائیں طرف رکھے اور اگر بڑا برتن ایسا ہو کہ جس سے چلو سے پانی نکالتا ہو تو دائیں طرف رکھے اور برتن کی دستگی پر ہاتھ رہے نہ اُسکے منہ پر اور اعضاء کو نرمی و آہستگی سے دھووے اور وضو میں جلدی نہ کرے اور دھونے ومسح وخلال کرنے میں مبالغہ کرے اور چہرہ و دونوں ہاتھوں و دونوں پاؤں کی حدود سے بڑھاوے تاکہ حد دھلنا ہونا یقینی ہوجاوے اور بھیگی چھنگلیا سوراخ کان میں داخل کرکے حرکت دے اور انگوٹھی کو اتار دے یا ڈھیلی انگوٹھی کو حرکت دے یعنی جب پانی پہونچنے کا علم ہوگیا ہو ورنہ واجب ہے اور اسکی خبرگیری رکھے اور استنجاء کی حالت میں اسکو اتارے اگر بائیں ہاتھ میں ہو اور بعد استنجاء کے شروع میں جلدی کرے اور انگوٹھی پر اگر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہو تو بحالت استنجاء میں اتار دے اور عرقوب وکعب کو بڑھاوے اور خبرگیری رکھنا چاہیے آنکھوں کے کویوں میں پانی پہونچنے کی اور دونوں ٹخنے و ایڑیوں وگرہ او تلووں کی۔ وفی البدائع اور خلف بن ایوب رح نے کہا کہ جاڑوں میں اعضاء پر تیل کی طرح پانی لگا کر تب دھووے وفی خزانۃ ابی اللیث مضمضہ واستنشاق داہنے ہاتھ سے اور ناک جھاڑنا بائیں سے ادب ہے۔ فی المعراج۔ برتن کی ٹونٹی تین مرتبہ دھووے وفی المحیط۔ اور پاؤں دھونے میں سنت یہ ہے کہ برتن داہنے ہاتھ میں لیکر داہنے پاؤں کے اوپر سے ڈال کر بائیں ہاتھ سے ملے پس تین مرتبہ دھوکر پھر بائیں پاؤں پر اسی طرح پانی ڈال کر ملے۔ وفی الفتح وغیرہ وقت سے پہلے وضو کا اہتمام کرے۔ اور وقت سے پہلے وضو کرلے سوائے اس شخص کے جسکا وضو نہ ٹھہرتا ہو مثلاً ناسور سے مواد جاری ہو۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک اول وقت نماز کا وضو نفلی ہے یہانتک کہ جب وقت میں گنجائش نہ رہے تو اب وجوب مضیق ہوگیا کہ تاخیر کی گنجائش نہیں تو اب وضو بھی واجب ہے تو یہاں واجب سے پہلے بلکہ وقت کے اندر نماز کا وضو واجب وضو ہے اس سے پہلے نفل وضو افضل ہے تو عام قاعدہ یہ کہ نفل سے واجب افضل ہوتا ہے اس قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہے اور دو مسئلہ دیگر یعنی قرضدار کو جب تنگدست ہو مہلت دینا واجب ہے اور معاف کردینا واجب نہیں بلکہ نفل ہے لیکن معاف افضل ہے اور سلام کرنا سنت اور جواب سلام واجب ہے لیکن ابتداء سلام کرنا افضل ہے ذکرہ فی الدرر۔ در سراج وتنویر میں ہے کہ دل نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہنا مستحب ہے۔ اقول بلکہ ترک افضل ہے۔ اور در مختار میں بعد وضو کے رومال سے پوچھنا ادب قرار دیا۔ یہ بھی سہو ہے اور صحیح یہ کہ نہ پوچھنا افضل ہے اور اگر پوچھا تو مباح ہے اسی کو شرح سفر السعادۃ میں ترجیح دی اور عینی رح نے کہا کہ ہمارے مذہب میں پوچھنا مضائقہ نہیں اور یہی تبیین میں اختیار کیا اور علماء نے تصریح کی کہ جس فعل کی نسبت مضائقہ نہیں کہا جاوے اسکا ترک افضل ہے۔ وفی النہر چہرہ اوپر سے دھونا شروع کرے۔ فی الغمرات۔ اور پاک جگہ وضو کرنے بیٹھے کیونکہ آب وضو کا احترام ہے۔ النہر۔ اور ہر عضو دھونے کے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ التبیین۔ شرح الطحاوی وتبیین وعینی وغیرہ میں ہے کہ مضمضہ کے وقت پڑھے۔ اللہم اعنی علی تلاوۃ القرآن وذکرک وشکرک وحسن عبادتک۔ الٰہی مجھے قوت دے قرآن کی تلاوت اور اپنے ذکر وشکر وخوبی عبادت کی۔ واستنشاق کے وقت کہے۔ اللہم ارحنی رائحۃ الجنۃ ولا ترحنی رائحۃ النار۔ الٰہی مجھے جنت کی خوشبو سونگھنی نصیب کیجیو اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھائیو۔ اقول یہ میدان قیامت میں ہوگا۔ اور چہرہ دھوتے وقت کہے۔ اللہم بیض وجہی یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ اعدائک۔ الٰہی میرا چہرہ روشن فرمائیو اس دن کہ جسمیں تیری محبت والے بندوں کے چہرہ روشن، اور تیرے عداوت والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہونگے۔ اور داہنا ہاتھ دھوتے وقت کہے۔ اللہم اعطنی کتابی

یمینی وحاسبنی حسابا یسیرا - الٰہی مجھے عطا کر میرا نامۂ اعمال میرے داہنے اور میرا حساب مجھسے آسان کرلے - بائین ہاتھ دھونے وقت کہے
کہ - اللھم لا تعطنی کتابی بشمالی ولا من وراء ظہری - الٰہی مجھے میرا نامۂ اعمال بائین نہ دیجیو اور نہ ورا میری پیٹھ سے - اور مسح سر کے وقت کہے
اللھم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظل عرشک - الٰہی مجھے اپنے عرش کے سایہ مین رکھیو جس دن کہ سوائے تیرے سایۂ عرش
کے سایہ نہین ہے - کانون کے مسح کے وقت کہے کہ - اللھم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ - الٰہی مجھے اُنمین کردے جو بات
پر کان دھرتے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرتے ہین - اور مسح رقبہ کے وقت کہے - اللھم اعتق رقبتی من النار - الٰہی میری گردن کو
جہنم سے آزاد کردے - داہنے پانون دھونے وقت کہے - اللھم ثبت قدمی علی الصراط یوم تزل الاقدام - الٰہی میرے قدمون کو صراط پر
ثابت رکھیو جسدن کہ لوگون کے قدم پھسلینگے - اور بایان پانون دھوتے وقت کہے - اللھم اجعل ذنبی مغفورا وسعیی مشکورا وتجارتی لن تبور
الٰہی کردے میرا گناہ بخشا ہوا اور میری سعی ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت - علامہ شیخ الاسلام عینی رح نے ذکر کیا
کہ امام نووی نے روضہ مین کہا کہ اسکی کچھ اصل نہین - وامام شافعی وجمہور نے کچھ نہین ذکر کیا اور شرح مہذب مین کہا کہ اسکو متقدمین نے
نہین ذکر کیا - ابن الصلاح نے کہا کہ اسمین کوئی حدیث صحیح نہین ہے - رافعی رح نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے - اقول یہ حدیث
ابن حبان ومستغفری وابن عساکر ودیلمی نے روایت کی ولیکن کوئی اسناد متروک ومجہول وواہی سے خالی نہین کما ذکرہ العینی وفی المحیط
آب وضو خود بھرے اور شیخ وبری رح سے روایت ہے کہ مضائقہ نہین کہ خادم اپنے آقا کو وضو کرا دے - فی العینی - اور صحیح مسلم مین قصہ
حجۃ الوداع مین ہے کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھون پر وضو کا پانی ڈالا - اور حدیث مغیرہ رض مین بھی
ذکر ہے کہ مغیرہ نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزون پر مسح کیا - رواہ البخاری ومسلم - اور صفوان کی حدیث مین ہے
کہ مین نے حضر وسفر مین پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا رواہ ابن ماجہ فی السنن والبخاری فی التاریخ الکبیر
پھر ذکر تشہد احادیث صحیحہ مین وضو سے فراغت کے بعد ہے چنانچہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہین کہ تم مین سے وضو کرے پس اُسکو پورا کرے پھر کہے کہ اشھد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ
واشھد ان محمدا عبدہ ورسولہ مگر یہ کہ اُسکے لیے آٹھون دروازے جنت کے کھول دیے گئے جس دروازے سے چاہے داخل ہوگا
رواہ مسلم اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکاری جاویگی قیامت کے روز
غُرّ محجلین بوجہ آثار وضو کے سو تم مین سے جس سے ہو سکے کہ اپنے غرہ کو بڑھا دے تو ایسا کرے رواہ البخاری ومسلم - عقبہ بن عامر
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین خالی ہے کوئی مسلمان کہ وضو کرے سو اُسکو اچھی طرح کرے
پھر دو رکعتین پڑھے انمین اپنے دل وچہرہ سے متوجہ ہو مگر یہ کہ اُسکے لیے جنت واجب ہوگئی رواہ مسلم - اور حضرت عثمان کی حدیث
مین ہے کہ دونون رکعتون مین اپنی نفس سے باتین نہ کرے تو اسکے پچھلے گناہ معاف ہوگئے رواہ البخاری ومسلم - اور حضرت عثمان
رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا پس اُسکو اچھی طرح کیا تو اُسکی خطائین اُسکے بدن
سے نکل جاتی ہین یہانتک کہ اُسکے ناخنون کے نیچے سے نکل جاتی ہین رواہ البخاری ومسلم - عبداللہ صنابحی رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا بندۂ مومن نے پس مضمضہ کیا تو خطایا نکل گئے اُسکے مُنہ سے اور جب استنشاق
کیا یعنے ناک مین پانی ڈال کر سنکا تو خطایا اُسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دھویا تو خطایا اُسکے چہرہ سے نکلے حتی کہ اُسکی آنکھون کے
کے نیچے سے نکلے پھر جب اُسنے ہاتھ دھوئے تو خطایا اُسکے ہاتھون سے نکلے حتی کہ اُسکے ناخنون کے نیچے سے نکل گئے پھر جب
سر کا مسح کیا تو خطایا اُسکے سر سے نکل گئے یہانتک کہ اُسکے کانون سے نکل گئے پھر جب اُسنے پانون دھوئے تو خطایا اُسکے پانون
سے نکل گئے حتی کہ اُسکے پانون کے ناخنون کے نیچے سے نکل گئے پھر اُسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا یہ اُسکے واسطے زیادت ہے
رواہ مالک والنسائی - یعنے آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالی بہا دیتا ہے - اور حدیث مین فوائد ہین اول یہ کہ مضمضہ علٰحدہ اور استنشاق

مضمضہ وغیرہ افضل ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ دوم یہ کہ ہاتھ دھونے کے وقت خطایا خارج ہوئے ناخنون تک سے تو اول مرتبہ مین گٹون تک
ہاتھ دھونا سنت مقصودہ ہے اور وہ فرض مین محسوب نہ کرنا بہتر ہے جیسا کہ مترجم نے رسالہ مین تنبیہ کی ہے۔ سوم یہ کہ سر کے مسح مین کانون تک
خطایا خارج ہونے مین اشعار ہے کہ کانون کا شمار سر مین سے ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ چہارم ناخنون کے نیچے پانی پہونچانا فرض ہے۔
اور سنت مضمضہ و استنشاق و استیعاب سر و مسح الاذنین سنن موکدہ مین۔ ابوہریرہ رض کے مرفوع حدیث مین فرمایا کہ بتلا مین تمکو
ایسی چیز پر آگاہ نہ کر دون جس سے اللہ تعالیٰ گناہون کو مٹاتا اور درجات بلند کرتا ہے صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہان یا رسول اللہ
آپ ضرور بتلا دین فرمایا کہ پورا پورا وضو کرنا ایسی حالتون پر کہ نفس پر ناگوار ہوتا ہے اور بہت قدم اٹھانا مسجدون تک اور انتظار
کرنا نماز کے بعد نماز کا پس یہی تو رباط ہے یہی تو رباط ہے۔ رواہ مسلم و مالک والترمذی۔ واضح ہو کہ اگلے انبیاء علی نبینا و علیہم الصلوٰۃ
والسلام و انکی امتین بھی وضو سے نماز پڑھتی تھین اگرچہ اگلی امتون کے وضو کم ہون لیکن انکے وضو کا اثر غرہ و تحجیل نہ تھا
چنانچہ مسند احمد کی حدیث ابو الدرداء مین ہے کہ میری امت والے غر محجلین آثار وضو سے ہونگے انکے سواے کوئی ایسا نہوگا کذا فی المشکوٰۃ
یعنی مین انکو اس شان خاص سے اور امتون سے ممتاز پہچان لونگا اور فضائل وضو بہت مین جسقدر ذکر کیا گیا اہل ایمان کیواسطے
کافی وافی ہے۔ پھر وضو تین قسم ہے ایک فرض جو کہ حدث کی حالت مین نماز کے قیام کے وقت فرض ہے۔ دوم واجب کہ جو طواف خانہ
کعبہ کے لیے ہے حتی کہ اگر بے وضو طواف کیا تو ہو گیا اور قربانی کرنا لازم ہے اور ترک واجب ہوا۔ سوم وضو مستحب اور اسکا شمار
نہین ہو سکتا مگر منجملہ اسکے سونے کے واسطے اور ہر وقت پاک رہنے کے واسطے اور غیبت کے بعد اور شعر خوانی کے بعد اور قہقہہ سے
ہنسنے کے بعد مستحب ہے اور اسی طرح جو وضو ہو پھر نماز کے لیے تازہ وضو کرنا اور از انجملہ غسل میت کے لیے وضو کر لینا مستحب ہے۔
مکروہات وضو۔ چہرہ پر زور سے پانی مارنا۔ بائین ہاتھ سے مضمضہ و استنشاق اور داہنے سے ناک جھاڑنا بدون عذر کے۔ خزانۃ
اہل البیت۔ تین بار نئے پانی سے سر کا مسح کرنا۔ التحفہ والتبیین والفتح۔ انس رض سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک
صاع تا پانچ مد تک غسل کرتے اور ایک مد سے وضو کرتے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ تین بار دھونے سے زیادہ کرنا۔ الفتح۔ کمی کا
مضائقہ مشکوٰۃ کی روایت مین نہین لیا۔ دقی۔ بوجہ تکبر کے اپنے واسطے کوئی برتن خاص کرنا کہ وہی اس سے وضو کریگا نہ اور
کوئی جیسے مسجد مین اپنے لیے جگہ خاص کرنا مکروہ ہے۔ عالمگیریہ۔ حلقوم کا مسح کرنا۔ قاضیخان والبحر۔ پانی مین اسراف کرنا مکروہ ہے اگرچہ
دریا پر ہو۔ توشیح وغیرہ اور درمختار مین اسکو کراہت تحریمی کہا۔ لیکن امام محمد کی اصل مین ہے کہ ادب سے ہے کہ پانی مین اسراف کرے
اور نہ کمی کرے۔ الخلاصہ۔ یہ صریح ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے اور ہو الصحیح۔ م۔ اور یہ اس پانی مین ہے کہ خود اسکی ملک ہو یا مانند آب دریا کے
مباح ہو اور اگر کسی نے طہارت یا وضو کرنے والون پر پانی وقف کیا تو اس پانی مین اسراف کرنا بلاخلاف حرام ہے۔ البحر۔
وضو مین دنیا کی باتین کرنا۔ المحیط۔ اور اگر کوئی ضرورت پیش آئی کہ بغیر کلام کیے نقصان ہوتا ہے تو کلام کرنا ترک ادب نہین ہے
البحر۔ جس کپڑے سے موضع استنجا کو پوچھا اسی سے اعضاء وضو پوچھنا مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور سواے ایسے کپڑے کے پاک
رومال سے پوچھنا چاہیے یہی افضل ہے لیکن پوچھا تو ہمارے نزدیک مضائقہ نہین ہے۔ م۔ زبان سے نیت کرنا اصح یہ کہ مکروہ ہے
اور مسح رقبہ مین اختلاف ہے اصح یہ کہ ادب ہے اور اولیٰ یہ کہ سر پر استیعاب کا ہاتھ گدی تک لیجا کر لوٹ کر پشت انگلیون کی طرف سے
رقبہ کا مسح کرکے تب کانون کا مسح کرے۔ کما اشار الیہ فی الفتح۔ عورت کی طہارت سے بچے پانی سے وضو کرنا۔ یا نجس جگہ مین یا
مسجد کے اندر مگر کسی برتن مین اسطرح کرے کہ قطرات مسجد مین نہ گرین۔ البدر۔ اور پانی مین تھوک یا رینٹ گرانا۔ الفتح۔ سرج
نکلنے سے استنجا کرنا بدعت ہے ک وغیرہ۔ پانی سے ہاتھ جھاڑنا۔ فع سراج و۔ دھوپ کے جلے پانی سے وضو کرنا ممنوع ہے۔ الفتح
مسئلہ اصل امام محمد رح مین ہے اگر وضو مین کسی امر مین شک پڑا پس اگر فارغ ہونے سے پہلے ہو تو دو صورتین مین کہ اگر پہلا شک ہے
تو جس بات مین شک ہے اسکو کرے اور اگر پہلا شک نہین تو اسپر لازم نہین ہے اور اگر فارغ ہونے کے بعد ہو تو کسی صورت مین

اسپر کچھ نہین ہے کذا فی الخلاصہ وکذا ذکر فی الفتح - پھر واضح ہو کہ یہ وضو اسوقت تک رہتا ہے کہ کوئی ناقض نہ پیدا ہو ورنہ ضرور ہے کہ وضو
ٹوٹ جائیگا پس نواقض کا جاننا مفید ہے لہذا امام مصنف رح نے نواقض کو بیان فرمایا۔

فصل فی نواقض الوضوء - یہ فصل وضو کے نواقض کے بیان مین ہے - نواقض جمع ناقضہ کی - اور نقض جب معانی کی طرف
منسوب ہو جیسے نقض وضو یا نقض عہد تو مراد یہ کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا وہ نہ رہا تو نقض وضو سے وضو کا فائدہ مثلاً
نماز مباح ہونا جاتا رہا - ع - پھر واضح ہو کہ نواقض وضو یا تو امور خارجی ہین یعنی بدن سے خارج ہونے والے یا داخلی یعنی
داخل ہونیوالے یا آدمی کی حالت مین پھر اول یعنی خارج یا تو سبیلین سے خارج ہین یعنی دو راہون پاخانہ یا پیشاب سے یا غیر سبیلین
مانند منہ و زخم وغیرہ سے خارج ہین پھر سبیلین سے خارج بطریق عادت ہون جیسے پاخانہ یا پیشاب خواہ بغیر عادت جیسے خون و کیڑا
وغیرہ اور اسی طرح غیر سبیلین مین جیسے پیپ و لہو وغیرہ اور دوم یعنی داخل تو سبیلین کی راہ سے مانند حقنہ وغیرہ کے اور غیر سبیلین کی
راہ سے بعض طعام علی ما سیاتی - اور سوم یعنی حالت آدمی تو خواہ بطور عادت ہو جیسے خواب یا بغیر عادت مانند مغلوبی عقل و قہقہہ کے - اور
واضح ہو کہ سبیلین خود مقام نجاست نہین ہے بلکہ نجاست باطن سے منتقل ہو کر ان دونون راہون پر اگر ظاہر ہوتی ہے لہذا فتح القدیر مین
کہا کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے خروج متحقق ہو جاتا ہے - اقول یہی مبسوط مین صحیح ہے اور سوائے سبیلین کے سیلان ہو تو خروج متحقق
ہو اور سیلان یہ کہ اوپر چڑھکر زخم کے سرے سے ڈھلک جاوے کذا فی مبسوط السرخسی اور یہی اصح ہے النہر الفائق - ولیکن ڈھلکنا اگر رکنے کی
کسی وجہ سے جاوے کہ اگر وہ نہ روکتا تو ڈھلک جاتا تو ایسی صورت مین ڈھلکنا متحقق ہو جائیگا چنانچہ یہ امام محمد رح کے ایک مسئلہ مین منصوص ہے جیسا کہ
آویگا - اور اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین مین اگر روک دے تو جبتک ظہور نہو ناقض نہین ہے جیسا کہ آویگا - قال العینی رحمہ اللہ بیان چار
قیود مین - اول یہ کہ نجاست کا خروج چاہیے کیونکہ خود نجاست ناقض نہین جبتک کہ وہ نہ نکلے ورنہ نجاست تو تمام بدن مین بھری ہے
کسی کو طہارت ہی حاصل نہ ہوتی - دوم یہ کہ بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے کیونکہ مردہ کو اگر وضو کرا دیا اور غسل دے دیا پھر اسکے بدن
سے کچھ نکلا تو غسل دوہرانا لازم نہین بلکہ وہی جگہ دھو دے چنانچہ آویگا - سوم تجاوز کرنا یعنی اپنی جگہ سے تجاوز ضرور ہے تو پاخانہ و پیشاب
کی دونون راہون مین جب ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاوز ہو گیا کیونکہ جگہ اسکی آنت یا مثانہ ہے اور سوائے دونون سبیلین کے صرف
ظاہر نہین بلکہ تجاوز کرے ورنہ صرف ظاہر کیلا دیگی خارج نہین ہوگی - قید چہارم یہ کہ بہنا ایسے موضع کی طرف ہو جس کو فی الجملہ پاک کرنیکا
حکم ہے اور معنی فی الجملہ یہ کہ خواہ وضو مین یا غسل مین اس جگہ کے پاک کرنے کا حکم ہو - اقول حتی کہ اگر آنکھ کے ایک کنارہ سے خون
نکل کر اندر ہی اندر دوسرے کنارہ آیا اور باہر نہ نکلا تو وضو نہ ٹوٹیگا کیونکہ آنکھ کے اندر دھونا وضو یا غسل کسی مین واجب نہین ہے
برخلاف اسکے اگر ناک کے بانسہ سخت سے نیچے نرم تک آگیا اور باہر نہ نکلا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ غسل مین ناک کے اندر دھونا واجب
ہے - پھر واضح ہو کہ امام مصنف رح نے نواقض مین سے خارج از سبیلین کی دونون قسم معتاد و غیر معتاد کو اور خارج از غیر سبیلین مین سے
خون و قے و کیڑا - اور حالت آدمی سے نیند و مغلوبی عقل و قہقہہ کو ذکر فرمایا تعالی رحمہ اللہ - المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج
من السبیلین - جو معانی کہ توڑنے والے وضو کے ہین ازانجملہ نکلنا ہر اُس چیز کا جو سبیلین سے نکلتی ہے - ف - یعنی ظاہر ہوتی ہے
اور سبیلین سے مراد زندہ مرد و عورت کے پاخانہ و پیشاب کی دونون راہین ہین پھر ان دونون راہون سے پاخانہ و پیشاب و ریح اور
اور ودی و مذی و منی یہ تو عادت کے موافق نکلتی ہین اور کبھی کیڑے و سنگریزہ خلاف عادت نکلتے ہین پھر جو حسب عادت ہو بالاجماع
ناقض ہے اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقعد سے کیڑا یا کنکری نکلے تو اُسکے ناقض وضو ہونے مین اختلاف ہے ہمارے نزدیک
وہ وضو توڑتی ہے اور یہی قول سفیان و اوزاعی و ابن المبارک و شافعی و احمد و اسحق و ابو ثور کا ہے - اور امام مالک و قتادہ رح نے
کہا کہ وہ ناقض نہین اور امام مالک نے مشروط کی کہ ناقض وہ کہ موافق عادت ہو انتہی اور مصنف رح نے کل ما یخرج سے بلفظ عام اسواسطے
کہا کہ معتاد اور غیر معتاد دونون کو شامل ہو - اگر کہا جاوے کہ یہ کلیہ ٹوٹتا ہے ان تین صورتون سے جب کہ عورت کی فرج سے یا مرد کے

ناذہ سے ریح خارج ہوئی یا کیڑا نکلا تو وہ دونوں میں سے اصح یہ کہ وضو نہیں ٹوٹتا ہے فتح القدیر میں جواب دیا کہ عورت کی فرج سے
ریح کا یا کیڑے کا نکلنا اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے یعنی ان بیان کرتا ہوں یہ قاعدہ کلیہ باستثناء ان دو صورتوں کے ہے اور یہی ریح جو مرد
کے ناذہ سے ہو تو وہ ریح نہیں بلکہ پھڑک ہے تو وہ ایسی ہوا ہے جیسے کسی کے پیٹ میں زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔ قول اولیٰ یہ کہ یوں
جواب دیا جائے کہ مراد اس کلیہ سے یہ ہے کہ وہ نجس کہ سبیلین سے خارج ہو ناقض ہے اور مراد نجس سے عین نجاست نہیں بلکہ جس میں صفت نجاست
ہو جیسے کہ عین نجس ہو کر ناقض ہوئی ہے بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج سے نکلے کیونکہ فرج محل ہی نہیں نجاست تو ریح مجاور نجاست
سے ہوئی پس ناقض نہیں ورنہ نظر ہو لیکن کپڑے وکنکری کا استثناء ضرور ہے کما اشار الیہ المصنف رحمہ فیما یاتی۔ پھر خارج سبیلین کی ناقض ہونے
پر استدلال کیا۔ لقولہ تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط الآیہ۔ یا کوئی تم میں سے غائط سے آیا الآیہ۔ ف یعنی اللہ تعالیٰ نے
غائط سے آنے پر جبکہ پانی نہ ہو تیمم لازم کیا۔ اور غائط حقیقت میں اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں آدمی اپنی حاجت سے فارغ ہوتا ہے اور اجماع ہے کہ
خالی غائط سے آنا طہارت کو نہیں توڑتا جب تک کہ کوئی چیز سبیلین سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہو اور پاخانہ تک
جا کر واپس آیا تو اس سے وضو ساقط نہ ہوگا بلکہ آیت میں کنایہ ہے اس چیز سے جو غائط میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلنا اور
وہ خروج نجس ہے پس خروج نجس پر تیمم لازم کیا تو معلوم ہوا کہ علت تیمم کی خروج نجس از سبیلین ہے جبکہ پانی نہ ہو اور جب یہ علت تیمم میں
معلوم ہوئی تو وضو میں بھی ثابت ہوئی کیونکہ تیمم تو وضو کا بدل بحالت پانی نہ ہونے کے ہے اور جو چیز کہ بدل میں سبب ہو وہی اصل
میں سبب ہوتی ہے تو وضو کا سبب یہ ہے کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نجس چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا۔ وقیل لرسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم وما الحدث قال ما یخرج من السبیلین۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اور حدث کیا ہے
تو فرمایا کہ جو نکلے دونوں راہوں سے۔ ف یہ استدلال حدیث سے ہے ولیکن یہ حدیث معروف نہیں کہ دارقطنی رحمہ نے غرائب مالک
میں مرفوع روایت کی کہ نہیں توڑتی وضو کو مگر وہ نکلے آگے سے یا پیچھے سے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارا تو قول
یہ بھی ہے کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونوں وضو توڑتی ہیں تو خلاف عادت کے نقض پر کیا
دلیل ہے جواب ایسا ہے جو مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وکلمۃ ما عامۃ فتتناول المعتاد وغیرہ۔ اور کلمہ ما عام ہے تو شامل ہے عادت کی چیز
اور غیر عادت کی چیز سب کو۔ ف امام محمد رحمہ و ایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہے یعنی کسی خاص کے واسطے نہیں بلکہ
عام ہے اسکا ترجمہ جو چیز۔ پس جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ہے کہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد ہو ناقض وضو ہے اور یہی مطلوب تھا پس
ساقط ہوا قول امام مالک رحمہ کا کہ غیر معتاد چیز نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ واضح ہو کہ مقعد سے براز خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو جاتا
رہتا ہے اسی طرح ریح جو مقعد سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہے المحیط۔ جو ریح کہ ناذہ سے یا عورت
کی فرج سے نکلے وضو نہیں توڑتی یہی صحیح ہے لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اسکی فرج و مقعد کے درمیان کا پردہ پھٹ کر ایک سوراخ
ہو گیا ہو تو اسکی فرج سے ریح نکلنے میں اسکے حق میں وضو کر لینا مستحب ہے الجوہرۃ النیرۃ ع ف۔ آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم ہو
کہ جوف تک پہنچا ہوا ہو اس سے ریح نکلے تو وضو نہیں ٹوٹے گی جیسے ڈکار بدبودار التتمہ۔ اگر پیشاب ناذہ کی ڈنڈی میں اترا
تو وضو نہیں ٹوٹا اور اگر ختنہ کی کھال تک اترا تو وضو ٹوٹا الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے الفتح عن تجنیس المصنف رحمہ۔ اگر عورت کے
اندرونی فرج سے پیشاب نکلا اور باہری فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا فتاویٰ قاضیخان۔ اگر مرد کے ناذہ میں زخم ہو کر اسکے سرے
دو ہو جاویں ایک وہ کہ جس سے ایسی چیز نکلتی ہے جو پیشاب کے مجرے میں جاری ہوتی ہے اور دوسرے سے وہ نکلتی ہے جو مجرے بول
میں نہیں جاری ہوتی تو اول بمنزلہ احلیل کے ہے جب اسکے سرے پر پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جاویگا اگرچہ بہا نہ ہو اور دوسرے سے
جب تک نکل کر نہ بہے وضو لازم نہ ہوگا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہوا تو اسنے اپنی احلیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی
نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اسمیں کچھ ڈر نہیں ہے اور اسکا وضو نہ ٹوٹیگا یہاں تک کہ تری روئی پر ظاہر ہو فتاویٰ قاضیخان۔ یہی

صحیح ہے۔م۔ الفتح۔ شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ آدمی کی کانچ مقعد سے نکلنے ہی وضو ٹوٹ جائیگا الذخیرہ۔ مذی وضو توڑتی ہے اور یونہی
ودی و منی اگرچہ بلاشہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا یا اونچے سے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہے المحیط۔ مذی سپیدی مائل
نہین ہوکر جورو کے ساتھ ملاعبت کرنے مین شہوت سے نکلتی ہے اور اسکے مقابل عورت سے قذی ہے تبیین۔ اگر عورت نے اپنی فرج
مین انگلی ڈال کر نکالی تو فرج کی کچھ رطوبت آنے سے وضو ٹوٹا۔ الفتح۔ وفیہ نظر فان رطوبۃ الفرج مختلف فیہا۔م۔ کیڑا اگر مقعد سے
نکلا تو حدث ہے قاضیخان۔ اور اگر ذکر کے سوراخ مین کچھ ٹپکایا پھر اس سے نکلا تو وضو نہین توڑیگا جیسا کہ صوم مین ہے الظہیریہ
اور اگر تیل سے حقنہ کیا پھر وہ بہا تو وضو اعادہ کرے محیط السرخسی۔ اور جو چیز کہ پیچھے کی طرف سے اندر ہو پیچھے پھر نکلے تو وہ ناقض
وضو ہے کیونکہ وہ تری سے خالی نہوگی اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہو بایں طور کہ ایک کنارہ اسکے ہاتھ مین ہو او چیز لکڑی۔
یہانتک تو خارج از سبیلین کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا اب غیر سبیلین سے خارج چیز کے ناقض کا بیان فرمایا از انجملہ
والدم والقیح اذا خرجا من البدن۔ اور نواقض وضو سے ہین خون اور کچ لہو جب دونون بدن سے نکلے یعنی سوائے سبیلین کے
بدن کے کسی مقام سے ظاہر ہوئے۔ فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر۔ پس ظاہر ہوکر تجاوز کیا ایسے مقام کی طرف جسکو پاک
کرنے کا حکم واجب ہے۔ ف یعنی سوائے سبیلین کے دوسرے مقام سے خروج مین فقط نجاست کا ظاہر ہونا کافی نہین ہے بلکہ سیلان
شرط ہے پس خون اگر سر زخم پر چڑھ جائے اور نہ بہا تو اس سے وضو نہ ٹوٹیگا اگرچہ اپنے سر زخم سے زیادہ گھیر لیا الظہیریہ اور اس مسئلہ کے
جنس کے مسائل مین فتوی اسی پر ہے کہ وضو نہ ٹوٹیگا المحیط۔ پھر سیلان کے واسطے اسی قدر کافی ہوجائیگا کہ بہنے کی قوت ہو اگرچہ
کسی ترکیب سے بہنے نہ دے تو وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ امام محمد رح نے اصل مین فرمایا کہ اگر زخم سے تھوڑا خون نکلا پس اسنے پونچھ ڈالا
پھر نکلا اور پھر اسنے اسی طرح پونچھ ڈالا پس اگر خون ایسی حالت پر ہو کہ اگر وہ چھوڑ دیتا تو بہ نکلتا تو اسکا وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر نہین
بہتا تو نہین ٹوٹیگا اور اسی طرح اگر اس خون پر راکھ یا خاک ڈالدی پھر دوبارہ ظاہر ہوا اور اسنے راکھ ڈالدی پھر اسی طرح تو بھی
حکم اسی تفصیل سے ہے کہ اسکو جمع کیا جاوے گا الذخیرہ۔ کچ لہو و خون و پیپ اور پانی جراحت کا و چھالے کا و ناف کا اور چھاتی
اور آنکھ کا اور کان کا جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو اصح قول پر سب یکسان ہین الزاہدی۔ع۔ والقیء ملأ الفم۔ اور وضو توڑنیوالی
ہے قے جبکہ منہ بھر کے ہو۔ ف منہ بھر کے قے وہ ہے کہ جسکو بدون مشقت و کلفت کے روک نہ سکے یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ بالجملہ
امام مصنف رح نے سبیلین کے سوائے خارج ناقض تین چیزین بیان فرمائین خون و کچ لہو بشرطیکہ بہکر ایسے موضع پر آوین جسکے دھونیکا
حکم ہے اور قے جبکہ منہ بھر ہو تو ہمارے نزدیک جو غیر سبیلین سے خارج ہو وہ بھی ناقض وضو ہے۔ وقال الشافعی الخارج من غیر
السبیلین لاینقض الوضوء۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ سبیلین کے سوائے بدن سے جو چیز خارج ہو وہ وضو نہین توڑتی۔
لما روی انہ علیہ السلام قاء فلم یتوضأ۔ بدلیل اسکے کہ مروی ہوا کہ حضرت علیہ السلام نے قے کی پھر وضو نہ کیا۔ ولان غسل
غیر موضع الاصابۃ امر تعبدی فیقتصر علی مورد الشرع وہو المخرج المعتاد۔ اور بدلیل اسکے کہ دھونا سوائے اس جگہ کے
جہان نجاست لگی ہے ایسا امر ہے کہ بندگی کے طریقہ پر اللہ تعالی نے ہمکو اسکا مکلف کیا ہے سو مورد شرع پر مقصور رکھنا چاہیے اور
مورد شرعی تو مخرج معتاد ہے۔ ف یعنی عقل تو چاہتی ہے کہ جہان نجاست لگے اسکو دھویا جاوے ولیکن سوائے اس جگہ کے
وضو کے اعضاء دھونا اللہ تعالی نے ہم پر بندگی و فرمانبرداری کے واسطے فرض کردیا ہے تو چاہیے کہ برخلاف قیاس کے جہان شرع
وارد ہوئی ہو اسی تک مقصور رکھین کیونکہ قیاس کو دخل نہین ایسے امور مین جو تعبدی ہین اور یہان ورود شرع صرف سبیلین سے نکلنے
وضو کا ہے تو ہم اسی پر مقصور رکھین اور سوائے مخرج معتاد کے دوسری جگہ سے نجاست نکلنے پر وضو واجب نہ کرین۔ اسکا جواب
یہ ہے کہ شرع کا ورود صرف سبیلین و مخرج معتاد پر مقصور نہین بلکہ خون و قے وغیرہ مین بھی شرع وارد ہوئی ہے تو ہم شرع کے مورد ہی سے کہتے ہین
قیاس سے نہین کہتے ہین علاوہ اسکے شرع نے مورد مین علت معقول کردی ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا فی العینی۔ واضح ہو کہ جو

جس چیز کو سواے راہ پاخانہ وپیشاب کے دوسری جگہ سے خارج ہو وہ ہمارے علماے رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وضو توڑتی ہے اور ہمارے علما کا قول اسمین موافق ہے قول حضرات خلفاے اربعہ وباقی عشرہ مبشرہ وابن مسعود وعبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عمر وزید بن ثابت وابو موسیٰ اشعری وابو الدرداء وثوبان رضی اللہ عنہم وکبار صدر تابعین رحمہم اللہ سے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری وحسن واوزاعی و اسحق بن راہویہ کا۔ خطابی رح نے جو علماے شافعیہ مین سے معروف ہین کہا کہ یہی قول اکثر فقہا کا ہے اور کہا کہ خون بہنے والے سے اکثر فقہا کے قول پر وضو ٹوٹ جاتا ہے یہی قوی اور اسی کا اتباع اولی ہے۔ عینی رح نے کہا اور شافعی رح کے نزدیک نہین ٹوٹتا اور یہی امام مالک کا قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے ابن عباس وابن ابی اوفی وجابر وابو ہریرہ سے اور تابعین مین سے ایک جم غفیر مثل سعید بن المسیب سے اور سالم وقاسم اور ربیعہ فقہاے مدینہ وطاؤس ومکحول سے اور فقہا مین سے ابو ثور وداؤد سے مروی ہے اور شافعی رح کے دلائل مین سے ایک تو حدیث ہو مصنف رح نے ذکر فرمائی اور اسکا کتب حدیث مین نشان نہین ہے ہان یہ ہے کہ آپ نے قے کی تو منہ دھو ڈالا تو کہا گیا کہ آپ نماز کا وضو نہین کرتے تو آپ نے فرمایا کہ قے کا وضو یون ہی ہے۔ جواب یہ کہ یہ حدیث غریب ہے اور مشہور کے ساتھ معارض نہین ہو سکتی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ علاوہ اسکے اس سے یہ کہان لازم آیا کہ وضو نہین ٹوٹتا بلکہ اس وقت وضو نہ کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابو ہریرہ رضہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضوء الا من صوت او ریح یعنی وضو مگر آواز یا بو سے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع نواقض وضو کا انحصار صوت وریح مین نہین ہے کیونکہ پاخانہ وپیشاب بھی ناقض ہین تو معلوم ہوا کہ خروج ریح مین شک کرنے کی صورت مین وضو ان دونون وجہون پر واجب ہے چنانچہ عبد اللہ بن زید بن عاصم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص نے شکایت کی جسکو نماز مین تخیل ہوتا تھا کہ وہ کوئی چیز پاتا ہے تو فرمایا لا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا۔ نماز سے نہ پھرے حتیٰ کہ آواز سن لے یا بو پاوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا وجد احدکم فی بطنہ شیئا فاشکل علیہ اخرج منہ شیء ام لا فلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتا او یجد ریحا یعنی جب تم مین کوئی اپنے پیٹ سے کوئی چیز پاوے سو اسپر شبہہ ہو کہ اسمین سے کوئی چیز نکلی یا نہین تو وہ ہرگز مسجد سے نکل نہ جاوے یہانتک کہ آواز سنے یا بو پاوے۔ رواہ مسلم۔ دلیل سوم شافعی رح کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ ذات الرقاع کو نکلے سو فرمایا کہ آج رات مین کون ہماری نگہبانی کریگا تو ایک مرد انصاری اور ایک مرد مہاجری نے جواب دیا کہ ہم پس دونون درہ پر نگہبانی کو گئے وہان مہاجری لیٹ گیا اور انصاری نماز مین کھڑا ہو گیا پھر مشرکون مین سے ایک آیا اور اسنے سوا اس انسان دیکھکر مین تیر مارے جب انصاری کو جان جانے کا خوف ہوا تو اسنے مہاجری کو جگایا جب مہاجری نے خون روان دیکھا تو کہا کہ پہلے کیون نہ جگایا تو کہا کہ مین ایسی سورت پڑھتا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جسکا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کرون تو مین نہ جگاتا یہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہونچی تو آپ نے دونون کو دعا دی۔ تمام حدیث بخاری نے تعلیقا اور ابو داؤد وابن حبان ودارقطنی وبیہقی وغیرہم نے مسندا روایت کی۔ استدلال یہ کہ اسمین وضو واعادہ نماز کا حکم نہین مذکور ہے۔ جواب یہ کہ ذکر نہونے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ وضو نہین ٹوٹتا شاید حکم کیا ہو راوی نے بیان نہ کیا یا نماز تہجد ہو غیر لازم تو ضرورت نہوا زخمی با غسل اس وقت نہ تھا سو لنا قولہ علیہ السلام الوضوء من کل دم سائل۔ ہماری دلیل قول حضرت علیہ السلام کا کہ ہر خون بہنے والے سے وضو ہے۔ ف یعنی واجب ہے کیونکہ کلمہ من یا تو جزو وبعض کا فائدہ دیتا ہے جیسے الاذنان من الراس دونون کان سر سے ہین یعنی سر کا جزو ہین یا ایک کے دوسرے پر متفرع ہونے کا جیسے اسفار من طلوع الشمس طلوع آفتاب سے دن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وضو دم سائل کا جزو یا بعض نہین تو تفریع کا ہوا اور یہ سببیت ہے کیونکہ جس پر متفرع ہو اسکا سبب ہونا ضرور ہے تو معنی حدیث کے یہی ہونگے کہ وضو واجب ہوتا ہے ہر خون سائل سے۔ کما فی شرح تاج الشریعہ یہی حدیث تو اسکو دارقطنی رح نے ضعیف طرق سے روایت کیا اور عینی رح نے کہا کہ حدیث مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور فتح القدیر مین کہا کہ اسکو ابن عدی نے کامل مین دوسرے طرق سے روایت کیا اور کہا کہ مین اسکو نہین جانتا مگر حدیث احمد بن فروخ

اور یہ راوی ایسا ہو کہ اُسکی حدیث سے حجت نہ لیجاوے ولیکن لکھی جاوے کیونکہ لوگوں نے باوجود اسکے ضعف کے اُسکی حدیث کو
اُٹھا لیا ہو انتہی ولیکن ابن ابی حاتم نے کتاب الاصل میں کہا کہ مجھے اسکی حدیث لکھی اور ہمارے نزدیک اسکا مرتبہ صدق ہو انتہی۔ اور
یہی ہمارے واسطے حجت حدیث ام المؤمنین عائشہ رض ہو کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں
ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں سو طاہر نہیں ہوتی آیا میں نماز چھوڑ دوں تو فرمایا کہ نہیں یہ تو رگ ہو اور حیض نہیں ہو تو جب
حیض آوے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ گذر جاوے تو اپنے سے خون دھو ڈال پھر تو وضو کر ہر نماز کے لیے یہانتک کہ پھر وہی وقت آوے
رواہ احمد والترمذی وصححہ اور بخاری کی روایت میں ہو کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے باپ عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز
کے لیے وضو کر یہانتک کہ پھر وہی وقت آوے۔ بعض نے اعتراض کیا کہ یہ قول آخری عروہ ابن الزبیر کا ہوا۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ
ہشام نے اپنے باپ کی روایت ظاہر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے یوں کہا۔ کیونکہ حدیث میں دونوں صیغہ
خطاب تانیث کے ہیں یعنی پھر اے عورت تو وضو کر تو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی عورت سے کہا ہو اور اگر عروہ
اپنی طرف سے کہتے تو یوں کہتے کہ پھر چاہیے کہ وہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کیا کرے دیکھو کہ ترمذی رح نے حدیث کو صحیح کہا
اور یہ جو دارقطنی رح نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے اور نماز پڑھی اور وضو نہ کیا اور جہاں پچھنے دلوائے
تھے اُس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا۔ تو اول تو حدیث ضعیف ہو کچھ معارض حدیث بخاری وغیرہ کے نہیں ہو سکتی دوم اس سے
اسقدر ثبوت ہوا کہ اُسوقت وضو نہ کیا باآنکہ اس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ خون سائل خارج ہونے سے وضو واجب ہوتا ہو
و قولہ علیہ السلام من قاء او رعف فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضا ولیبن علی صلوتہ ما لم یتکلم۔ و دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جس نے قے کی یا نکسیر پھوٹی نماز میں تو وہ پھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کہ کلام نہ کیا ہو۔ ف
ابن ماجہ نے ام المؤمنین صدیقہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من اصابہ قی او رعاف او قلس او مذی فلینصرف
الحدیث یعنی جسکو پہونچی قے یا نکسیر یا قلس یا مذی تو وہ پھر جاوے الخ۔ اقول قلس کے معنی آگے آوینگے اور یہاں مذی کا بھی ذکر ہو جس سے
وضو بالاجماع واجب ہو۔ م۔ اور اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور کہا کہ ابن جریج کے شاگردوں میں سے حفاظ نے مرسل
روایت کیا ہو۔ انتہی۔ اور اس حدیث کے ایک راوی اسمٰعیل بن عیاش میں کلام کیا گیا ولیکن محصل یہ کہ اسمٰعیل نے جو روایت
اہل شام سے کی وہ قوی ہو جیسے یہ حدیث ہو اور جو اہل حجاز سے کی وہ مخلط ہو کمافی التقریب اور ابن عدی نے کہا کہ اسمٰعیل بن عیاش
کبھی تو ابن جریج عن ابن ابی ملیکہ عن عائشہ رض مرفوع متصل روایت کرتا ہو اور کبھی عن ابن جریج عن ابیہ مرسل روایت کرتا ہو اور
جواب یہ کہ ابن عیاش رح ثقہ ہو۔ یحیی بن معین وغیرہ نے اسکی توثیق کی اور یعقوب بن سفیان نے کہا کہ وہ ثقہ عدل ہو اور یزید
بن ہارون نے کہا کہ میں نے اس سے بڑھکر حافظ حدیث نہیں دیکھا پھر کیا ضرر ہو کہ ایک ثقہ نے اس حدیث کو دو اسناد ایک
اسناد مرسل دوم مسند سے روایت کیا اور اگر ہم مان لیں کہ یہ حدیث مطلقاً مرسل ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں کیونکہ مرسل ہمارے وجمہور علماء کے
نزدیک مقبول حجت ہو۔ مع۔ اس حدیث کو بیہقی نے دارقطنی کے طریق سے عن ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
مرسل روایت کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہو۔ پھر بیہقی نے شافعی رح سے نقل کیا کہ بر تقدیر صحت اس حدیث کے معنی یہ کہ وضو سے مراد
خون دھونا ہو نہ وضو شرعی اور جواب دیا گیا کہ وضو سے یہ مراد لینا صحیح نہیں ورنہ جب خون دھونے کے لیے نماز سے پھرے
تو بالاتفاق نماز باطل ہو جاویگی اُسپر بنا کرنا درست نہو گا۔ مع۔ بنا کرنے کے یہ معنی کہ جہاں تک نماز پڑھی ہو اسی پر باقی کو
ملاکر تمام کرے۔ م۔ اور قلس وہ کہ حلق سے خارج ہو اور قے بدون حلق کے۔ اور امام احمد ابوداؤد و ترمذی و نسائی رح نے حسین المعلم
کی حدیث سے ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس وضو کیا۔ معدان نے کہا کہ
پھر میں ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد میں ملا تو میں نے ابوالدرداء رض کی یہ حدیث اُنسے بیان کی تو ثوبان رض نے کہا

کہا اور اللہ رسول نے سچ کہا اور میں نے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو رکھایا تھا۔ ترمذی رح نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ اس باب میں یہ حدیث اصح ہے۔ ابن الجوزی رح نے کہا کہ اثرم رحمہ اللہ تعالی نے کہا کہ میں نے امام احمد سے کہا کہ کیا اس حدیث کی روایت میں اضطراب ہے فرمایا کہ حسین المعلم نے اسکو تجوید کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث بر شرط بخاری ومسلم ہے مع۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خون اور قے وقلس اور مذی ناقض وضو ہیں اور اسکے حدوث کے وقت نماز سے پھر جانا جائز ہے اور پھر وضو کرکے جب تک کلام نہ کیا ہو تب تک نماز اول پر بنا کرنا جائز اور کلام کرنا نماز میں مفسد ہے اور عنقریب امام مصنف اسکو نماز میں حدث ہونے کے باب میں افادہ فرماوینگا۔ پھر اس حدیث سے استدلال کئی وجہ سے ہے۔ اول یہ کہ اسمیں حکم ہے نماز کے اوپر باقی بنا کرنے کا اور بنا کرنا بعد وضو ٹوٹ جانے کے ہے۔ دوم یہ کہ اسمیں حکم وضو کرنے کا ہے اور مطلق حکم واسطے وجوب کے ہے۔ سوم یہ کہ اسمیں نماز سے پھر جانا مباح کیا اور یہ بعد شروع کے جب ہی جائز ہے کہ وضو نہ رہے اور نجاست دھونے کے کام کے واسطے پھر جانا نماز کو باطل کریگا اور بالاتفاق بنا اسپر نہیں جائز ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ اسمیں مذی مذکور ہے جس سے بالاتفاق وضو واجب ہے۔ پھر ہمارے مذہب کی ترجیح کے وجوہ ہیں اول یہ کہ یہی اکثر صحابہ رض کا قول ہے۔ دوم یہ کہ ہماری احادیث تو ایک امر ثابت کرنیوالی ہیں اور دوسروں نے نفی نکالی ہے اور یہ قرار پایا کہ ثابت کرنیوالی دلیل کو نفی پر مقدم رکھا جائیگا تو دلیل مثبت کو قبول میں تقدیم ہوگی۔ سوم ہماری احادیث بہت ہیں اور اصح ہیں اور انکے پاس کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ چہارم یہ ہمارا مذہب ہے اسمیں دین میں احتیاط زائد ہے خصوص عبادت میں۔ مع۔ اگر ہم ان روایات کو بالفرض معارض مان لیں اور فرض کریں کہ ہماری دیگر احادیث سالم معارض بھی نہیں ہیں تو بالاتفاق اب قیاس کی طرف رجوع ہوگا جو مصنف رح نے آگے ذکر کیا۔ متن۔ ولان خروج النجاسة موثر فی زوال الطهارة وهذا القدر فی الاصل معقول۔ اور غیر سبیلین سے نجس نکلنا اسواسطے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا تاثیر کرتا ہے طہارت زائل ہو جانے میں اور یہ سبب تو اصل میں مفہوم ہوتا ہے۔ ف۔ قیاس میں ایک اصل ہے جسپر دوسرے فرع کو قیاس کرتے ہیں اور مدار اسکا کوئی علت وسبب ہو کہ اصل میں ہے وہی فرع میں ہو تاکہ جو حکم اصل میں ہے وہی فرع میں ظاہر ہوجاوے بشرطیکہ کوئی امر مانع نہو اور یہاں اصل وہ قولہ تعالی او جاء احد منکم من الغائط الآیۃ ہے تو وہاں وضو واجب ہونا اس علت سے کہ نجاست پاخانہ وپیشاب سے نکلی پس سمجھ لیا گیا کہ نجاست کا نکلنا طہارت زائل کرنے میں تاثیر کرتا ہے اور مقام پاخانہ یا پیشاب کی خصوصیت نہو جیسے فقط بول وبراز کی خصوصیت نہیں کیونکہ حیض ونفاس سے بھی طہارت زائل ہوتی ہے اسی طرح نجاست خواہ سبیلین سے نکلے یا اور کہیں سے نکلے برابر ہے کیونکہ مدار تو نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت کا ہے تو نجاست جب سوائے سبیلین کے مثلاً ناک وغیرہ سے نکلی تو اس سے بھی زوال طہارت ہوا۔ والاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر معقول۔ اور طہارت کرنے میں خالی چاروں اعضاء وضو پر اقتصار کرنا عقل سے باہر ہے۔ ف۔ یعنی خروج نجاست سے زوال طہارت تو معقول لیکن طہارت کرنے میں صرف وضو کے چار اعضاء پر اقتصار کرنا عقل سے معلوم نہیں بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے کہ طہارت ہو جانے میں موضع خروج نجاست کے سوائے تمام بدن سے صرف چار اعضاء کے دھونے پر کفایت کیا گیا پس یہاں اصل میں دو امر ہیں ایک عقلی معلوم کہ خروج نجاست سبب زوال طہارت ہے اور دوسرا جسمیں عقل کو دخل نہیں کہ چار اعضاء پر اقتصار کرو۔ لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول۔ لیکن امر دوم بھی متعدی ہوگا بوجہ ضرورت تعدی امر اول کے۔ ف۔ یعنی اصل کا امر اول جب متعدی ہوا فرع میں تو اول کے ساتھ جو طہارت جسطرح واجب تھی وہ بھی بالضرور فرع میں متعدی ہوگی۔ توضیح یہ کہ جب مانند اصل یعنی سبیلین کے فرع یعنی غیر سبیلین میں نجاست نکلنے سے زوال طہارت کا حکم ہوا تو پھر طہارت کرنے میں جو اعضاء وضو پر اقتصار ہے وہ بھی غیر سبیلین کی صورت میں متعدی ہوا۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہاں تو دعوی صرف ہمارا اسی قدر تھا کہ جیسے سبیلین سے نجاست نکلنا طہارت زائل کرتا ہے اسی طرح غیر سبیلین سے تو صرف استدلال بھی کافی تھا کہ خروج نجاست علت زوال طہارت ہے تو غیر سبیلین سے مانند

سبیلین سے کے موجب زوال طہارت ہوگی کیونکہ کسی مقام کی خصوصیت کو دخل نہیں ہے۔ تو جب طہارت زائل ہو گئی تو وقت نماز کے وہ خود
طہارت کریگا اور وہ وضوء ہے جسمیں چار اعضاء پر اقتصار ہے۔ ہذا حاصل کلامہ۔ ولیکن فاضل اسعداد رح نے اعتراض کیا کہ ایک جگہ سے
نجاست نکلنے پر اگر اسی جگہ کی طہارت گئی تو معقول ہے ولیکن وضوء واجب نہیں اور اگر سب بدن کی طہارت گئی تو عقل میں نہیں آتا پس
مصنف کا اسکو معقول کہنا صحیح نہیں ہے اور جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ امام مصنف کے اور نیز شیخ ابن الہمام کے قول میں طہارت سے
حسی وعقلی نہیں جیسے فاضل اسعاد نے غلطی کھائی بلکہ مراد شرعی طہارت ہے پس اصل سبیلین سے خروج نجاست پر اللہ تعالیٰ نے
شرعی طہارت لازم کی تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت زائل ہو گئی تھی ولیکن طہارت بدن میں صرف اعضاء وضوء پر اقتصار کرنا غیر معقول کہ
لہذا اسمیں کوئی قیاس دخل نہیں کر سکتا اور تحقیق یہ کہ امام شافعی رح کی دلیل قیاسی یہ تھی کہ سوائے موضع نجاست کے اعضاء وضوء
دھونا ایک امر تعبدی ہے تو اسکے واسطے جہاں کی نجاست نکلنے پر یہ امر تعبدی رکھا گیا یعنی سبیلین کی نجاست نکلنا تو اسی تک اقتصار
رہے امام مصنف رح نے اسکے جواب میں کہا کہ طہارت کا زوال بوجہ خروج نجاست کے بلاشبہ معقول ہے کیونکہ اسی پر طہارت شرعی
کا حکم فرمایا جیکا خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت نہ رہے پھر طہارت میں اقتصار وضوء پر البتہ غیر معقول ہے ولیکن جبکہ
خروج نجاست کی علت سے غیر سبیلین میں بھی زوال طہارت کا حکم ہوا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتصار بھی متعدی ہوا
الحاصل امام شافعی رح کے طور پر خروج نجاست سبیلین سے تطہیر غیر سبیلین امر تعبدی خارج قیاس ہے اور ہمارے نزدیک خروج
نجاست سبیلین سے تطہیر لازم آنا تو معقول قیاسی ہے ولیکن صرف چاروں اعضاء وضوء پر اقتصار کرنا قیاسی نہیں ہے۔ چونکہ معقول
قیاسی علت سے بحکم شرع ہم نے غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے خروج نجاست پر تطہیر لازم ہونا معلوم کیا تو معقول قیاسی کے ساتھ
جو تطہیر کا طریقہ غیر قیاسی تھا وہ بھی متعدی ہوا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ قیاس کی بحث تو اصول فقہ میں ہے لیکن بیان ضروری
توضیح یہ کہ آیت وحدیث تو مثبت یعنی حکم ثابت کرنے والی ہیں اور قیاس ہمارا مثبت نہیں بلکہ مظہر ہے یعنی آیت یا حدیث کا حکم جن جن
چیزوں کو شامل ہے وہ بعض تو مذکور ہیں خواہ آیت میں یا حدیث میں اور بعض مذکور نہیں تو اللہ تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا کہ عقلی قیاس سے
سمجھیں کہ یہ حکم کس غیر مذکور کو شامل ہے یا یہ غیر مذکور کس حکم میں داخل ہے پس بذریعہ قیاس کے اجتہاد کر کے جو معلوم کیا اسپر ثواب
دیا تو قیاس صرف ظاہر کرنے والا ہوا اور معتبر قیاس مجتہد کا ہے پس قیاس میں ایک اصل ہے وہ کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور ہے
جیسے یہاں آیہ میں سبیلین مذکور ہیں۔ دوم فرع ہے کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور نہیں جیسے یہاں سوائے سبیلین کے تو اب
جنے پوچھا کہ غیر سبیلین سے اگر نجاست نکلے تو کیا وضوء کرنا واجب ہوتا ہے یا نہیں تو عالم مجتہد نے دیکھا کہ یہ تو آیت میں مذکور نہیں ہے
مگر سبیلین مذکور ہیں تو اسنے قیاس کرنا چاہا جس سے ظاہر ہو کہ آیت کا حکم اسکو شامل ہے یا نہیں۔ اور قیاس کی شرط اول یہ ہے کہ جس
اصل پر فرع کو قیاس کرنا چاہتے ہو وہ کسی دوسرے نص سے مخصوص الحکم نہو یعنی یہ منصوص نہو کہ یہ حکم فقط اسی اصل کے لیے مخصوص ہے
مثلاً خزیمہ رضی اللہ عنہ کی اکیلی گواہی پر فیصلہ کیا حالانکہ دو گواہ ضرور ہیں تو اسپر قیاس کر کے اور کسی کی اکیلی گواہی پر فیصلہ اسوجہ سے
نہیں ہو سکتا کہ یہ حکم حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے واسطے مخصوص ثابت ہوا ہے تو اب دوسرے کو اسپر قیاس کرنا نہیں جائز ہے۔ شرط دوم
یہ کہ اصل مذکور قیاس سے معدول نہو۔ جیسے رمضان میں بھولے سے کھانا کیونکہ روزہ نہیں ٹوٹیگا حالانکہ قیاس چاہتا ہے کہ ٹوٹ جاتا
جیسے نماز میں بھولے سے کلام کرنے میں نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ شرط سوم یہ کہ فرع جسکے حکم کے لیے قیاس ہے اسمیں کوئی نص صریح نہو ورنہ
نص موجود ہو تو قیاس باطل ہے جیسے یہی بھولے سے روزہ میں کھانا پینا کیونکہ منصوص ہے کہ روزہ نہ ٹوٹیگا تو اب قیاس کرنا باطل ہے
شرط چہارم یہ کہ جس علت کی وجہ سے اصل میں حکم ہے وہ سمجھ میں آوے اور اس بارہ میں اسکی نظیر اسکے فرع ہو اور حکم بھی متعدی ہو
اور یہ امر مجتہد کی شان ہے کہ علم کی جہت دریافت کرے اور فرع کو اسکی نظیر اور حکم کا متعدی ہونا جانے۔ اب ہمارے مسئلہ میں کہ
غیر سبیلین سے خروج نجاست سے وضوء ہوگا یا نہیں۔ اسکا قیاس امام شافعی رح کے نزدیک سبیلین پر درست نہیں تو غیر سبیلین کا حکم

وہ ہوا کیونکہ جس جگہ سے نجاست نکلے اُس جگہ کا دھونا تو معقول ہے یعنی عقل میں آتا ہے اور غیر جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے جیسے خروج نجاست سبیلین سے اعضاء وضوء کا دھونا واجب ہے تو یہ عقل سے باہر ہے اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ حق عزوجل حکیم علیم نے یہ حکم برحق دیا تو یہ امر تعبدی ہے اور سبب اسکا عقل سے باہر ہے۔ اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت لازم آنا یعنی شرعاً طہارت لازم آنا ہمنے سمجھ لیا اگرچہ حسّی کہ اسکی ہمکو معلوم نہو مگر یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر غائط سے آوے تو اُسکی طہارت جاتی رہے اور اسپر طہارت کرنا واجب ہے لقولہ تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط الآیہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہے ورنہ شرع کیوں طہارت کا حکم فرماتی اور وہ طہارت وضوء ہے تو اب یہ اصل دو معنی کو شامل ہے ایک معنی معقول ہیں اور دوسرے معنی غیر معلوم ہیں یعنی معقول یہ کہ خروج نجاست سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایکجگہ تو مخرج ہے جہاں سے نجاست نکلتی ہے جیسے سبیل پیخانہ و سبیل پیشاب کیونکہ یہ جگہ تو پہلے طاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہو گئی دوسری جگہ باقی تمام بدن ہے کیونکہ حدث ہو کر طہارت جاتی ہے اور جب متوضی کو حدث ہوا تو طہارت زائل ہو کر دوسری نماز کے لیے اسپر طہارت واجب ہوئی اور حدث ایسے معنی ہیں کہ اسکے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تاکہ کہا جاوے کہ اسکا موضع فلان موصوف بحدث ہے اور دیگر موضع نہیں تو جب حدث ہوا تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی کی صفت ہو گئی پس یہ معنی تو معقول و مفہوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر مفہوم یہ کہ حدث کی صفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے طہارت میں صرف چار اعضاء وضوء کا حکم فرمایا تو یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کہ چار اعضاء دھونے سے تمام بدن کا حدث کیونکر زائل ہوا لیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جانا کہ طہارت زائل ہوئی خواہ بوجہ اسکے کہ حدث کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں یا اسلیے کہ اللہ تعالیٰ نے غائط کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہے تو ہمنے جانا کہ غائط سے طہارت زائل ہو کر حدث ہوا اسی طرح ہم نے جانا کہ انہیں اعضاء وضوء کا دھونا اس حدث کا زوال ہے۔ الحاصل اصل غائط میں یہ دو معنی ایک مفہوم اور دوم غیر مفہوم ہیں اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرتا ہے تو ہمارے علماء نے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے خارج ہوا حدث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط۔ اور یہ نص ہے جس سے حدث کی علت نجاست مفہوم ہے کیونکہ حکم متعلق بدین وصف ہے کیونکہ اسکی جنس میں یہی علت ہے یعنی خون حیض جسکے نکلنے سے طہارت جاتی ہے لقولہ تعالیٰ یسألونک عن المحیض قل ہو اذی الآیہ۔ تو اذی یہ علت منصوص ہے بمعنی پلیدی۔ تو غائط میں بھی نقض طہارت بوجہ خروج پلیدی ہے پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین میں بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم اول کو اسکی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹی اور حدث طاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت میں چار اعضاء وضوء پر اقتصار ہے کیونکہ اگر یہ متعدی نہو تو حکم نص متغیر ہو جاوے جس سے قیاس فاسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا م وعنایہ۔ پھر جب امام مصنف رح کی دلیل قیاس وغیرہ سے ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہے تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست کا صرف خروج معتبر ہے یعنی خروج ہوا اور وضوء ٹوٹا پھر غیر سبیلین میں کیوں خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی مقرر کیا گیا چنانچہ اصل مسئلہ متن میں مذکور ہوا کہ خون و پیپ لہو بدن سے خروج کر کے بہ جاویں ایسے موضع کی طرف کہ اسکو حکم تطہیر دیا گیا ہے تو اصل سے زیادہ فرع میں یہ شرط سیلان کی کیوں لگائی یہ کیا فرق ہے تو امام مصنف رح نے جواب دیا بقولہ۔ غیر ان الخروج انما یتحقق بالسیلان الی موضع یلحقہ حکم التطہیر وبمل الفم فی القئ۔ یعنی معتبر تو اصل و فرع دونوں میں صرف خروج ہے بات اتنی ہے کہ خون و پیپ لہو میں خروج جب ہی متحقق ہوگا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے وضوء یا غسل میں پاک کرنے کا حکم لاحق ہوا ہے اور قے میں جب ہی کہ منہ بھر ہو۔ ف سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم ہوا ہے موافق اصل ہے تاکہ آنکھ کے اندر سیلان سے احتراز ہو جسکا دھونا بالکل واجب نہیں ہے کیونکہ وہاں وضوء نہ ٹوٹیگا

باوجودیکہ خروج ہوا، سو جہت یہ کہ غیر سبیلین میں خروج ایسے موضع کی طرف تھا جسکو غسل میں پاک کرنے کا حکم ہے تو فرج میں بھی
یہی ہے حتی کہ اگر مقعد کا خون دھار سے نکل گیا اور ہاتھ پر نہ لگا تو بھی خروج ایسے موضع کی طرف ہو گیا پس سیلان ہونا
اور ایسے موضع کی طرف جسکا حکم تطہیر ہے دونوں موافق اصل کے خروج متحقق ہونے کے لیے ہیں - لان بزوال القشرۃ
تظہر النجاسۃ فی محلہا فتکون بادیۃ لا خارجۃ - کیونکہ کھال پوست اتر جانے سے نجاست کا خروج نہیں بلکہ اپنے محل میں
ظہور ہوگا تو وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلاوے گی نہ خارج ہونے والی - ف - کیونکہ خروج تو باطن سے ظاہر کیطرف
انتقال ہے اور خون جب تک اپنی جگہ میں ہے شرع نے اسکو نجاست کا حکم نہ دیا ورنہ کوئی طہارت پر نہ ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ آخر نے
سے وہ خون جو انجام کو بہنے سے نجس ہوتا ابھی صرف اپنی جگہ میں کھل گیا ہے تو بادیہ ہوا خارجہ نہیں ہوا - اگر وہم ہو کہ نجاست
جب مقعد پر ظاہر ہو تو اسکو بھی بادیہ کہو حالانکہ وضو ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا - بخلاف السبیلین لان ذالک الموضع لیس
بموضع النجاسۃ فیستدل بالظہور علی الانتقال والخروج - برخلاف دونوں راہوں پیخانہ وپیشاب کے اس لیے
کہ یہ جگہ کچھ نجاست رہنے کا ٹھکانا نہیں ہے تو وہاں نجاست ظاہر ہونے سے سمجھا گیا کہ وہ اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج
ہوئی ہے - ف - پس معلوم ہوا کہ معتبر درحقیقت خروج ہے اور خروج کا متحقق ہونا سبیلین میں اسطرح کہ نجاست اپنے ٹھکانے
سے منتقل ہو کر راہ پیخانہ یا راہ پیشاب کے منہ پر آجاوے حتی کہ ناپیزہ کی ڈنڈی تک قطرہ ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور
سوائے سبیلین کے خالی ظہور نجاست سے یہ نہیں متحقق ہو سکتا کہ اپنی جگہ سے منتقل ہوئی کیونکہ ہر کھال کے نیچے خون
ہے تو کھال کی آڑ ہٹ جانے سے صرف نظر آیا اگر جگہ سے منتقل ہوتا تو جب ہی معلوم ہو کہ بہے اور صدر الشریعہ اصغر رح نے
افادہ کیا کہ بہنے سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ خون نجس ہے کیونکہ نجس فقط وہی خون ہے کہ بہنے والا ہو حتی کہ جگر یعنی کلیجی جگہ خون
بستہ ہے منصوص مباح ہے بالجملہ خون ذبیح میں تو خروج کا تحقق بسیلان ہے اور قے میں خروج ہونے کے لیے صرف منہ بھر ڈالنا تھا
تو اسکی دلیل بیان فرمائی - بقولہ - وملؤ الفم ان یکون بحال لا یمکن ضبطہ الا بتکلف لانہ یخرج ظاہرا فاعتبر خارجا
یعنی چونکہ قے بھر منہ یہ ہے کہ ایسے حال پر ہو کہ جسکا روک لینا بدون تکلف کے ناممکن ہے تو اسی قدر ہونا اسکا خروج ہے کیونکہ ظاہر
وہ منہ سے خارج ہوگی تو خارج ہی اعتبار کی گئی - ف - فائدہ اس اعتبار کا یہ کہ اگر ایک شخص غلیظ جبیت کی قے اسقدر آمدہ کی
جسکو اسنے بہت کلفت سے روکا اور پھر نکل گیا تو اسکا وضو ٹوٹ گیا کیونکہ یہ خروج کے حکم میں ہے کیونکہ قے کا خروج یہی کہ منہ بھر
ہو - م - پھر منہ بھر کسقدر ہوتی ہے اسمیں اقوال ہیں - اصح یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا ہے الفتح - یہی صحیح ہے محیط السرخسی - اگر
کہا جاوے کہ قے جب نجس ہو تو جب ہی وہ منتقل ہو کر منہ کے اندر آئی تو روان ہو کر ایسے موضع کی طرف آگئی جس کو غسل میں
پاک کرنے کا حکم واجب ہے کیونکہ کلی کرنا واجب ہے تو منہ میں قے آنا خواہ تھوڑی ہو یا بہت ہو ظاہر خارج ہوگی تو منہ بھر کی قید
اور اسکا خارج اعتبار کرنا کیا معنی میں جواب یہ کہ اندر منہ کے دو شبہہ ہیں ایک شبہہ میں وہ شرعا باطن شمار ہوا چنانچہ روزہ دار
اپنا تھوک نگل جاوے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور وضو میں چہرہ کا اندر منہ دھونا فرض نہیں ہے اور دوسرے شبہہ میں وہ خارج
اعتبار ہوا چنانچہ روزہ دار منہ میں کلی کا پانی پیجاوے تو روزہ نہیں ٹوٹتا تو جیسے اسکے دونوں شبہہ کا لحاظ رکھا پس کہا کہ تھوڑی
قے جسکو بلا کلفت ومشقت روک سکے تو ناقض وضو نہیں بلحاظ بطن دہن اور اگر منہ بھر یعنی اتنی قے ہو کہ بلا کلفت نہ روک سکے
تو ناقض ہے بلحاظ ظہور دہن - ع - اور حق یہ کہ قے کی صورت میں دہن کو داخل اعتبار کیا گیا ولیکن قلیل تابع ریق وخفیف النجاست
ہے اور منہ بھر قے کو جبکہ بدون کلفت نہیں روک سکتا تو یہ قے بمنزلہ خارج ہے - اور آویگا کہ نجاست قے خفیف ہے یا غلیظ ہے - م -
وقال زفر رح قلیل القی وکثیرہ سواء - اور زفر رح نے کہا کہ تھوڑی قے اور بہت قے دونوں برابر ہیں - ف - دونوں
سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور یہ قیاس ظاہر ہے کیونکہ جب دلیل سے معلوم ہوا کہ جو چیز غیر سبیلین سے نکلے وہ بھی حدث ہے تو

واجب ہو اگرچہ اسمیں بھی قلیل وکثیر برابر ہو ع۔ میں کہتا ہوں کہ کسی کا نکلنا حدث ہے اور ظاہر یہ کہ قے قلیل نجس نہیں کیونکہ حدث
نہیں مگر زفر رح کے نزدیک بخلاف سبیلین کے کہ جو کچھ نکلے نجاست غلیظ ہے م۔ **وکذا لا یشترط السیلان اعتبارا بالمخرج**
المعتاد ولاطلاق قولہ علیہ السلام القلس حدث۔ اور یوں ہی زفر رح خون وغیرہ میں سیلان کی شرط نہیں کرتے
بدلیل قیاس بمخرج معتاد یعنی بقیاس سبیلین جنمیں قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہیں و بدلیل اطلاق قولہ علیہ السلام کہ قلس
حدث ہے۔ ف۔ یعنی قلس کو علی الاطلاق حدث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہیں ہے۔ یہی قول سفیان ثوری وحسن ومجاہد رح
کا ہے۔ کہا گیا کہ قلس وہ کہ بھر منھ ہو اور قے جو کم ہو اور کہا گیا کہ برعکس اسکے قے بھر منھ اور قلس کم اور اسی پر دلالت کرتا ہے
قول امام محمد فان قلس اقل من ملء الفم۔ اور حضرت مجاہد وطاوس نے فرمایا کہ لا وضوء فی القلس حتی یکون القی۔ یعنی
قلس میں وضو نہیں یہانتک کہ قے ہو کما ذکرہ النسائی۔ اور شیخ الاسلام خواہرزادہ نے فرمایا کہ قلس وہ ہے جو متلی کے وقت
معدہ سے خارج ہو اور قے وہ کہ سکون نفس کے ساتھ ہو۔ اور مغرب اللغۃ میں ہے کہ قلس وہ کہ حلق سے منھ بھر یا کم نکلے
اور وہ قے نہیں پھر اگر عود کرے تو قے ہے۔ پھر اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کیا اور اسمیں سوار بن مصعب راوی
متروک ہے ع۔ یہ حدیث ضعیف ہے اور کچھ اس حدیث کی ضرورت نہیں بلکہ اسمعیل بن عیاش کی حدیث جو ہماری
دلیل میں گذری وہ کافی ہے کیونکہ اسمیں بھی قے مطلق ہے کثیر وقلیل کی قید نہیں تو اس سے استدلال ہو سکتا ہے کہ بوجہ
اطلاق کے قلیل قے بھی ناقض ہے جیسے قلیل مذی ناقض ہے م ف۔ **ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی القطرۃ والقطرتین**
من الدم وضوء الا ان یکون سائلا۔ اور ہماری دلیل ایک تو یہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ میں وضو
نہیں یعنی واجب نہیں مگر یہ کہ وہ خون سائل ہو۔ ف۔ اسکو دارقطنی رح نے ابوہریرہ رض سے مرفوع دو طریق سے روایت
کیا اور وہ دونوں ضعیف ہیں اور مراد قطرہ و دو قطرہ سے قلیل ہے جو بہنے والا نہو تو استثناء سائل کا استثناء منقطع ہے کیونکہ حقیقی
تقاطر تو بعد سیلان کے ہوگا پس مراد قطرہ سے قلت ہے ورنہ حقیقی قطرہ اگر پایا جاوے تو بالاتفاق نقض کریگا تو قطرہ و دو قطرہ
بمعنی قلیل اور تین قطرہ کثیر یعنی سائل ہیں م نع۔ **وقول علی رض حین عد الاحداث جملۃ او دسعۃ تملأ الفم۔** اور دوم
قول علی رض جبکہ آنحضرت نے جملہ حدث شمار کیے انمیں کہا او دسعۃ کہ منھ کو بھر لے۔ ف۔ ابن الاثیر رح نے نہایہ میں کہا کہ
دسع بمعنی دفع اور کہا کہ اسی لغت پر ہے حدیث علی رضی اللہ عنہ پھر موجب وضوء ذکر کرکے کہا او دسعۃ تملأ الفم۔ مراد اسکی
قے ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اثر غریب ہے۔ زیلعی۔ م ف۔ ولیکن بیہقی رح نے خلافیات میں ابوہریرہ رض سے روایت کی
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضوء سات چیزوں سے۔ پیشاب ٹپکنے سے اور بہنے والے
خون سے اور قے سے اور دسعہ سے جو منھ بھر ہو اور مضطجع کی نیند سے اور مرد کی نماز میں قہقہہ سے اور خون نکلنے سے بیہقی
نے کہا کہ ضعیف ہے کیونکہ اسمیں سہل بن عفان اور جارود بن یزید دونوں راوی ضعیف ہیں ع ف۔ ابن الہمام نے بعد ذکر
دلائل شافعی وزفر وابوحنیفہ رح کے کہا کہ ان سب میں سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش وحدیث اسمعیل بن
عیاش وحدیث ابی الدرداء یہ تینوں حجت حاصل ہوئیں کہ انکے معارض کوئی حدیث نہیں ہے اور اگر ہم بطور تنزل کے یہ
مان لیں کہ انکی صحت وقوت وصراحت کے باوجود اخبار شافعی وغیرہ معارض ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ تعارض کی صورت میں اصل
یہ کہ اول توفیق دیجاوے جب وہ ناممکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے یہاں توفیق دیدی کہ جو شافعی رح نے خون
وقے میں وضو نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون سائل نہ تھا اور قے قلیل تھی اور جو زفر رح نے وضو واجب ہونیکی روایت
کی مراد یہ کہ وہ قے کثیر و خون سائل میں ہے جیسے ہماری احادیث میں تو سب میں توفیق ہوگئی لہذا مصنف رح نے بر تقدیر
تنزل ومعارضہ تسلیم کرنے کے فرمایا۔ **واذا تعارضت الاخبار یحمل مارواہ الشافعی علی القلیل ومارواہ زفر علی الکثیر**

اور جب اخبار باہم معارض ہوئے یعنی ہم نے معارض مان لیا تو اب توفیق دینے کے واسطے محمول کیے جاوین وہ جو شافعی نے
روایت کیے ہین قلیل پر یعنی قے قلیل وخون غیر سائل مین وضو نہ کیا اور جو زفر رح نے روایت کیے وہ کثیر پر۔ یعنی کثیر ذی مین وضو
واجب کیا ہے۔ ف یہی جواب زفر رح کے استدلال کا ہے کہ اخبار متعارض ہین تو عدم نقض کے اخبار سے مراد قلیل ہے اور
نقض کے اخبار سے مراد کثیر ہے تاکہ دونون مین توفیق ہو جاوے ورنہ بعض اخبار کا بالکل چھوڑنا لازم آویگا اور یہ جائز نہیں جبتک
باہم تطبیق کرنا ممکن ہو۔ رہا زفر رح کا قیاس کہ غیر سبیلین کے حدث مین قلیل وکثیر بھی مانند سبیلین کے پیخانہ و پیشاب کے
قلیل وکثیر کے برابر ہے تو جواب اسکا سبیلین وغیر سبیلین مین فرق ہے۔ والفرق بین المسلکین ما قدمناہ۔ اور یہ فرق جو
مسلک معتاد وغیر معتاد دونون مین ہے وہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ ف بقولہ غیر ان الخروج انما یتحقق الخ۔ یعنی غیر سبیلین
مین خروج نجاست جبھی ہوگا کہ خون وغیرہ مین سیلان ہو اور قے مین منہ بھر ہو بخلاف مسلک معتاد یعنی سبیلین کے کہ وہان
انتقال وسیلان کے بعد مخرج کے منہ پر نجاست ظاہر ہوئی تو یہ ظاہر قلیل ہوئی مگر کثیر بھی کیونکہ سیلان ہو کر نکلی ہے۔ الحاصل
متوضی کے بدن سے خروج دو طرح ایک راہ سبیلین سے دوم راہ غیر سبیلین سے اور جو چیز خارج ہو وہ بھی دو قسم کی ایک
نجس دوم خود پاک۔ خواہ وہ عادت پر ہون یا خلاف عادت ہون پس سبیلین سے جو نجس نکلے یعنی ظاہر ہو خواہ قلیل ہو
یا کثیر ہو خواہ عادت پر ہو جیسے بول وبراز یا غیر عادت ہو جیسے خون وہ ناقض وضو ہے اور اگر سبیلین سے پاک چیز نکلے پس
اگر کیڑا یا پتھری ہو تو ناقض ہے کما صرح بہ قاضیخان اور مصنف رح بھی اشارہ فرماوینگے اور اگر ریح ہو تو مقعد سے اسکا نکلنا ناقض ہے اور مثانہ
وفرج سے ناقض نہین ہے۔ اور ما سوائے سبیلین کے تو وہان سے کیڑا یا پتھری و گوشت کا ٹکڑا وغیرہ پاک کا نکلنا ناقض نہین اور نجس کا
نکلنا ناقض ہے اور قے مین منہ بھر ہونا ہی خروج ہے فافہم۔ ولو قاء متفرقا بحیث لو جمع یملأ الفم۔ اور اگر متوضی نے کئی بار بار
منہ بھر سے کم قے کی جو کہ ایسی حالت پر ہے کہ اگر جمع کر دیجاوے تو منہ بھر دے۔ ف تو ہر بار کی قے ناقض وضو نہین لیکن جمع
کرکے ناقض ہے تو کیا جمع کیجاویگی یا نہین تو جواب یہ کہ صاحبین رح کے نزدیک اختلاف ہے۔ فعند ابی یوسف رح یعتبر اتحاد المجلس
پس امام ابو یوسف رح کے نزدیک مجلس کا متحد ہونا معتبر ہے۔ ف حتی کہ اگر ایک جلسہ مین متفرق قے کی ہو خواہ متلی ایک ہو
یا نہو تو جمع کیجاوے۔ وعند محمد رح یعتبر اتحاد السبب وہو الغثیان۔ اور امام محمد رح کے نزدیک سبب کا متحد ہونا
معتبر ہے اور سبب اسکا متلی ہے۔ ف پس اگر ہر بار کی قے کا سبب یعنی متلی متحد ہو چاہے ایک مجلس مین ہو یا کئی مجلس مین ہو
وضو ٹوٹ جائیگا کافی مین ہے کہ یہی اصح ہے اور واضح ہو کہ بیان چار صورتین ہین دو مذکور ہوئین اور تیسری صورت یہ کہ مجلس
وسبب دونون متحد ہین تو بالاتفاق جمع کرنا لازم اور وضو ٹوٹ جائیگا اور چوتھی صورت یہ کہ مجلس متحد نہین اور سبب بھی متحد نہین
تو بالاتفاق جمع لازم نہین اور وضو نہین ٹوٹیگا۔ ع۔ ثم ما لا یکون حدثا لا یکون نجسا۔ پھر جو چیز کہ حدث نہو یعنی ایسکے سبب سے
حدث کا حکم نہو تو وہ چیز نجس نہوگی۔ یروی ذلک عن ابی یوسف۔ یہ حکم امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ ف
یہ مسئلہ وقایہ الروایۃ کے متن مین داخل ہے پس قے قلیل اور خون جو سائل نہو اور مانند اسکے جو چیز ایسی بدن انسان سے خارج
ہو کہ جس سے وضو نہ ٹوٹے وہ حکماً نجس بھی نہین ہے اور معنی یہ ہین کہ خون جو کہ زخم سے بہے ولیکن ایسے موضع کی طرف سیلان
نہو جسکے دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو وہ قول اظہر کے موافق پاک ہے اور یہ قول ابو یوسف ہے اور اسی کو کرخی رح نے لیا ہے اور یون ہی
ہر وہ چیز جو وضو نہ توڑے مانند قلیل قے وغیرہ کے سوائے خون استحاضہ کے پاک ہے اور ابو عبد اللہ قلانسی و محمد بن سلمہ
و ابو نصر و ابو القاسم و ابو اللیث اسی پر فتوی دیتے تھے۔ ع۔ وہو الصحیح لانہ لیس بنجس حکما حیث لم تنتقض الطہارۃ
اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ حکم شرع کی راہ سے بالکل نجس نہین کیونکہ اُس سے طہارت نہین ٹوٹی۔ ف کیونکہ اگر اسکی
نجاست کا حکم ہو تو لازم آوے کہ اُس سے حدث ہو کیونکہ ما سوائے سبیلین کا قیاس سبیلین پر ہے اور سبیلین سے ہر خارج کا

ناقض ہونا بوجہ نجاست کے ہی تو غیر سبیلین مین جو نجس ہو وہ ناقض ہوگی ولیکن دلیل سے معلوم ہوا کہ مثلاً قلیل اگر ناقض نہین تو بالضرور وہ نجس بھی نہین ہی۔ اعتراض کیا گیا کہ استحاضہ کا خون وزخم کا خون جو ہر دم جاری رہتا ہی تو وضو اُس سے نہین ٹوٹتا جب تک کہ نماز ادا کرے تو لازم آتا ہی کہ یہ بھی نجس نہو۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ وہ حدث ہی لیکن بوجہ معذوری کے اُسکا اثر ظاہر نہین ہوتا یہانتک کہ وقت نکل جاوے اور ہو الصحیح کہنے مین امام محمد کے قول سے احتراز ہی کہ وہ نجس ہی اور شیخ ابوبکر اسکاف وابو جعفر ہندوانی از راہ احتیاط اسی پر فتوی دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہی حتی کہ اگر قرحہ وجیچک والون کے کپڑون مین پیپ یا رطوبت جذب ہوگئی بدون اسلئے کہ اپنی جگہ سے بہی ہو تو چاہیے درم سے زائد ہو جاوے اور بار بار بھر جاوے وہ مانع نماز نہین ہی اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتوی ہی ع۔ اور اگر اُسکو روئی سے لیکر پانی مین ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا ع۔ وہذا اذا قاء مرۃ۔ اور یہ حکم قی کا جو مذکور ہوا اُسوقت ہی کہ جب اُسنے قے کیا ہو تلخ یعنی صفراء یا پت۔ او طعاما۔ یا طعام یعنی کھانا۔ او ماء۔ یا پانی۔ ف۔ یعنی جب یہ منہ بھر ہو تو ناقض وضو ہی اور فتاوی مین ہی کہ اگر پانی پیکر صاف پانی قے کر دیا وضو ٹوٹ گیا۔ فان قاء بلغما فغیر ناقض عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف ناقض اذا قاء ملاء الفم۔ پھر اگر متوضی نے بلغم قے کیا تو وہ امام ابو حنیفہ وامام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہین یعنی اگرچہ منہ بھر ہو اور امام ابو یوسف نے کہا کہ توڑنے والا ہی جبکہ اُسنے منہ بھر قے کیا ہو۔ ف۔ بلغم کبھی دماغ سے حلق کی راہ اُتر آتا اور قے ہو جاتا ہی اور کبھی معدہ سے چڑھتا قے ہوتا ہی۔ تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ والخلاف فی المرتقی من الجوف اما النازل من الراس فغیر ناقض بالاتفاق لان الراس لیس بموضع النجاسۃ۔ یہ اختلاف اُس بلغم مین ہی جو کہ جوف معدہ سے چڑھکر قے ہوا ہو اور رہا وہ کہ سر سے اُترکر قے ہوا تو وہ تینون امامون کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہین (کیونکہ نجس نہین) اسلیے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام نہین ہی۔ ف۔ جوف معدہ البتہ محل نجاست ہی تو اُس سے جو بلغم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس ہوا یا نہین۔ لابی یوسف انہ نجس بالمجاورۃ۔ تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے چڑھنے والا بلغم بوجہ اتصال نجاست کے نجس ہو گیا ہی۔ ف۔ یعنی بلغم اگرچہ خود نجس نہین لیکن جوف موضع نجاست مین مجاور ہونے سے نجس ہوکر ناقض ہی۔ ولہما انہ لزج لاتتخللہ النجاسۃ۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ بلغم ایک لزج چیز ہی یعنی لسدار ہی تو اسکے اندر نجاست پیوست نہوگی۔ ف۔ بس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے۔ وما یتصل بہ قلیل والقلیل فی القی غیر ناقض۔ اور جو نجاست اسکے ساتھ لگی ہی وہ قلیل ہی اور قے مین قلیل کچھ ناقض وضو نہین ہی۔ ف۔ کیونکہ قلیل کو سیلان نہین اور غیر سبیلین مین سیلان ہی خروج ہی تو خروج ہی نہ پایا گیا۔ طحاوی رح کا میلان اُس مسئلہ مین ابو یوسف کے قول کی طرف تھا حتی کہ طحاوی مکروہ جانتے کہ آدمی بلغم کو چادر کے کونہ سے لیکر اُس چادر سے نماز پڑھے۔ کذا فی الفوائد الظہیریہ۔ اور جامع محبوبی مین ہی کہ اِس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہی اور ان دونون کے نزدیک نہین ہی مع۔ ولو قاء دما وہو علق یعتبر فیہ ملاء الفم لانہ سوداء محترقۃ۔ اور اگر متوضی نے ایسا خون قے کیا ہو کہ تھکا بندھا ہوا ہی تو نقض مین معتبر یہ کہ وہ منہ بھر ہو اسلیے کہ وہ جلا ہوا سوداء ہی۔ ف۔ یعنی خون نہین ہی اور سوداء محترقہ کا خروج معدہ سے ہی اور جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہین جب تک منہ بھر نہو۔ مع۔ خون گرم تر ہی تو بالطبع رقیق سیال ہی اور یہ خون بستہ ہی تو وہ خشکی رکھتا ہی اور سوداء سرد وخشک ہی تو یہ اصل مین خون تھا اگر جل کر سوداء ہو گیا کیونکہ صفراء وخون وبلغم وسوداء مین سے جو خلط جلے وہ سوداء محترقہ ہو جاتی ہی م۔ وان کان مائعا۔ اور اگر یہ خون قے کا رقیق بہنے والا ہو۔ فکذلک عند محمد اعتبارا بسائر انواعہ۔ تو بھی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہی یعنی منہ بھر ہونا معتبر ہی بقیاس اسکے باقی انواع کے۔ ف۔ اور باقی انواع پانچ مین کھانا وپانی وزہرہ وصفراء وسوداء یون ہی امام محبوبی رح نے ذکر کیا ہی۔ نہایہ۔ اسمین تامل ہی

کیونکہ وہ تو وہی صفرا ہے ع۔ جواب یہ کہ مرہ سے مراد سوداء محترقہ ہے اور اسکو مرہ سوداء بھی کہتے ہین ۔م۔ حاصل یہ کہ دیگر
انواع مین بھر منہ ہونا شرط ہے تو امام محمد کے قیاس مین خون روان مین بھی یہی شرط ہے۔ وعندھما ان سال بقوۃ نفسہ
ینقض الوضوء وان کان قلیلا ۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی قوت سے بہا تو وضوء
توڑیگا اگرچہ مقدار مین قلیل ہو۔ ف۔ ذاتی قوت سے یہ مراد کہ تھوک وغیرہ کے سیلان پر بہا نہ تھا بلکہ خود اُسمین اتنی قوت
تھی کہ سیلان کرے تو اس صورت مین قلت کا لحاظ نہوگا بلکہ مانند خون سائل کے ناقض وضوء ہے۔ لان المعدۃ لیست بمحل
الدم فیکون من قرحۃ فی الجوف۔ کیونکہ معدہ تو کچھ بھی خون کا مقام نہین ہے تو وہ جوف کے اندر کسی قرحہ سے آیا ہے۔
ف۔ اور قرحہ کے خون مین سیلان موضع تطہیر کی طرف معتبر ہے وہی یہان بھی معتبر ہوگا۔ ولو نزل من الراس
الی ما لان من الانف نقض الوضوء۔ اور اگر خون اترا سر سے ناک کی نرم جگہ تک تو اُسنے وضوء توڑ دیا۔ بالاتفاق
لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر فیتحقق الخروج ۔ اسپر تینون اماموں کا اتفاق ہے کیونکہ یہ خون ایسی جگہ تک بہکر پہونچ
گیا کہ اسکو پاک کرنے کا حکم واجب ہے یعنی غسل مین پس سیلان یعنی خروج متحقق ہوگیا۔ ف۔ یہان فروع یہ ہین اگر ناک
سنک اک جھاڑی جس سے مسور برابر بندھا خون گرا تو وہ وضوء نہین توڑیگا۔ الخلاصہ۔ اگر خون اُتر گیا پس اگر وہ سر سے
اترا پس اگر خون سائل ہو تو بالاتفاق وضوء توڑیگا اور اگر بندھا ہوا ہو تو بالاتفاق وضوء نہین توڑیگا اور اگر وہ جوف سے
چڑھا پس اگر خون بستہ ہو تو بالاتفاق وضوء نہین توڑیگا مگر جبکہ منہ بھر ہوجاوے اور اگر خون سائل ہو تو امام ابوحنیفہ ح
کے قول پر وضوء توڑیگا اگرچہ منہ بھر نہو شرح المنیۃ۔ اور یہی مختار ہے۔ التبیین۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے۔ البدائع۔ اگر روئی
کو سوراخ ذکر مین اندر غائب کر دیا تو نکلنے سے وضوء ٹوٹ جائیگا اگرچہ تری نہو۔ اگر مقعد مین حقنہ کیا تو اسمین تری معتبر ہے
بشرطیکہ اُسکا ایک کنارہ خارج ہو اور اگر بالکل اُسکو غائب کر دیا تو جب نکلے وضوء ٹوٹ جائیگا بدون اس تفصیل کے کہ تری
ہو یا نہو کما فی الفتاوی والتجنیس۔ الفتح۔ اور قاضیخان مین دو روایتین ہین اور صحیح یہ کہ جب بالکل غائب نہو تو تری و بدبو کا
اعتبار ہے ع۔ جس عورت کے پیخانہ و وطی کی راہین بشکر ایک ہوگئی تو اُس سے وطی کرنا حلال نہین مگر جب جانے کہ نائزہ
راہ پیخانہ مین نہ جائیگا اگر ایسی عورت کی فرج سے بائی نکلے تو اُسپر وضوء مستحب ہے۔ اگر بہنے والی چیز یا خشک کو دماغ مین چڑھا لے
یا ٹپکایا پھر وہ نکلی تو وضوء نہین ٹوٹیگا۔ مجمع النوازل مین ہے کہ کسی کے زخم مین خون یا پیپ نہین پھر وہ حمام مین یا حوض مین
گھسا اور پانی اُسکے زخم مین داخل ہوکر بہا تو وضوء نہین ٹوٹیگا ع۔ اگر زخم کو باندھا پس بندش کے اوپر تری ہونے تو
وضوء ٹوٹ گیا بشرطیکہ حالت یہ ہو کہ اگر بندش نہو تو رطوبت بہ نکلے کیونکہ اگر یہ نہو اور قمیص اس زخم پر لگ کر تر ہوجاوے
تو وہ حدث نہین ہے تھوک کے برابر خون نکلا تو وضوء ٹوٹا الفتح۔ یہ استحسان ہے تو خون زائد ضرور ناقض ہے اور اگر خون مغلوب
ہو تو ناقض نہین ہے ع۔ جب رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہے اور اگر زرد ہو تو تھوک غالب ہے۔ شرح الوقایہ والسراج۔
مریض کے کان سے کچھ مواد پیپ یا زرد پانی نکلا اگر بغیر درد کے نکلا تو ناقض نہین اور اگر درد سے نکلا تو ناقض ہے۔ المحیط۔
والذخیرہ والتبیین۔ اگر نہانے مین ایک شخص کے کان مین پانی بھر ہوا پھر پھر کر اُسکے ناک سے نکلا تو اُسپر وضوء نہین ہے
المحیط۔ اور نصاب مین کہا کہ یہی اصح ہے التاتارخانیہ۔ لیکن اگر پیپ ہوکر نکلے تو ناقض ہوگا المضمرات۔ اگر سر زخم پیپ بھر کر
پھول کر جسقدر زخم تھا اُس سے بڑا ہوگیا تو صحیح یہ کہ وضوء نہ ٹوٹا المحیط۔ امام محمد کے نزدیک ٹوٹا اور درایہ مین اسی کو مختار
کہا اور اولی اولی ہے الفتح۔ اسپر فتوی ہوگا م۔ اور مبسوط شیخ الاسلام مین ہے کہ سر زخم پر ورم آگیا پس اسمین کچھ لہو یا پیپ
وغیرہ ظاہر ہوئی تو وضوء نہ ٹوٹیگا جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے۔ الفتح۔ یہ خوب پاک ہے جیسا کہ امام مصنف نے
تجنیس مین اختیار کیا اور یہی اصح ہے اختیار ہی۔ ولکن ریح کا خروج مقعد سے ناقض ہے۔ ت۔ رال و تھوک وریث و

آنسو و پسینا و تھوک پاک ہیں م ع ۔ پانی زخم اور چھالون کا اور ناف و کان و چھاتی کا جبکہ کسی بیماری سے ہو صحیح قول پر سب
یکسان ہیں ۔ از زاہدی والفتح والعینی عن المجتبیٰ ۔ اور اسی بنا پر بقالی نے کہا کہ جسکی آنکھ میں رمد ہو اور اس سے پانی بہے
تو اُسپر وضو واجب ہے پھر اگر برابر جاری ہو جاوے تو ہر وقت کے لیے وضو واجب ہے ۔ اور تجنیس و فتاویٰ قاضیخان
میں ہے کہ جب آنکھ میں غرب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضو توڑیگا کیونکہ مثل زخم کے ہے اور دمعہ نہیں ہے اور اگر سکی
ذات سے زرد پانی نکل کر بہا تو وضو توڑا کیونکہ وہ پیپ رقیق ہو گیا اور غرب کو یہ میں ورم ہوتا ہے الفتح ۔ اور حسن سے مروی
ہے کہ چھالے کا پانی وضو نہیں توڑتا حلوائی رح نے کہا کہ اسمین خارش و چیچک والون کو گنجایش ہے ۔ اگر سوئی گھس جانے
یا پھریری لگ جانے سے خون نے بڑھکر چھید سے زیادہ جگہ لی تو صحیح قول پر حدث ہے کذا فی العینی ۔ اور وضو نہیں ٹوٹتا
اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ لے الظہیریہ ۔ اور اس جنس کے مسائل میں عدم نقض پر فتویٰ ہے المحیط ۔ زنانیہ ارو بہ وغیرہ
میں ہے کہ منجملہ نواقض کے امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک استحساناً مباشرۂ فاحشہ ہے بخلاف امام محمد کے ۔ وہ یہ ہے
کہ مرد و عورت دونون ننگے بدون کسی حائل چیز کے بدن سے بدن ملاوین اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ
کچھ خارج نہو اور عینی نے کہا کہ ظاہر الروایہ میں یہ شرط نہیں کہ ذکر فرج سے رگڑ جاوے لیکن حسن بن زیاد کی روایت میں
شرط ہے اور یہی اظہر ہے اقول اسی کو شرح وقایہ میں لیا ۔ اور قنیہ میں کہا کہ دو عورتون کا باہم ایسا کرنا اور مرد اور طفل کا باہم
ایسا کرنا ناقض ہے اور معراج الدرایہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا ۔ اور عالمگیریہ میں قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت
ٹوٹنے میں مرد کا آلہ منتشر ہونا ضرور نہیں ہے ۔ انتہی ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضو نہیں ٹوٹتا جبتک
کہ مذی وغیرہ خارج نہو اور یہ قیاس ہے المحیط ۔ اور زاد و نصاب میں ہے کہ قول امام محمد رح کا صحیح ہے اور مضمرات میں ہے کہ یہی
صحیح ہے اور ینابیع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے از تاتارخانیہ ۔ اور حقائق منظومہ میں بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت
ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہیں ٹوٹیگا جب تک کوئی چیز ظاہر نہو اور یہی صحیح ہے ۔ شیخ الاسلام ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ میں قول
امام محمد رح قیاس ہے اور قول شیخین استحسان ہے اور موافقت جمہور اسی میں ہے تو بلا شبہ وہ وہی ہے لہذا اصحاب متون نے
اسی کو لیا ہے اور عام ابتلا نہیں ہے تو اظہر یہ کہ فتویٰ اسی پر دیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم کذا فی الدر المختار ۔ محیط میں ہے کہ کسی
کے بدن میں کلنی چپٹ گئی اُسنے خون چوس لیا پس اگر کلنی چھوٹی ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا جیسے مکھی و مچھر کے چوسنے میں نہیں ٹوٹتا
اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا جیسے جونک کے چوسنے میں ٹوٹتا ہے المحیط السرخسی والفتح ۔ ع ۔ ت ۔ جو خون کسی
جگہ میں ظاہر ہوگیا اور نہیں بہا پس اُسکو روئی سے پونچھکر روئی پانی میں ڈالدی تو وہ پانی نجس نہوگا ۔ الفتح ۔ مجتبیٰ میں حسن رح
سے روایت ہے کہ اگر طعام یا پانی تناول کیا پھر اُسی وقت قے کر دیا تو وضو نہ ٹوٹیگا کیونکہ وہ پاک ہے کہ اُسکا استحالہ نہیں ہوا اور
نجاست قلیل ہے تو حدث نہونے سے نجس نہوئی ۔ یونہی اگر طفل نے دودھ پیکر اُسی وقت قے کر دی تو پاک ہے یہ لیا گیا اور یہی
مختار ہے لف اور یہی صحیح ہے المعراج ۔ ولیکن در مختار میں اسکو ناقض قرار دیا جبکہ معدہ تک پہونچ جاوے اگرچہ متغیر نہوا ہو
اور کہا کہ وہ نجس بنجاست غلیظہ ہے اگرچہ طفل کی قے دودھ پیکر اُسی وقت ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ اُسکو نجاست سے مخالطت ہوگئی
چنانچہ حلبی رح نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا یا پانی یا دودھ صرف اپنے گلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہے انتہی
مترجم کہتا ہے کہ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ قے میں نصوص متعارض ہیں چنانچہ گذرین ۔ تو جبکہ جانا کہ قلیل قے میں وہی حکم ہے
اور کثیر قے میں حکم ظاہر ہے ۔ ع ۔ اور ظاہر ہے کہ قلیل قے حدث نہونے سے حکماً نجس نہیں ہے بوجہ اسلئے کہ نجاست قلیل ہے تو
فتح القدیر میں اسی دلیل پر مسئلہ مجتبیٰ کو جو حسن رح سے مروی ہے اور قے طفل کو متفرع کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاقی کی
تفریع کی کہ قنیہ میں ہے کہ اگر بہت سے کیڑے یا سانپ جو منہ بھر ہوں قے کی تو وضو نہ ٹوٹیگا اور تیسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع

کی کہ اگر بلغم و طعام ملا ہوا تو کیا ہیں اگر طعام کا غلبہ ہو اور وہ اس حالت پر ہو کہ تنہا ہوتا تو مُنہ بھر لیتا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر ایسے حال پر ہو کہ اگر تنہا بلغم ہوتا تو مُنہ بھر لیتا تو اختلاف ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو وضو نہ ٹوٹیگا کذا فی الخلاصۃ - اقول محیط سرخسی میں ہے کہ اگر بلغم کسی چیز طعام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طعام مُنہ بھر ہو تو ناقض ہے ورنہ نہیں انتہی عالمگیریہ - اور یہی عینی نے ذکر کیا ہے - پھر شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صلوۃ الحسن میں ہے کہ غالب کا اعتبار ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو ہر ایک کا اعتبار علیحدہ ہے انتہی - شیخ نے کہا کہ یہ اولیٰ ہے - اور کہا کہ امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ کھانا یا پانی قے کیا وہ قے کسی آدمی کو بانشت در بانشت تک لگی تو وہ نماز سے مانع نہیں ہے - حسن نے کہا کہ نہیں مانع ہے جب تک فاحش نہو انتہی - اور یہ مقتضی ہے کہ قے کی نجاست خفیفہ ہے ولیکن یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ کچھ خلاف و تعارض نہیں ہے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ حکم مسئلہ اس صورت پر محمول کیا جاوے کہ کھانا و پانی اسی وقت قے کر دیا بنا برین کہ جب ایسی قے فاحش ہوئی تو گمان پر غالب ہوا کہ مانع جواز کی اسمین نجاست آگئی ہے اور فاحش نہونے کی صورت مین اس سے کم ہے - پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہے جسکی تصحیح معراج الدرایہ مین ہے واللہ اعلم - اور سوتے آدمی کے پیٹ سے چڑھکر مُنہ سے جو رال بہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو شیخ ابو نصر رح کے نزدیک قے کی طرح کی گئی ہے اور ابو اللیث کے قول مین مانند بلغم کے ہے - الفتح - اور تجنیس مین ہے کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے - الطحاوی اور اسی کو درمختار مین لیا ہے اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے مُنہ سے بہے کہ وہ نجس ہے - اور کہا کہ پیپ کا حکم مانند خون کے ہے یعنی پیپ اگر خون سے زائد یا برابر ہے تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں اور کہا کہ رینٹ سے ملنا تھوک کے ملنے کے مانند ہے یعنی اگر رینٹ سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہے جو تھوک سے خون ملنے کا ہے - پھر واضح ہو کہ خروج سے وضو ٹوٹنے کے مسائل تو مذکور ہوئے ولیکن صرف داخل ہونے سے نقض تو دخول حقنہ ہے اور رہا قولہ علیہ السلام توضأوا مما مست النار - یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اُس سے وضو کرو - رواہ مسلم تو آگ کا پکا کھانے سے وضو ہے ولیکن یہ منسوخ ہے - محی السنۃ نے کہا کہ بحدیث ابن عباس رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کا دست یعنی پکا ہوا کھایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہ کیا رواہ البخاری ومسلم - اقول اور یونہی حدیث سوید بن نعمان رض جسمین ستو کھانے سے صرف کلی کی اور وضو نہ کیا - کما رواہ البخاری - ولیکن وارد ہوتا ہے کہ جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم بکری کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ چاہے وضو کر اور چاہے نہ کر - پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت سے وضو کر الحدیث رواہ مسلم - پس حدیث ابن عباس رض سے اونٹ کے گوشت سے نسخ نہیں ثابت ہوتا ہے ہاں حدیث جابر رض کہ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو باتوں مین سے آخری بات یہ ٹھہری کہ آپ نے وضو ترک کیا اُس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو - سیوطی رح نے اسکو ازہار متناثرہ مین احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ البتہ صالح ہے مگر از انکہ یہ عام ہے اور اونٹ کے گوشت سے وضو خاص ہے اور وہ قولی و مرفوع اور صحیح کی حدیث ہے اور یہ فعلی و اخبار صحابی وغیرہ صحیحین کی حدیث ہے ولیکن جمہور کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہے پس مستحب یہ کہ اُس سے وضو کر لیا جاوے واللہ اعلم و آخر فصل مین آویگا - رہا نواقض مین حالت متومنی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر ہوا اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب از راہ حکم شرعی کے ناقض ہے کما فی العینی - بحدیث علی رضی اللہ عنہ گرہ بند چوتڑ کی دونوں آنکھیں ہیں پس جو کوئی سو جاوے وہ وضو کرے - رواہ ابوداؤد - جب آنکھ سوئی تو گرہ کھل گئی رواہ الداری عن معاویہ و بحدیث ابن عباس کہ وضو اُسپر جو کروٹ سے سویا کیونکہ جب کروٹ سے لیٹا تو اُسکے مفاصل ڈھیلے ہو گئے رواہ الترمذی وابوداؤد - لہذا امام مصنف رح نے نواقض مین بیان فرمایا - والنوم مضطجعا - اور وضو توڑتی ہے نیند درحالیکہ کروٹ

پر ہو۔ اور ٹیکنا۔ یا تکیہ دیکر ہو۔ ف یعنی ایک کولہ پر تکیہ دیکر جھکی ہو پس یعنی تورک کا ہے یعنی ورک پر۔ جو اسرار و ایضاح میں
مذکور ہے۔ النہایہ۔ او مستندا الی شئی لو ازیل لسقط۔ یا کسی چیز سے ٹیک لگا کر ہو کہ اگر وہ چیز وہاں سے ہٹادی جاوے
تو یہ شخص گر پڑے۔ ف پس ان تین ہیأت کے سوائے نیند ناقض نہیں ہے۔ وقایہ۔ سونے والے کی نیند حالتین میں
نوم مضطجع و متورک و تکیہ دیکر اور یہ ناقض وضو ہیں اور نیچے وہ چارزانو اور پاؤن پھیلائے اور منبی اور کتے کی طرح اقعا کیے
اور سوار و پیدل و کھڑے و رکوع و سجود میں اور یہ ناقض نہیں اور واضح ہو کہ مستند نوم باختیار طحاوی ناقض ہے چنانچہ ذکر کیا کہ
اگر سونے والا کسی چیز کی طرف استناد کرکے یا ہاتھوں پر ٹیک دیکر سویا اور یہ حال ہے کہ اگر تکیہ یا ٹیک ہٹادی جاوے تو گر پڑے
تو یہ حدث ہے اسی کو امام قدوری و امام مصنف رح نے اختیار کیا اور اسی کو بہت سے مشائخ نے لیا لیکن خلف نے روایت
کی کہ ابو یوسف نے ابوحنیفہ سے سوال کیا کہ سونے والا کسی چیز سے استناد کرکے سو گیا تو فرمایا کہ اگر اسکے دونوں چوتڑ زمین پر مضبوط
ہوں تو اسپر وضو نہیں ہے چاہے جیسی حالت ہو اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا اور یہی اصح ہے یہ بدائع و محیط میں مذکور اور یہی ظاہر المذہب
ہے یہ کافی میں ہے ع۔ خزانۃ المفتین میں یہی مختار ہے اور معراج میں یہی صحیح ہے التبیین۔ ولیکن نقض وضو کے قول کو ابن الہمام رح نے قوی
کہا کیونکہ مناط نقض کا حدث ہے نہ نیند پر لیکن چونکہ نیند سے وہ مخفی ہوا تو مدار حکم کا ایسی صورت پر رکھا گیا جہاں حدث کا خطرہ ہے
اسی واسطے کھڑے و راکع و ساجد کی نوم ناقض نہیں اور مضطجع کی ناقض ہے کیونکہ اس سے ڈھیلا پن پورا ہو جاتا ہے اور یہی اس قسم
کے استناد میں پایا جاتا ہے کیونکہ اسکو خالی ٹیک روکے ہے اور ایسے استناد کی ڈھیل ہوتے ہوئے مقعد کا لگاؤ خروج ریاح کو مانع نہیں ہے جبکہ کبھی
قوت واندہ قوی ہوتی ہے خصوصاً ہمارے زمانہ میں کھانے کی مقدار زائد ہوتی ہے انتہی ملخصاً فتح۔ وفی العالمگیریہ۔ اضطجاع بالاتفاق ناقض ہے خواہ نماز
میں ہو یا خارج ہو اور یہی حکم نوم بحالت تورک کا ہے یعنی جبکہ کسی ایک ورک پر سویا۔ البدائع۔ اور یوں ہی بحالت استلقاء گدی پر سونا ناقض
ہے البحر۔ اور اگر نیچے ہوئے اسطرح سویا کہ دونوں چوتڑ دونوں ایڑیوں پر شبیہ منکب کے ہے تو اسپر وضو نہیں یہی اصح ہے۔ مبسوط سرخسی
ذخیرہ میں ذکر کیا کہ دونوں سرین ایڑیوں پر اور پیٹ رانوں پر رکھے بل اوندھے کی طرح ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا اور سوائے ذخیرہ کے
مذکور ہے کہ اگر چارزانو سویا اور سر زانوں پر ہے تو وضو ٹوٹا یہ مخالف ذخیرہ کے ہے ما فتح۔ اقول ظاہر یہ کہ دونوں تلووں پر بیٹھا کہ
دونوں گھٹنے مل گئے گویا ٹانگیں چوتڑوں سے مونڈھوں کی طرح نکلی ہیں تو اسوقت میں پورا استمساک موجود اور اصح عدم
نقض ہے فافہم م۔ اور اگر مستند ایسی چیز کی طرف سویا کہ اگر وہ ہٹالی جاوے تو گر پڑے پس اگر اسکی مقعد زمین سے اوٹھ گئی
تو بالاجماع ناقض ہے۔ التبیین۔ مریض اگر کروٹ سے نماز میں سو گیا تو صحیح یہ کہ اسکا وضو ٹوٹا۔ المحیط والتبیین والبحر۔ اور اسی پر
فتوی ہے النہر۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ اسپر وضو نہیں ہے یہی اصح ہے ع۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جو نوم کہ رکاوٹ زائل کرکے
اعضا ڈھیلا کردے وہ ناقض ہے تو وہ نوم مضطجع و متورک و مستند بر وجہ مذکور ہے۔ لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل
فلا یعری عن خروج شئی عادۃ۔ کیونکہ اضطجاع یعنی کسی پہلو پر لیٹنا سبب ہے جوڑ بند کے ڈھیلے ہوجانے کا تو خالی نہ ہوگا کسی
چیز کے نکلنے سے از راہ عادت کے۔ ف کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ ضرور کچھ نہ کچھ ریاح بیساختہ نکل جاتے ہیں والثابت
عادۃ کالمتیقن بہ۔ اور جو بات کہ عادت کی راہ سے ثابت ہو وہ ایسی ہے کہ گویا اسکا یقین ہے۔ ف پس اسکو منزلہ یقینی
کے قرار دیکر شرع میں حکم ہوا کہ نیند اس ہیأت کی ناقض ہے جسمیں یہ عادت جاری ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی پاخانہ گیا پھر
اسکو اپنا وضو ٹوٹنے میں شک ہوا تو حکم دیا جائیگا کہ اسکا وضو ٹوٹ گیا۔ عنایہ۔ والاتکاء یزیل مسکۃ الیقظۃ لزوال
المقعد عن الارض۔ اور تکیہ لگانا تو ایسی چیز ہے کہ بیداری کا رکاؤ کھو دیتا ہے بوجہ اسکے کہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے۔ ف
تو یہ بدرجہ اولی خواب میں اسکو حاصل کھو دیگا۔ ویبلغ الاسترخاء فی النوم غایتہ بہذا النوع من الاستناد۔ اور پہونچ جاتا ہے
ڈھیلا پن نیند میں اپنی انتہا درجہ کو بوجہ اس قسم کے استناد کے۔ ف سند تکیہ جس سے ٹیک لگا دیں اور استناد سند پر

ٹیک دیکھ دینا یس جب استناد ایسا ہو کہ اگر سند کو نکال دیں تو وہ گر پڑے تو ایسی استناد سے استرخاء کامل واپنی انتہا کو پہنچ جائیگا لیکن نہ گرنے سے کچھ وہم نہ کرو۔ مجبران السند یمنعہ من السقوط۔ صرف اتنی بات ہو کہ جس چیز پر ٹیک ہو وہ اسکو گرنے سے روکے ہو۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ویسی ہو جیسے زمین پر مضطجع کے نیچے زمین ہو اگر زمین نیچے سے غائب کر کے گرادی جاوے تو وہ بھی گر پڑے پس جبکہ نقض وضو کا استناد پورے استرخاء پر ہو تو یہاں بھی نقض لازم آیا تو یہ مسئلہ اگرچہ مبسوط میں مذکور نہیں بلکہ طحاوی رح نے ذکر کیا ہو جیسا کہ نہایہ میں ہو ولیکن درایت کے ساتھ مستنبط ہو لہذا اختیار میں ہے اہل درایت نے اسکو اختیار کیا ہو اور یہی اولی ہو اور اسی کو تاج الشریعہ نے بیان کیا ہو بالجملہ کمال استرخاء سے یہ صورتیں نیند کی ناقض وضو ہیں۔ بخلاف حالۃ القیام والقعود والرکوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بحالت قیام وقعود ورکوع وسجود کے۔ ف۔ یعنی کھڑے و بیٹھے ورکوع کی ہیأت وسجود کی ہیأت پر سونا نقض نہیں کرتا۔ فی الصلوۃ۔ خواہ نماز میں ہو وغیرہا ہو ۔ ہو التصحیح۔ اور خواہ غیر نماز میں ہو یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہو۔ ع۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح ہوا کہ ہیأت حالت نماز میں نقض نہیں اور غیر نماز میں نقض ہو کیونکہ ظاہر الروایہ میں دونوں میں فرق نہیں ہو۔ لان بعض الاستمساک باق اذ لو زال لسقط فلم یتم الاسترخاء۔ اسلیے کہ ان حالات نوم میں کچھ استمساک باقی رہگیا ہو کیونکہ اگر استمساک بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرور گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہا تو استرخاء پورا نہ ہوا۔ ف۔ پس وضو نہیں ٹوٹیگا کیونکہ نیند قائم مقام خروج کے نہوگی نہایت یہ کہ اسوقت خروج ریح وغیرہ میں کچھ شک ہو اور وضو ہونا یقینی تھا تو شک سے یقین نہیں مٹایا جائیگا۔ مع۔ قائم وقاعد کی نیند اگرچہ زین پر بالکل میں ہو اور راکع وساجد کی نیند اگرچہ نماز میں کسی طرح ہو وضو نہیں توڑتی اور یہی حکم نماز سے خارج ایسی نیند کا ہو سوائے ہیأت ساجد کے کہ خارج نماز میں یہ شرط ہو کہ اپنی ہیأت مسنونہ پر ہو کہ پیٹ کو رانوں سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ ہیأت نہوئی تو وضو ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والبحر۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا ہو تو ظاہر الروایۃ میں یہ فرق نہیں کہ متوضی بوجہ غلبہ نیند کے سو گیا ہو یا عمداً سو گیا ہو ہر صورت وضو نہیں ٹوٹیگا اور یہی صحیح ہو۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی یہ قیاس ہو لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام لا وضوء علی من نام قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث ہو کہ نہیں وضو اسپر جو سویا کھڑے یا بیٹھے یا ہیأت رکوع یا ہیأت سجود میں۔ وضو تو اسی پر ہو جو مضطجع سویا کیونکہ جب وہ مضطجع سویا تو اسکے جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ ف۔ زیلعی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں اور ابوداؤد وترمذی نے ابن عباس سے روایت کی کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے حتی کہ سونے کی آواز خطیط یا نفخ میں نے سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے تھے فرمایا کہ وضو نہیں واجب ہوتا مگر اسپر جو کروٹ سے سووے کیونکہ جب اسنے اضطجاع کیا تو اسکے مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد وطبرانی وابن ابی شیبہ ودارقطنی وبیہقی نے روایت کیا اور اکثروں نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد والانی یزید بن عبد الرحمن پر جرح کی ہو اور ابن جریر طبری رح نے اسکو صحیح کیا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت وامانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہو۔ ابن عدی نے اسکو مہدی بن ہلال عن ابی ہریرہ رض مرفوع کیا اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا اور ابو خالد راوی کی نسبت یحیی بن معین واحمد ونسائی نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہو ابو حاتم نے کہا کہ صدوق ثقہ ہو۔ ابن عدی نے کہا کہ اسکی احادیث حسان ہیں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ سیوطی رح نے بدور سافرہ میں ابو خالد کی توثیق پر تنصیص کی ہو۔ م۔ بالجملہ جو میں نے بیان کیا اگر تو اسکو تامل سے دیکھے تو تیرے نزدیک یہ حدیث درجہ حسن سے اتری نہیں ہو اور اگر یہ بھی نہ ہو

تو ہم بیان کر چکے کہ خالی نیند کو وضو توڑنے والی نہیں ہے بلکہ مظنہ حدث ہے تو جس نیند میں حدث کا مظنہ ہو وہ قائم مقام
حدث ہے یہی استدلال کافی ہے۔ مف۔ چند حدیث میں سجدہ میں سونے ہوئے کی فضیلت وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ ملائکہ پر
اسکی طاعت جسم سے فخر فرماتا ہے اور یہ بلا وضو نہیں تو رکوع مثل سجدہ اعلیٰ ہے م۔ اگر سجدۂ تلاوت و سجدۂ شکر میں سویا
تو وضو نہ ٹوٹا کیونکہ نماز و خارج نماز برابر ہے جیسا کہ تصحیح ہو چکی اور سجدۂ سہو میں بدرجۂ اولیٰ نہ ٹوٹا اور اسمیں جو اختلاف روایات
نقل کیا جاتا ہے اسکے غلط ہونے کا حکم دینا چاہیے۔ مف۔ اگر بیٹھے سویا اور جھک جھک پڑتا ہے جسمیں بسا اوقات اسکی
مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے تو حلوانی رح نے کہا کہ ظاہر مذہب میں وضو نہیں ٹوٹیگا قاضیخان۔ مراد اونگھ ہے۔ الفتح
اگر بیٹھے سویا پھر منہ کے بل یا کروٹ گرا اگر فوراً جاگ گیا تو وضو نہ ٹوٹا اور اگر سوتا ٹھہر کر جاگا تو ٹوٹ گیا۔ التبیین۔ اور اسی پر
فتویٰ ہے کذا فی الخلاصہ۔ اور حلوانی رح نے فرمایا کہ ظاہر مذہب ابو حنیفہ رح یہ ہے کہ اگر مقعد زمین سے زائل ہونے سے پہلے جاگا
تو نہ ٹوٹا اور اگر بعد کو جاگا تو ٹوٹا۔ کہا گیا کہ یہی معتمد ہے۔ الفتح۔ اور اگر چارزانو سویا وضو نہ ٹوٹا۔ اسی طرح اگر تورک اسطرح کیکہ
دونوں پاؤں ایک جانب پھیلائے اور چوتڑوں کو زمین پر رکھا تو نہ ٹوٹا۔ الخلاصہ۔ ننگی پیٹھ کے چوپایہ پر سوار سویا اگر وہ ہموار
زمین یا چڑھاؤ پر جا تو نہ ٹوٹا اور اگر وہ اتار پر جا تو وضو ٹوٹا۔ المحیط۔ یعنی سوار جھکیگا تو چوتڑ اسکی پیٹھ سے اٹھ جاوینگے م۔
اگر پیٹھ پر زین یا پالان ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا۔ اگر تنور پر اسکے اندر پاؤں لٹکائے سویا تو حدث ہے قاضیخان۔ سونے سے معتوہ
ہو گیا یعنی ایسا طاری ہوا کہ عقل کاموں و باتوں میں بیوقوفی آگئی تو وضو نہ ٹوٹا البحر۔ حلوانی رح نے فرمایا کہ کروٹ سے
لیٹے اونگھ جانے کا ذکر نہیں ہے اور ظاہر یہ کہ حدث نہیں کیونکہ نوم قلیل ہے الفتح۔ اور ابو علی رازی و ابو علی دقاق نے
کہا کہ اگر اپنے پاس کی عام باتیں نہ سمجھتا ہو تو حدث ہے اور اگر ایک دو کے سوائے سب سمجھتا ہو تو حدث نہیں۔ نع۔
ولیکن مبسوط میں سمجھنے کی شرط نہیں کی بلکہ سننے پر اکتفا ہے چنانچہ کہا کہ حالت اضطجاع یعنی کروٹ لینے میں اونگھنا دو حال
سے خالی نہیں یا خفیف ہوگا یا ثقیل ہوگا اگر ثقیل ہے تو حدث ہے ورنہ حدث نہیں ہے اور خفیف و ثقیل میں فرق یہ کہ
جو اسکے پاس کہا جاتا ہے اگر اسکو سنتا ہے تو اونگھ خفیف ہے اور اگر اسپر عامۂ اقوال مخفی ہوتے ہیں جو اسکے پاس کہیگا تو
ثقیل ہے المحیط۔ ایسا ہی فتویٰ شمس الائمہ منقول ہے الذخیرہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سونا ناقض وضو و حدث
نہیں تھا خود علیہ السلام تنام عیناے وہ بنام ظلمی۔ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا قلب نہیں سوتا ہے۔ نووی رح
وغیرہ نے کہا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا کہ آپ کا وضو کروٹ لیٹنے سے نہیں ٹوٹتا تھا اور اسمیں
احادیث صحیحہ ہیں۔ ابن القطان رح نے کہا کہ فقہاء نے اجماع کیا کہ نوم قلیل ناقض وضو نہیں لیکن مزنی رح نے خلاف
کیا ہے اور اجماع کیا کہ کروٹ کی نیند ناقض وضو ہے۔ شافعی کے اقوال میں سے صحیح یہ کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے روک کر
سویا تو ناقض نہیں خواہ نماز ہو یا غیر نماز ہو خواہ خواب دراز ہو یا نہو۔ نووی رح نے کہا کہ یہی صواب ہے۔ مالک رح کے
مذہب میں خواب طویل ثقیل وضو توڑتا ہے بلا خلاف اور خواب کوتاہ خفیف نہیں توڑتا یہی معروف ہے اور خفیف اگر دیر تک
ہو تو وضو مستحب ہے مع۔ واضح ہو کہ جیسے نیند غفلت ہے مظنہ حدث سے حدث کے قائم مقام ہے یونہی اغماء و جنون بھی
اور فرق دونوں میں یہ کہ اغماء میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے اور جنون میں عقل مسلوب ہو جاتی ہے پس یہ دونوں بھی
حدث ہیں لہذا امام مصنف رح نے نواقض وضو میں شمار کیا۔ **والغلبۃ علی العقل بالاغماء**۔ اور ناقض وضو ہے
غلبہ ہو جانا عقل پر بوجہ اغماء کے۔ ف۔ مطلق اغماء کو ناقض نہیں کہا کیونکہ فتور اعضاء سے سہو کو بھی اغماء کہتے ہیں
بلکہ ناقض یہ اغماء کہ دماغ پر سرد بلغم گاڑھے کے چھا جانے سے عقل مغلوب ہو جاوے۔ جب یہ بلغم رفیع ہو تو ہوش
مجنب ہو جاتا ہے۔ عینی رح نے کہا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغماء جائز ہے۔ اور درمختار میں کہا کہ انبیاء علیہم السلام کا اغماء

وغشی کہا انکا وضو توڑتی ہو تو مبسوط کا ظاہر کلام یہ کہ ہاں توڑتی ہو انتہی اور مین کہتا ہون کہ اغما اگر جذب بعالم قدس ہو تو انبیاء علیہم السلام
پر جواز مگر غیر ناقض ہو اور اگر مواد بلغمیہ کی کثرت جس سے اعضا مین فتور ایسا ہو کہ ریاح وغیرہ بے اختیار خارج ہوتے ہین تو
معیوب ہونے سے انبیاء علیہم السلام پر جائز نہین ہو۔ ماوردی رح نے حاوی مین کہا کہ اغما کے ساتھ اگر انزال ہونا لازم ہو تو غسل
واجب ہوگا اور کبھی انزال نہوتا ہو تو واجب نہین اور نووی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ ہر حال مین غسل مستحب ہو کما فی العینی۔ اور
غشی بھی اغما کی قسم سے ناقض ہو۔ والجنون۔ اور جنون ناقض وضو ہو۔ ف۔ کچھ اسوجہ سے نہین کہ اسکو استرخاء ہوجاتا
ہو کیونکہ وہ تو تندرست سے زیادہ سخت قوی ہوجاتا ہو بلکہ اسوجہ سے کہ وہ تمیز سے خارج اور نجاست وغیرہ کی کچھ پروا
نہین کرتا تو وہ جملہ احوال مین حدث ہو کما فی مبسوط شیخ الاسلام۔ منح۔ اور اغما مین البتہ علت استرخا ہو۔ لانہ فوق النوم
مضطجعا فی الاسترخاء۔ کیونکہ اغما تو مفاصل ڈھیلے کرنے مین کروٹ نیند سے بڑھکر ہو۔ والاغماء حدث فی الاحوال
کلہا۔ اور اغما جملہ حالات مین حدث ہو۔ ف۔ خواہ کھڑے ہو یا بیٹھے ہو خواہ رکوع کی ہیات مین یا سجود مین۔ خواہ نماز
مین یا خارج ہو۔ وھو القیاس فی النوم۔ اور قیاس تو نیند مین بھی یہی تھا یعنی جملہ احوال مین ناقض ہوتی۔ الا انا
عرفناہ بالاثر۔ لیکن ہم نے نیند کو نص حدیث سے جان لیا۔ ف۔ اور بعد نص موجود ہونے کے قیاس نہین جائز ہو
اگر کہا جاوے کہ اچھا پھر اغما کو نیند پر قیاس کرکے تفصیل کرو حالانکہ تم اغما کو ہر حال مین ناقض کہتے ہو لہذا جواب دیا کہ نیند
تو کمزور ہو۔ والاغماء فوقہ فلا یقاس علیہ۔ اور اغما اس سے اوپر یعنی قوی ہو تو اغما کو نیند پر قیاس نہ کیا جاویگا۔ ف۔
اغما توڑتا ہو وضو کو خواہ کم ہو یا زیادہ ہو اور یہی حکم جنون وغشی ونشہ کی بیہوشی کا ہو اور یہان نشہ سے اسقدر مراد ہو کہ مرد کو
عورت سے امتیاز نہ کرے یہی بعض مشائخ کا قول اور اسی کو صدر شہید حسام الدین نے اختیار کیا اور صحیح یہ کہ جو شمس الائمہ
حلوانی سے منقول ہو کہ اسکی بعضی رفتار مین لڑکھڑاہٹ ہو کذا فی الذخیرہ یہی صحیح ہو شرح وقایہ۔ وفی الفتح عن المجتبی اسکی رفتار
مین ادھر ادھر جھکاو ہو یہی صحیح ہو۔ واخذہ العدو فی العینی اسکی رفتار مین اختلال ہو۔ ظاہر مذہب شافعی رح ہمارے مانند ہو
مع۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک منجملہ نواقض کے قہقہہ ہو یعنی ٹھٹھا جسکو خود سنے اور پاس والے سنین اور ضحک یعنی ہنسی
جسکو خود سنے اور پاس والے نہ سنین اور تبسم مسکرانا جسکو نہ خود سنے اور نہ پاس والے سنین کذا فی الذخیرہ لہذا امام مصنف
رح نے نواقض وضو مین عطف کیا۔ والقہقہۃ۔ اور نواقض وضو مین قہقہہ ہو۔ ف۔ قہقہہ مصلی کا جو بالغ ہو وقایہ لکن
اگرچہ عورت ہو اور قہقہہ لبسہو ہو۔ وف۔ بیدار ہو۔ ت ج۔ فی صلوۃ ذات رکوع وسجود۔ ایسی نماز مین قہقہہ مارے جو
رکوع وسجود والی ہو۔ ف۔ اگرچہ حکماً نماز مین ہو۔ ت۔ پس قہقہہ کے مسئلہ مین یہ قیود ہین پس جاننا چاہیے کہ قہقہہ خارج
نماز مین وضو نہین توڑتا فتاوی قاضیخان اور ہر نماز رکوع وسجود والی مین قہقہہ ہمارے نزدیک نماز و وضو دونون باطل کرتا ہو
المبسوط۔ خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو۔ الخلاصہ۔ حالت نماز یاد کی حالت ہو تو بھول سے معذور نہوگا۔ الفتح۔ اور ضحک نماز باطل
کرتا و وضو نہین توڑتا ہو اور تبسم نماز و وضو کچھ نہین توڑتا اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ ہو تو جسمین قہقہہ کیا وہ باطل ہوئی اور
وضو نہین ٹوٹتا قاضیخان۔ بچہ کا قہقہہ حالت نماز مین وضو نہین توڑتا المبسوط۔ سوتے مین نماز مین قہقہہ کی روایت اصول مین نہین ہو
کما فی فتاوی مرغیناتی رح۔ اگر سوتے ہوے نماز مین قہقہہ کیا تو صحیح یہ کہ نہ وضو توڑے نہ نماز باطل کرے۔ التبیین والذخیرہ یہی صحیح ہو
الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ العد۔ اور حاکم ابو محمد کوفی نے کہا کہ نماز و وضو دونون باطل ہوئے اور اسی کو عامہ متاخرین نے
احتیاطاً لیا ہو المبسوط۔ صلوۃ مظنونہ مین اگر قہقہہ کیا تو اصح یہ کہ وضو ٹوٹ گیا الظہیریہ ع۔ اور نماز ذات رکوع وسجود سے یہ مراد کہ اصل
اسمین رکوع وسجدہ ہو۔ الفتح پس نماز جنازہ خارج ہوئی کہ اسمین قہقہہ سے نماز گئی نہ وضو ع۔ اور اگر ایسی نماز مین قہقہہ کیا
جسکو عذر مرض سے اشارہ سے پڑھتا ہو یا سواری پر نفل کو اشارہ سے یا عذر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے پڑھتا ہو۔

تو وضو بھی ٹوٹ گیا۔ الفتح۔ اگر شہر کے باہر جانور پر نفل میں قہقہہ کیا تو باتفاق وضو ٹوٹا اور اگر دشمن سے بھاگنے میں نماز میں
بار کیا اور قہقہہ کیا تو باتفاق ٹوٹا۔ع۔ اقول چاہیے کہ دشمن سے خوف کے مانند درندہ وغیرہ کا بھی حکم ہو۔م۔ اور قہقہہ
تیمم کو باطل کرتا ہے جیسے وضو کو باطل کرتا ہے اور غسل کی طہارت کو باطل نہیں کرتا۔ اور کہا گیا کہ غسل کے ضمن میں جو وضو کی طہارت
تھی وہ باطل ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے نماز میں قہقہہ کیا تو نماز گئی اور اسکو جائز نہیں کہ اسکے بعد
بغیر نئے وضو کرنے کے نماز پڑھے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ وکذا فی الفتح۔ یہ طہارت اُس وضو میں ہونے کے ضمن
میں حاصل ہو گیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو پیشتر والا وضو رہا قہقہہ سے باطل ہو گا۔م۔ط۔ اگر نماز میں
بے اختیار حدث ہو گیا اور مصلی نے پھر کر وضو کیا تاکہ باقی نماز تمام کرے تو وہ حکماً نماز کے اندر ہے پس بعد وضو کے
قہقہہ کیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ الفتح یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ اور فتاوی مرغینانی میں ہے کہ نہیں ٹوٹیگا۔ع۔
اور اگر قعدہ اخیر میں قدر تشہد کے بعد یا سجدہ سہو میں قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کما فی المحیط۔ معف۔ اور اگر سلام کے وقت عمداً
قہقہہ کیا تو وضو گیا نماز نہیں۔ کما فی الشرنبلالیہ اور یہ مفید ہے کہ اگر عمداً نہو تو نماز بھی باطل ہو گی۔م۔ اور اگر اس حالت میں امام نے
قہقہہ کیا پھر قوم نے قہقہہ کیا تو امام کا وضو گیا اور مقتدیوں کا نہیں کیونکہ امام کے قہقہہ سے مقتدی نماز سے باہر ہو گئے تھے
برخلاف اسکے اگر امام نے سلام پھیرا بعد کو مقتدیوں نے قہقہہ کیا تو مقتدیوں کا وضو باطل ہوا اور خلاصہ میں کہا کہ اصح یہ
کہ مقتدیوں کا وضو نہیں باطل ہوا۔ الفتح۔ اگر نماز میں حدث ہوا اور پھر کر بناء کرنے کو وضو کیا ولیکن مسح کرنا سر کا بھول
گیا پھر نماز شروع کر کے قہقہہ کیا تو وضو نہیں ٹوٹا کیونکہ بغیر اس طہارت کے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہوئی تو قہقہہ نماز کے
باہر ہوا جو ناقض وضو نہیں اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کما فی الدر۔ بالجملہ بوجہ حدیث کے ہم
قیاس ترک کرتے اور کہتے ہیں کہ قہقہہ بشرائط مذکورہ ناقض وضو ہے۔ **والقیاس انہا لاتنقض**۔ اور قیاس یہ ہے کہ قہقہہ
ناقض نہو۔ **وہو قول الشافعی**۔ اور یہی قیاسی قول امام شافعی رح کا ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک واحمد وابو ثور و
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود و جابر رضی اللہ عنہما سے اور عروہ و قاسم و سعید بن المسیب و ابوبکر بن عبد الرحمن و خارجہ بن زید و مکحول
و سلیمان بن یسار سے مروی ہے۔ع۔ **لانہ لیس بخارج نجس ولہذا لم یکن حدثا فی صلوٰۃ الجنازۃ وسجدۃ التلاوۃ وخارج
الصلوٰۃ**۔ کیونکہ یہ شی یعنی قہقہہ کوئی نجس نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اور اسی واسطے یہ قہقہہ نماز جنازہ میں اور
سجدہ تلاوت میں اور نماز سے باہر حدث نہیں ہوا۔ ف۔ اگر خارج نجس ہوتا تو ہر صورت میں حدث ہوتا۔ **ولنا قولہ
علیہ السلام الا من ضحک منکم قہقہۃ فلیعد الوضوء والصلوٰۃ جمیعا**۔ اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لوگوں کو خبردار کیا کہ جو شخص تم میں سے قہقہہ سے ہنسا تو وہ وضو و نماز دونوں کا اعادہ کرے۔ ف۔ حدیث
قہقہہ کو چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے مرفوع روایت کیا اور طبرانی رح نے ابوالعالیہ رح سے روایت کی کہ ابوموسی اشعری رض
نے کہا کہ اس درمیان میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھاتے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گڑھے میں گر پڑا
جو اسکی آنکھوں میں ضعف نظر کی بیماری تھی تو نماز میں بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن
لوگوں کو جو ہنسے تھے وضو و نماز اعادہ کرنے کا حکم دیا۔ بیہقی نے اسکو خلافیات میں ذکر کر کے اسطرح معلول کیا کہ جماعت
حفاظ نے اسکو ابوالعالیہ سے مرسل روایت کیا ہے۔ع۔ یہ حدیث مسند و مرسل دونوں طرح مروی ہے اور جماعت اہل حدیث
نے اسکے مرسل اسناد کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابوالعالیہ پر ہے اگرچہ اسکو حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیرہ
نے بھی روایت کیا مگر ان سبھوں نے ابوالعالیہ سے سنا ہے پھر جب مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو
ضرور ہم کو کہنا چاہیے کہ وضو ٹوٹ گیا اور ابوالعالیہ ثقات تابعین سے
بلکہ یہ حدیث کئی صحابہ سے

مروی ہے اور اسکا اسلم اسناد جو ابن عدی نے کامل میں بقیہ بن الولید کے طریق سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور بقیہ صدوق
ہیں اور تدلیس کی صحیح بیان مرفوع ہے کیونکہ بقیہ نے صاف کہا کہ ہم سے عمرو بن قیس نے حدیث بیان کی۔ ت۔ اور عجب کہ
ابن الجوزی نے تحقیق میں امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل، حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں حالانکہ یہاں تو یہی مرسل
و مسند بھی جید ہے ترک کر کے قیاس کو لیا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل حجت ہے۔ اول اور یہاں تو مسند بقیہ بن الولید
ہے اور یہ صحیح مسلم کے راویوں میں سے صدوق ہے۔ بیہقی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر نماز میں قہقہہ
کی حدیث صحیح ہو جاوے تو میرا یہی قول ہے۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ قہقہہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں
ہے۔ ذہبی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس میں کوئی خبر ثابت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل اگر کسی وجہ سے
مسند روایت ہو تو اسکے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل و مسند دو طریق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے
ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ و مالکیہ پر بھی لازم ہے کیونکہ شدت تواتر سے وہ حد مراسیل سے خارج ہے۔ میں کہتا ہوں کہ
حنابلہ پر بھی لازم ہے کیونکہ وے تو خالی مرسل سے احتجاج کرتے ہیں۔ ع۔ بالجملہ حدیث ثبت ہے۔ **و بمثلہ یترک القیاس**
اور ایسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں جائز ہے پس نص
کو لیا گیا ولیکن چونکہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے اور نہ کوئی علت ظاہر ہوتی ہے تو ایسے نص کو جہاں وارد ہے وہیں
رکھنا چاہیے۔ **والاثر ورد فی صلوٰۃ مطلقۃ**۔ اور یہ نص وارد ہوتی ہے صلوٰۃ مطلقہ میں۔ ف۔ یعنی نماز مع رکوع
و سجود والی میں جو کہ کامل نماز ہے۔ **فیقتصر علیہا**۔ پس ایسی ہی مطلقہ نماز پر انحصار کیا جائیگا۔ ف۔ پس حکم کو سوائے اسکے نماز
جنازہ و سجدہ تلاوت و نماز طفل و نماز نائم کی طرف متعدی نہیں کر سکتے۔ اور حاصل جواب شافعی رح کے قیاس کا یہ ہے کہ اس
قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ قہقہہ ناقض نہ ہو ولیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح و مسند حسن حجت ہے
تو صورت قیاس جس مورد میں پائی اور وہ صلوٰۃ مطلقہ ہے اس مورد تک ہم نے قیاس ترک کیا اور باقی میں ہمارے نزدیک
بھی حکم بالقیاس ہے بخلاف اسکے کہ تم نے اس نص کو ترک کر کے وہاں بھی قیاس پر عمل کیا۔ پھر واضح ہو کہ اس میں کچھ شبہ نہیں
اور یہ ہمارا مذہب ہے کیونکہ جسنے نماز کو تکمیل کے ساتھ ادا کیا اور قہقہہ ایسی چیز ہے کہ خارج نماز اگرچہ ناقض وضو نہیں لیکن
بعض آثار و حدیث میں اسکی مذمت و اس سے ممانعت وارد ہے۔ **والقہقہۃ ما یکون مسموعا لہ ولجیرانہ والضحک ما یکون**
مسموعا لہ دون جیرانہ وہو علی ما قیل یفسد الصلوٰۃ دون الوضوء۔ اور قہقہہ وہ ہے جو آدمی کو خود سنائی دے
اور اسکے پاس والوں کو بھی سنائی دے۔ اور ضحک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس والوں کو نہ سنائی دے اور ضحک بنا بر اس
کے جو کہا گیا ہے نماز کو فاسد کرتا ہے وضو کو نہیں۔ ف۔ اور تبسم کچھ بھی مفسد نہیں ہے اور طبرانی و ابو یعلی و دارقطنی نے حدیث جابر
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھا رہے تھے پس نماز میں تبسم فرمایا تو جب پھرے تو آپ سے تبسم کو پوچھا
آپ نے کہا کہ میکائیل و بروایت طبرانی جبرئیل میری طرف سے گذرا اور اسکے بازو پر غبار تھا میرے مواجہہ میں [illegible]
تبسم کیا الحدیث۔ پھر قہقہہ خواہ عمدا ہو یا بھولے سے ہو یا چوک کر ہو برابر ہے خواہ دانت کھلیں یا نہ کھلیں اور تبسم کو بھی
[illegible] ت۔ اب رہا پاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رح نے کہا۔ **والدابۃ تخرج من الدبر**
اور کیڑا جو مقعد کے اندر سے نکلتا ہے وہ وضو توڑتا ہے۔ ف۔ جیسے ریگ و کنکریوں کا نکلنا ناقض ہے۔ ت۔ کیونکہ
دبر سے نکلے تو حدث ہے اور اگر عورت کی فرج سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور کنکریوں کا نکلنا بھی حدث ہے [illegible]
تا خنیان۔ کیڑا جو سر زخم سے گرا ناقض نہیں المحیط۔ اور عرق مدنی جسکو رشتہ کہتے ہیں یعنی نہرو تو وہ بمنزلہ کیڑے
[illegible] سے پانی بہے [illegible] وہ ہے النظیرۃ۔ **فان خرجت من راس الجرح**۔ اور اگر کیڑا سر زخم

ف۔ یعنی سوائے دبر کے کہیں سے نکلا۔ او سقط اللحم منه لا ینقض۔ یا زخم سے گوشت گر پڑا تو یہ کوئی ناقض نہیں ہے
و المراد بالدابة الدودة۔ دابہ سے مراد کیڑا ہے۔ وہذا لان النجس ما علیہا۔ اور یہ حکم وضو نہ توڑنے کا اس جہت سے
ہے کہ نجس تو اسی قدر ہے جو کیڑے پر ہے۔ ف۔ کیونکہ خود کیڑا تو نجس نہیں ہے بس جو اسپر لگا وہی نجس نکل گیا۔ وذلک قلیل۔ اور
یہ نجاست بہت قلیل ہے۔ ف۔ ولیکن سبیلین میں قلیل و کثیر سب ناقض ہوتی ہے جب خروج ہو اور غیر سبیلین میں اس قدر کہ
سیلان متحقق ہو لہذا دونوں میں فرق ہوا۔ وہو حدث فی السبیلین۔ اور وہ حدث ٹھہرا سبیلین میں۔ ف۔ چنانچہ
دبر سے دابہ نکلنے میں نقض کا حکم دیا اور سبیلین مقام پیخانہ و پیشاب دونوں ہیں تو فرج عورت و ذکر مرد سے بھی ناقض ہے چنانچہ
قاضیخان سے صریح گذرا۔ ودون غیرہما فاشبہ الجشاء والفساء۔ اور غیر سبیلین میں یہ حدث نہ ٹھہرا تو مشابہ ہو گیا
ڈکار و بائی کی پھسکار کے۔ ف۔ یعنی سبیلین میں گویا بائی کی پھسکار اور ناقض ہے اور غیر سبیلین میں گویا ڈکار بے بو دار ہے
اگر کہا جاوے کہ غیر سبیلین میں قلیل سے خروج متحقق نہیں ہوتا ہے اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدث مانند سبیلین کے
جواب یہ کہ خروج جو مدار حکم ہے یعنی سیلان وہ نہیں پایا گیا تو یہ خروج یعنی ظہور ہے تو حدث نہیں ہوگا۔ الہداد من الکافی
اگر دبر کے یا فرج و ذکر کے نکلے کیڑے کو پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک نہیں رہا اور اگر زخم کے کیڑے یا زخم کے گرے گوشت
کو پانی میں ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہے م۔ امام تمرتاشی رح نے ذکر کیا کہ بکر رح نے فرمایا کہ اختلاف ہے کہ
ریح خود نجس ہے یا نجاست پر مرور سے نجس ہوتی ہے اور نتیجہ خلاف اس صورت میں کہ بھیگا پائجامہ پہنے ہے اور اسوقت
ریح خارج ہوئی النہایہ۔ امام مصنف رح کے نزدیک خود پاک ہے ع۔ مگر مقعد میں نجاست کی مجاورت سے نجس ہوئی
تو دبر کی ریح سے نقض ہے۔ بخلاف الریح الخارجة من القبل والذکر لانہا لا تنبعث عن محل النجاسة۔
بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج و مرد کے ذکر سے نکلے کہ وہ نجس نہیں کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں اٹھتی ہے۔
ف۔ پس ریح فرج و ریح ذکر ناقض نہیں ہے فی الجوہرة ہو الصحیح۔ پس محل نجاست تو دبر ہے اور فرج میں دبر سے آنے کی
راہ نہیں ہے۔ حتی لو کانت المرأة مفضاة یستحب لہا الوضوء لاحتمال خروجہا من الدبر۔ حتی کہ اگر ایک عورت
مفضاۃ ہو یعنی کسی جہت سے اسکی فرج و مقعد کے درمیان کی جھلی پھٹکر درمیان میں راہ ہو گئی ہو تو ایسی عورت کی جب
فرج سے ریح نکلے تو اسکو وضو کرنا مستحب ہے کیونکہ احتمال ہے کہ ریح اسکے دبر سے نکلی ہو۔ ف۔ اور واجب اس لیے
نہیں کہ یقین نہیں ہے اور وضوء کا ہونا یقینی ہے تو ٹوٹ جانے کا حکم بھی یقینی دلیل سے ہو سکتا ہے نہ خالی احتمال سے۔
فرع۔ اگر عورت مفضاۃ کو اسکے خاوند نے تین طلاق دیں پھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کرے اس عورت نے دوسرے
شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کیا تو یہ شوہر اول پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ حمل نہ رہ جاوے
کیونکہ احتمال ہے کہ شاید وطی اس عورت کے دبر میں واقع ہوئی ہو نہ فرج میں کذا فی فوائد الظہیریہ ع۔ جب یہ احتمال ہے
تو ایسی عورت سے اسکے شوہر کو جماع کرنا حرام ہے اور قاضیخان میں کہا کہ اگر اس صورت میں حلال ہے کہ بدون تعدی
کے اسکی فرج میں جماع ممکن ہو۔ الفتح۔ فروع۔ دیگر وضوء و حدث میں شک ہوا اور پہلے دونوں میں ایک کا یقین تھا تو وہی
رہے گا تاآنکہ دوسرے کی تائید ہو جاوے چنانچہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ کسی کو اپنا پاخانہ جانا معلوم ہوا اور قبل
نکلنے کے قضائے حاجت میں شک ہوا تو اسپر وضوء واجب ہے۔ اگر وضوء کے [illegible] ن بیٹھنے کا علم ہے اور قبل قیام
کے اسکو پورے کرنے میں شک ہوا تو اسپر وضوء نہیں ہے۔ اگر ذکر سے یعنی چیز [illegible] ے ہوا کہ پانی ہے یا پیشاب ہے
پس اگر پانی کے استعمال کا زمانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے [illegible] کا اعادہ کر لے برخلاف اسکے
اگر کسی ایک پر اسکا گمان غالب ہو تو وہی رکھے۔ اگر یقین ہوا کہ [illegible] اسمیں شک ہے کہ

وہ کون عضو ہے تو مجموع نوازل کے موافق بایاں پاؤں دھووے کہ یہی آخری عمل ہے از فتح - اور اگر شک ہو کہ پانی نجس تھا
نہیں ہوا یا کپڑے کی طہارت میں یا جورو کو طلاق تو نہیں ہوئی یا مملوک یا مدبر یا غلام آزاد تو نہیں ہوا تو اس شک کا کچھ اعتبار
نہیں ہے کما فی الدرر من الاشباہ - غرضکہ شک و احتمال سے یقین کا زوال نہیں ہوتا ہے - عالمگیریہ - جو شخص وضو پر ہو اور
حدث کا شک کرے تو وضو پر ہے اور اگر حدث پر ہو اور طہارت میں شک کرے تو حدث پر ہے اور بیان تحری لیجہ جائز ہے
خلاصہ - فان قشرت نفطة - اگر چھالے کا پوست اتارا - فسال منہا ماء او صدید او غیرہ - سو یہ نکلا اس سے پانی
یا زرد پانی یا سوا اسکے - ان سال عن راس الجرح نقض - پس اگر سر زخم سے بہہ نکلا ہو تو وضو توڑا - ف کیونکہ
زخم سے خروج سیلان پایا گیا - وان لم یسل لا ینقض - اور اگر نہیں بہا تو ناقض نہ ہوگا - وقال زفر ینقض فی الوجہین
اور زفر رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض وضو ہے - ف خواہ نکل کر سر زخم سے بہے یا نہ بہے - وقال الشافعی
لا ینقض فی الوجہین اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض نہ ہوگا - ف خواہ بہے یا نہ بہے - سو یہی مسالة
الخارج من غیر السبیلین - اور یہ مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہے - ف پس شافعی رح تو خارج از غیر سبیلین کو
ناقض ہی نہیں کہتے تو انکے نزدیک خواہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں ناقض نہیں ہے خواہ نجس ہو یا نہ ہو - اور زفر رح اگرچہ
خارج نجس از غیر سبیلین کو ناقض کہتے ہیں لیکن سیلان کی شرط نہیں کرتے چنانچہ گذرا - لقولہ وکذا لا یشترط السیلان اعتبارا
بالمخرج المعتاد - یعنی جیسے سبیلین میں خروج معتبر ہے سیلان شرط نہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نجس نکلنے میں خروج معتبر ہے سیلان
شرط نہیں ہے تو چھالے سے پانی یا زرد آب یا کچ لہو نکلنے میں جب صرف خروج شرط ہے سیلان ضرور نہیں تو دونوں صورتوں میں
وضو ٹوٹ گیا اور ہمارے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہو کر مخرج پر ظاہر ہوئی بخلاف غیر
سبیلین کے کہ وہاں جب اپنی جگہ سے بہے تو خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہے پس اس مسئلہ میں چھالا جانا
سے یوں نکلا ہو اگر سر زخم پر خون جگہ پانی یا زرد آب ڈھلکا تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے - فافہم - اور امام ابو حنیفہ رح سے
کہا جاتا ہے کہ اگر چھالے سے خالی پانی نکلا تو ناقض نہیں اگرچہ سیلان ہو - ع - یہ روایت ظاہرا صحیح نہیں کیونکہ یہ اس
بنا پر ہے کہ یہ پانی نجس نہیں ہے اور یہ خلاف تحقیق ہے - وہذہ الاشیاء کلہا نجسة - اور یہ سب یعنی پانی و پیپ و کچ لہو وغیرہ نجس
ہیں - لان الدم ینضج فیصیر قیحا ثم یزداد نضجا فیصیر صدیدا ثم یصیر ماء - کیونکہ خون فاسد پکتا ہے پس کچ لہو ہو جاتا ہے
پھر زیادہ پکتا ہے تو پیپ ہو جاتا ہے پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہے - ف پس نجس میں تغیر ایسے طریقہ سے نہ ہوا کہ وہ پاک
ہو جاوے مثلاً گوبر کی راکھ ہو تو وہ نجس ہی رہا پس خروج نجس سے نقض ہوا - ہذا اذا قشرہا فخرج بنفسہ - یہ حکم نقض
اس صورت میں ہے کہ چھالے کو قشر کیا تو مواد نجس خود بخود نکلا ہے - واما اذا عصرہا فخرج بعصرہ فلا ینقض لانہ مخرج
ولیس بخارج واللہ اعلم - اور اگر خود نہ نکلا بلکہ جب اس چھالے یا قرحہ کو دبا کر نچوڑا پس اسکے نچوڑنے سے مواد نکلا
تو وہ وضو نہیں توڑیگا کیونکہ وہ خارج نہیں بلکہ خارج کیا گیا ہے واللہ اعلم - ف حاصل یہ کہ ناقض وضو تو خروج نجاست
ہے اور غیر سبیلین میں خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہے پس جب قرحہ سے نجاست نے سیلان نہ کیا تو وہ خارج ناقض
نہیں پھر اگر جو دبانے سے اخراج کیا تو اس صورت میں آیا نقض وضو ہوگا یا نہیں تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ حکم خروج
میں نقض ... ہوا اور اخراج سے مخرج ہوا یعنی نکالا گیا اور خارج نہ ہوا یعنی خود نکلنے والا نہ ہوا اور معتبر نقض میں خارج
ہے واللہ تعالی اعلم - اور علامہ شہزادی امیر کاتب اتقانی رح نے اپنی شرح غایة البیان میں کہا کہ نچوڑ
کر نکالنے کی صورت میں بھی نقض وضو ہے اور ہمارے بعض مشائخ اسی پر ہیں اور یہی میرے نزدیک
... لوگوں کے حق میں آسانی کا قول تو یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کیا اور

تحقیق اسکی یہ ہی طرف سے یہ ہے کہ خروج کو خروج لازم ہے تو لزوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی متحقق ہوگا۔ اور
شارح اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ اخراج کچھ منصوص علیہ نہیں ہے اگرچہ اخراج مستلزم خروج ہو تو خروج کا ثبوت انسداج
کے ساتھ بطور قصدی ہے تو اسکا کچھ اعتبار نہو گا انتہی اور علامہ عینی رح نے جواب دیا کہ احتیاط در باب عبادت یہی ہے کہ ایسے
خروج کا اعتبار کیا جاوے اور امام سرخسی کے جامع میں ہے کہ اگر قرحہ تھا اور نچوڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا
اور یہ حدث عمداً ہوا جیسے فصد و حجامت اور کافی میں ہے کہ اصح یہ کہ نچوڑنا بھی ناقض ہے انتہی۔ اور شیخ ابن الہمام رح نے بھی
غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نقض وضو تو نجس کے نکلنے پر
ہے اور یہ جیسے خروج سے متحقق ہوتا ہے ویسے اخراج سے تو مانند فصد کے ہو گیا انتہی اور تحریر میں اسی کی تبعیت کی کہ جو
نجس خارج ہو یا خارج کیا جاوے دونوں برابر ہیں انتہی۔ قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ مدار نقض کا خروج نجس
پر ہے ولیکن نجس وہ کہ جسکو شارع نے اعتبار فرمایا اور یہ بقرینہ سبیلین میں وہی ہے جو سیلان کرے خواہ بالفعل یا بقوت اور جس میں
یہ صفت نہو وہ شرعاً نجس نہیں ہے اگرچہ لغت و عرف میں اسکو نجس کہا جاوے پس اس مسئلہ میں انجام کو کلام اسمیں ہے کہ جس
خون کے مادہ کو سیلان نہیں اور نہ قوت ہے تو مستوضی کی اپنی قوت دیکر سیلان کرنے سے اسمیں صفت نجاست کی شرعاً معتبر
ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اور قیاس فصد و حجامت پر محل تامل ہے کیونکہ یہ حدث عمدی اسی وقت ہے کہ نشتر لگوانے سے خروج خون
سائل کا ہو جاوے اور اگر عمداً نشتر دلوایا اور خون کا سیلان نہوا تو نقض نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد ہے کہ خود اس مقام نشتر کو نچوڑ کر
خون کا سیلان ہوا تو یہی عین مسئلہ مذکورہ ہے کہ یہ سیلان شرعاً اس خون کے نجس ہونے کے حکم کو کافی ہے یا نہیں جیسے تو
جیسے اگرچہ نجس عرفی ہو مگر شرعی نہیں یا جیسے خون غیر سائل کو پونچھ لیا تو وہ اگرچہ خون ہے لیکن شرعاً نجس نہیں ہے۔ اور
بعض ائمہ فقہا نے سیلان کا اعتبار کیا ہے نہ سیلان کا یعنی سیلان کرا دینے کا اور یہیں سے شیخ ابن الہمام کے قول کا ضعف ظاہر
ہے کہ اخراج کی تاثیر نہیں بلکہ مدار خروج نجس پر تھا وہ پایا گیا میں کہتا ہوں کہ ہاں اعتبار تو بیشک خروج نجس کا ہے لیکن خروج بھی
ایسا جسپر ہو وہ اسوقت ہوگا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اسمیں کہ مستوضی جب اپنی قوت سے سیلان کرا دے تو کیا
اوسکا اعتبار ہے پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نجاست ہونے کا حکم دینے میں اعتبار کیا یا نہیں تو امام
مصنف رح نے کہا کہ نہیں اور یہی ظہیریہ کا مختار ہے اسواسطے کہ نجاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے
منصوص ہے یا معلوم نہیں دیکھئے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہا تو خود روان خون کو بھی ناقض نہیں
کہتے ہیں بوجہ اسکے کہ اُنکے نزدیک اعتبار میں نص نہیں ملتی ہے پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے میں نص شارع پر ہے اور
ہمنے کوئی نص ایسی نہیں پائی کہ جس سے یہ معلوم ہو کہ خود سیلان کرا دینے سے بھی شرع میں خارج نجس کا حکم ہو جاتا ہے
صدر الشریعہ اصغر رح نے شرح وقایہ میں کہا کہ تساہل اسواسطے کہا کہ جب نچوڑ سے متجاوز نہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں
ہے اور زفر رح کے نزدیک ناقض ہے اور اسی طرح اگر قرحہ نچوڑا اب اُسنے تجاوز کیا اور تھا اس حالت پر کہ اگر نہ نچوڑتا تو وہ تجاوز
نہ کرتا تو بھی ناقض نہیں۔ اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دبائی یا انہیں خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی پس انگلی پر خون
اثر دیکھا یا اُسنے ناک سنکی اور اُس سے سوربا پر تھکے خون کے گرے تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے انتہی۔ پس
کیا دیکھا جاتا ہے کہ انگلی سے خون نکال لینا یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا عمدی حدث ہے تو کیوں نہیں کہا جاوے کہ اعتبار
نجاست شرعیہ میں خود سیلان کا ہے مگر جبکہ کوئی دلیل قائم ہو ہاں اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہے تو مضائقہ نہیں ہے اور شیخ الاسلام
نے کہا کہ مجمع النوازل میں ہے کہ قرحہ جب نچوڑا گیا پس اُس سے بہت خون نکلا ولیکن ایسی حالت پر تھا کہ اگر نہ نچوڑا
جاتا نہ نکلتا تو وہ وضو نہیں توڑیگا اور یہی حکم ہے جب سوئی یا کانٹا چبھ گیا اور خون نکلا ولیکن سیلان نہیں ہوا۔ ذخیرہ میں کہا

کر اس حکم میں نظر ہے اور کہا کہ اس جنس کے مسائل میں فتویٰ یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ انتہی۔ اور امام مصنف رح کے شاگرد
شمس الائمہ کردری نے اس مسئلہ میں احتیاطاً نقض وضو اختیار کیا ہے چنانچہ عالمگیریہ میں ہے کہ اگر قرحہ سے خون نکلا پھر زخم
سے اور اگر پھوڑا نہ جاتا تو نہ نکلتا تو بقول مختار ناقض وضو ہے۔ کذا فی الوجیز للکردری۔ اور یہی اشبہ ہے۔ اھ قنیہ۔ اور یہی اوجہ
ہے۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ ف۔ یہاں بعض نواقض دیگر ائمہ کے نزدیک ہیں جو ہمارے اصحاب کے نزدیک ناقض نہیں۔ ازانجملہ
ہوتا یہ ہیں ہے کہ چھونا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اگر بجائے ذکر کے شرمگاہ آگے کی کہا جاوے تو
عورت و مرد دونوں کو شامل ہے ولیکن معروف نص جو شافعی رح وغیرہ نے پیش کی اس میں لفظ ذکر ہے۔ اور عینی رح نے اس
مسئلہ میں بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضو نہ ٹوٹنا جو ہمارا مذہب ہے موافق ہے بقول حضرت عمر رض و علی و عبد اللہ
بن مسعود و ابن عباس و عمار بن یاسر و زید بن ثابت و حذیفہ بن الیمان و عمران بن حصین و ابو الدرداء و سعد بن ابی وقاص
رضی اللہ عنہم یوں ہی ابن عبد البر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری و سعید بن المسیب سے اور فقہاء میں سفیان
ثوری سے۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوئی معلوم نہیں ہوا جس نے مس الذکر سے
وضو واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہو سوائے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف
شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضو واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسرہ بنت صفوان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ۔ یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و الترمذی
وصححہ اور بیہقی نے کہا کہ ہر حال یہ حدیث بر شرط بخاری ہے۔ عینی رح نے اسپر جرح کی کہ یحییٰ بن معین نے کہا کہ تین حدیثیں
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہوئیں ایک حدیث مس الذکر دوم بدون ولی کے نکاح نہونا سوم ہر مسکر حرام ہے
اور یہ جو بعض اہل مصر نے کہا کہ یہ قول یحییٰ بن معین سے ثابت نہیں تو بلا دلیل تعصب ہے اور ابن الجوزی رح کا قول صرف
نفی ہے کوئی دلیل مثبت نہیں ہے اور بخاری رح نے جو اسکو اس باب میں اصح شئی کہا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہے اور
اور اگر ہم تسلیم کریں کہ صحیح ہے تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث طلق بن علی کی اسکے معارض ہے تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد
مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا۔ اور طحاوی نے کہا کہ ربیعہ رح نے کہا کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں
رکھوں تو میرا وضو نہ ٹوٹیگا تو پھر مس الذکر تو آسان ہے۔ قول شیخ ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ مس الذکر کنایہ حدث
ہے کیونکہ اکثر اس سے مذی وغیرہ نکل آنے سے نقض وضو ہے۔ اور مترجم کے نزدیک اولیٰ وہی ہے کہ کنایہ مساس ذکر سے
مباشرت ہو یا وضو سے مراد دھونا کیونکہ طبرانی نے معجم کبیر میں حدیث طلق بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ
اور یہ روایت اگرچہ معلول ہے مگر مذکورہ بالا اسانید سے اسکو قوت حاصل ہے ولیکن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نماز میں اپنا ذکر چھوا تو فرمایا کہ ہل ہو الا بضعۃ منک
یعنی وہ کچھ نہیں سوائے اسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہے رواہ ابو داؤد و النسائی و الترمذی اور کہا کہ اس باب میں یہ
احسن ہے اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے پس اس حدیث میں تو کوئی تاویل ظاہر نہیں ہے اور علی
بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسرہ سے حدیث طلق بہتر ہے۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ یہ مرد کی روایت ہے اور وہ عورت کی
روایت ہے یہ بھی وجہ ترجیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انصاف یہی ہے کہ دونوں احادیث ثابت ہیں اور ایک کو دوسرے کا ناسخ
کہنا بلا دلیل ہے اور علاوہ اسکے جب توفیق دینا ممکن نہو تو البتہ ایک کو منسوخ یا متروک کیا جاوے اور یہاں توفیق عمدہ ممکن ہے
کیونکہ حدیث طلق خود مس الذکر سے وضو کی موجود ہے اور حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بضعہ ہے تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی
صرف چھونے کے نہیں ہیں کیونکہ نماز میں البتہ صرف چھونا ممکن ہے اور اس سے وضو یا نماز کا حکم نہیں دیا تو چھونے سے

وضو نہیں ٹوٹتا یہی دوسری حدیث مس الذکر و طلق و بسرہ سے مروی ہے وہ بقصد جماع یا مباشرت بھر دہ ہے جس سے کچھ
نکل آوے یا مباشرت جو حائل میں کچھ نہ نکلے تو بھی وضو واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ از انجملہ عورت کا چھونا شافعی وغیرہ
کے نزدیک ناقض ہے اور ہمارے نزدیک کچھ نہیں اور کافی ہے ہمکو حدیث ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں رات میں
سوتی اور میرے پاؤں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جائے سجدہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے دبا دیتے
پس میں اپنے پاؤں سمیٹ لیتی پھر جب کھڑے ہوتے تو میں پاؤں پھیلا لیتی اور ان دنوں گھروں میں چراغ نہ تھے رواہ البخاری
ومسلم من وجوہ۔ اور یہی ام المؤمنین رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر نماز کو
نکلے اور وضو نہیں کیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ۔ اور جو مذہب امام شافعی رح کا ہے وہ بھی ایک جماعت صحابہ و
تابعین وفقہاء کا مذہب ہے اور فقہاء میں سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہے کہ عورت کے چھونے و بوسہ لینے حتی کہ اسکی فرج
چھونے سے بھی جب تک مذی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہیں ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے اور قولہ تعالیٰ او
لمستم النساء الآیہ میں لمس کنایہ مجامعت سے ہے۔ قرطبی رح نے کہا کہ شافعی رح کے مذہب پر لازم آتا ہے جو کوئی عورت کو تیمم
یا دوا کرے اسپر وضو واجب ہو اور میں تو نہیں جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو۔ منجملہ نواقض کے امام احمد واسحق بن راہویہ
وابو ثور ومحمد بن اسحق ویحییٰ بن یحییٰ کے نزدیک اونٹ کا گوشت ہے کہ اسکے کھانے سے وضو واجب ہے اور جمہور علماء
کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے کذا ذکرہ العینی۔ ولیکن دلائل بالکل نہیں ذکر کیے اور مترجم نے سابق میں فی الجملہ ذکر کیا ہے فتذکر۔
انا ثمہ امام احمد کے نزدیک میت کو غسل دینے سے وضو واجب ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ نماز کے وضو سے اگر منکر ہو تو کافر ہے
کیونکہ نص واحادیث قطعیہ کا انکار ہے اور اگر مصحف مجید چھونے یا دیگر ایسے مانند وضو سے منکر ہو تو تکفیر نہ ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم
چھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضو نہیں المجمع۔ اپنا ذکر یا غیر کا ذکر چھونا ہمارے نزدیک حدث نہیں ہے الا د۔

غیر کا ذکر چھونا بلا ضرورت حرام ہے اگرچہ حدث نہو م

فصل فی الغسل۔ یہ فصل احکام غسل کے بیان میں ہے۔ ف۔ چونکہ وضو کی حاجت زیادہ تھی اسکو غسل پر مقدم کرکے
اس بدن کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب اللہ میں بھی اول وضو پھر غسل کا بیان ہے۔ عنایہ یعنی قولہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا
الآیہ اور اگر تم جنب ہو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کر لو۔ واضح ہو کہ امام مصنف رح نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو بہ نسبت
وضو کے مفصلہ بیان فرمایا ولیکن مضمضہ واستنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہیں ہے تو ظاہرا فرض سے مراد وہ کہ جو فرض قطعی و اعتقادی
وفرض عملی دونوں کو شامل ہے اور غسل سے مراد وہ کہ جو نہانا فرض ہو یعنی فرض نہانے میں تو مضمضہ واستنشاق فرد یعنی فرض ہے
اور رہا وہ نہانا جو سنت ہے تو اسمیں یہ دونوں بھی سنت ہیں فرد نہیں ہیں جیسا کہ بحر الرائق میں صحیح ہے۔ **وفرض الغسل۔**
یعنی جو نہانا فرض ہے اسکا فرض ایک دھونا ہے وہ۔ **المضمضۃ والاستنشاق وغسل سائر البدن۔** کلی کرنا وناک میں
پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا۔ ف۔ پس در اصل یہ ایک ہی فرض ہے متعدد نہیں ہیں ولیکن چونکہ مضمضہ واستنشاق میں
امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہذا صریح ذکر کر دیا۔ اسی وجہ سے فرائض غسل نہیں فرمایا جیسے وضو میں متعدد فرائض ہیں۔
پھر یہ دھونا ایک مرتبہ بھر پور فرض ہے اور مسنون آگے آویگا اور دقایۃ الروایہ میں کہا کہ ملنا فرض نہیں ہے اور عالمگیریہ میں ہے
کہ مضمضہ واستنشاق کی وہی حد ہے جو وضو میں گذری من الخلاصۃ۔ اور اگر پانی کو منہ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمضہ کافی ہوگی
اور چسکی کر کافی نہیں۔ ف۔ اور پانی منہ میں بھر کر باہر پھیلنا بنا بر اصح قول کے شرط نہیں خلافا لابی یوسف اور اگر آگے
کے دانتوں میں گڑھے ہوں یا رخنہ جنمیں طعام یا بل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا۔ کذا فی التجنیس وفتاوی الفضلی وابی اللیث
رح۔ اور دانتوں کی کھڑکیوں یا رخنوں میں تر بل پوری طہارت سے مانع نہیں یہی اصح ہے۔ الزاہدی۔ اور اسی پر فتوے

ہو جاوے۔ الدر۔ اور خشک میل جو ناک میں ہو وہ مانع ہے۔ الزاہدی۔ جیسے چبائی ہوئی روٹی و گوندہ جاتا ہے۔ الصحاح۔ یہی
اصح ہے الدر۔ اور غسل سے پیشتر بدن میں جو چیزیں ہوں مضر نہیں بخلاف اسکے جبکہ بال اسمیں ٹپکا۔ اور غسل میں ایک عضو کی تری
کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جب کہ ٹپکتا ہو جائز ہے بخلاف وضو کے۔ جنب کو روا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور
کھانے پیے جبکہ کلی کر لی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی جورو کے پاس جاوے۔ اور تتمّی میں ہے کہ اگر احتلام ہوا ہو تو نہانے
سے پہلے نہ جاوے۔ اور تمام بدن دھونے میں جبکہ انگوٹھی یا کان کی بالی تنگ ہو تو اسکا حرکت دینا واسطے پانی پہونچانے کے
واجب ہے اور اگر سوراخ میں بالی نہو اور غالب گمان ہو کہ پانی بہنے کے وقت اسمیں پہونچ جائیگا تو خیر ورنہ بتکلف پانی پہونچاوے
الصدر والفتح۔ ولیکن سوا پانی کے تنکا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر والبحر۔ اور اگر بالی اتار کر چھید بند ہو گیا
ویسا کہ تکلف سے پانی بہانے میں پہونچیگا اور غفلت کرنے میں نہ پہونچیگا تو بہاوے۔ الصدر۔ اور ناف کے اندر پانی داخل
کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہونچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیے محیط السرخسی۔ بے ختنہ کیے ہوئے نے اگر غسل جنابت
میں قلفہ کے اندر پانی داخل کیا تو جائز ہے المحیط اور یہی مختار ہے و قتات الشافعی یہی اصح ہے لیکن داخل کرنا مستحب ہے کما فی الفتح۔ اور جہاں
پانی پہونچانے میں حرج نہیں ایکبار وہاں پانی پہونچانا فرض ہے جیسے کان و بھنویں و مونچھیں و ناف و درمیان داڑھی دھوکے
سر کے بال اگرچہ گوندہ وغیرہ سے جمے ہوں و عورت کی فرج خارج مت۔ اور جہاں پانی پہونچانے میں حرج ہو واجب نہیں
جیسے آنکھوں کے اندر۔ کذا فی محیط السرخسی۔ اگرچہ کسی سرمہ لگا ہو اور کان کی بالی کے لیے ہوئے چھید میں اور قلفہ کے
اندر۔ ت عضو وغیرہ میں گوندہ جاتا ہے مانع طہارت ہے اور میل و کیچڑ نہیں مانع۔ الصدر۔ اور قصری و دیہاتی برابر ہیں اور ناخنوں میں
مٹی و کیچڑ مانع نہیں اور جو رنگ کرنے والے و چمڑا بنانے والے کے ناخن میں ہو وہ بھی کے مانع نہیں الظہیریہ۔ اور صحت کی
مہندی مانع نہیں الصدر۔ اگرچہ جرم حنا ہو یہی ہے فتوی دیا جاوے اور تیل لگا پھر غسل کا پانی بہایا چکنائی سے نہ لگا
تو بھی کافی ہے الصدر۔ اگر ظاہر بدن پر مچھلی کی کھال یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اسکے نیچے پانی نہ پہونچا تو نہیں جائز
اور اگر بجاے اسکے مکھی کی بیٹ یا مچھر و پسو کی بیٹ ہو جائز ہے۔ المحیط۔ اگر چیچک کے چھلکے اچھے ہو کر ویسے ہو گئے کہ جلد بدن
سے لگے ہیں کہ انکے نیچے پانی نہیں پہونچا تو مضائقہ نہیں پھر جب گر جاویں تو غسل دوبارا واجب نہیں ہے الظہیریہ۔ عورت
پر خارج فرج کا دھونا بعمارت جنابت و حیض و نفاس میں واجب و وضو میں مسنون ہے محیط السرخسی۔ فتاوی غیاثیہ میں ہے کہ
غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج میں داخل نہ کرے یہی مختار ہے۔ تاتارخانیہ۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الفتح۔ پانی پہونچنے
میں غالب گمان معتبر ہے الصدر والدرر۔ اور غرارہ واجب نہیں مگر ایک روایت میں ابو یوسف سے واجب ہے اور شاید یہ بوجہ
خصوصیت صیغہ اطہروا کے جو دھونے میں مبالغہ کے لیے دلالت کرتا ہے اور مبالغہ غلبے سے ہے الفتح۔ بالجملہ تمام بدن کے پاک
کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہے۔ وعندالشافعی ہما سنتان فیہ۔ اور امام شافعی
کے نزدیک غسل میں مضمضہ و استنشاق سنت ہیں۔ لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرۃ ای من السنۃ وذکر منہا المضمضۃ
والاستنشاق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزیں فطرت سے یعنی سنت سے ہیں اور انہیں دس میں مضمضہ و استنشاق
کو بھی بیان کیا۔ ف۔ تو یہ بھی سنت ہوئیں۔ ولہذا کانتا سنتین فی الوضوء۔ اور اسی جہت سے یہ دونوں وضو
میں سنت ہیں۔ ف۔ حالانکہ چہرہ دھونا فرض وضو ہے پس اگر یہ بھی ظاہر بدن ہوتے تو چہرہ دھونے میں فرض ہوتے۔
واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہونا اسپر موقوف ہے کہ فطرت کے معنی سنت ہوں یعنی جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت
فرمائی مع الترک احیانا۔ امام مصنف رح نے پوری حدیث نہیں ذکر فرمائی جو یہ ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رض نے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔ قص الشارب۔ مونچھیں تراشنا۔ واعفاء اللحیۃ

داڑھی چھوڑنا وکھنی رکھنا۔ والسواک۔ استعمال مسواک۔ واستنشاق الماء۔ پانی ناک میں چڑھاکر صاف کرنا۔ وقص الاظفار
ناخن تراشنا۔ وغسل البراجم۔ انگلیوں کے پورو جوڑ بند صاف کرنا۔ ونتف الابط۔ بغل کے بال اکھاڑ ڈالنا۔ وحلق العانۃ
موئے زہار مونڈنا۔ وانتقاص الماء یعنی استنجاء ہے۔ اقول یہ تفسیر وکیع نے ہے اور ابوداؤد کی حدیث عمار میں اعفاء اللحیہ کی جگہ ختنہ
کرنا اور انتقاص الماء کی جگہ انتضاح مذکور ہے اور انتضاح سے مراد بعد وضوء کے تھوڑا پانی آگے فرج پر چھڑک دینا تاکہ وسواس
دور ہو۔ انتقاص بقاف وصاد ہے یعنی استنجاء اور کہا گیا کہ صواب بفاء وصاد ہے یعنی انتضاح ولیکن نووی رح نے کہا کہ صواب
اول ہے یعنی استنجاء مع ساتھ کی جو شرکہ انتضاح سے بھی خفیف استنجاء مراد ہو سم۔ اور خطابی رح نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر
علماء رح نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت سے یہ باتیں ہیں اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہیں ہے
نووی رح نے کہا کہ کچھ اشکال نہیں بلکہ یہی صواب ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر رض سے مروی ہے من السنۃ قص الشارب ونتف الابط
وتقلیم الاظفار یعنی سنت سے ہے مونچھیں ترشنا و بغل کے بال اکھاڑنا اور ناخنوں کا تراشنا۔ مع مترجم کہتا ہے کہ اشکال باقی ہے
دو وجہ سے۔ اول ختنہ کرنا و استنجاء امام شافعی کے نزدیک فرض ہیں اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزوں میں بعض سنت ہونا کچھ
بعید نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں کہ فطرت وسنت کے ایک معنی ہو جاویں اور سب سنت ہوں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں
فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہیں اور اول ان باتوں کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ قولہ تعالی اذ ابتلی
ابراہیم ربہ بکلمات فاتمہن آیۃ کی تفسیر صحیح میں مذکور ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین میں سے ہیں اور اصطلاحی سنت
وہ یہ ہے کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کیا ہو مع الترک احیانا۔ اور فطرتی پیدائش پاکیزگی کی سنتیں سے
ممکن ہے کہ بعض بر وجہ عبادت ہوں وبعض بر وجہ جبلت وعادت ہوں اور سنن الوضوء میں سے بحث تیامن میں ہم نے صدر الشریعۃ
سے ذکر کیا کہ تیامن اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہے لیکن سنت بر وجہ عادت ہے اور کلام اس سنت میں ہے بر وجہ عبادت
ہو اور حق یہ کہ کچھ منع نہیں کہ بعض سنن العادۃ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشغل ہوں بر وجہ مواظبت تو وہ اس
عبادت کے اندر عبادت ہی ہو جاویں کیونکہ تحقیق یہ کہ مومنین خصوصا مرسلین علیہم السلام کے جملہ افعال واقوال واعمال
بر وجہ عبادت ہیں پس جواب یہاں ہماری طرف سے دو طرح پر ہے اول اسلیے کہ ان امور کا دین میں سے ہونا کچھ وجوب
کو مانع نہیں یعنی دین بھی ہیں اور واجب ہیں۔ دوم یہ کہ امام شافعی رح نے تو انہیں سے ختنہ و استنجاء کو واجب کہا تو فطرت
سے ہونا کچھ مانع وجوب نہیں ورنہ جو انکا جواب ان دونوں میں وہی ہمارا جواب مضمضہ و استنشاق واجب ہونے میں ہے
مم۔ اور وضوء میں مضمضہ و استنشاق کا سنت ہونا لازم نہیں کرتا کہ غسل میں فرض نہوں آیا نہیں دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ
کے نزدیک یہ دونوں تو وضوء میں بھی واجب ہیں پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت میں سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ
دین میں سے ہیں رہا یہ کہ سنت ہیں یا واجب ہیں تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالی وان کنتم جنبا فاطہروا
امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمضہ و استنشاق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا وان کنتم جنبا فاطہروا تو حکم
دیا اطہار کا۔ ف یعنی تطہر تشدید ہا و اطہار تشدید طاء دونوں مبالغہ وتکلف سے طہارت کرنے کے معنی میں ہیں تو لازم آیا کہ
خوب اچھی طرح جہانتک ممکن ہے طہارت غسل کرو جبکہ جنب ہو۔ وھو تطہیر جمیع البدن۔ اور یہ خوب پاک کرنا تمام بدن کا ہے
ف خطابی رح نے اعتراض کیا کہ اس سے مضمضہ و استنشاق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری میں داخل کرنا ہوا
اور یہ اہل لغت کے خلاف ہے کیونکہ بشرہ تو انکے نزدیک ظاہری بدن ہے اور منہ وناک کا اندر اسمیں سے نہیں ہے۔ یہ اعتراض
کچھ نہیں ہے کیونکہ بشرہ وظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رح نے کہاں سے سمجھی ہے بلکہ حق یہ کہ بندوں کو تمام بدن کی تطہیر
کا حکم دیا ہے کیونکہ فاطہروا۔ میں تعبیر مبالغہ کی اضافت بندوں کے جسم کی طرف ہے تو یہ ہر بندہ مکلف کا تمام بدن ہوا اور حکم

شرع کا بقدر وسعت وبقدر ممکن ہے ہوتا ہے تو بدن کا ہر جزو جہان پانی پہونچانا ممکن ہے وہ حکم کے تحت مین داخل رکھا اور ظاہر ہے کہ منہ
مین اور ناک مین اگر حقیقی نجاست لگی ہو تو باتفاق دھونا ممکن و واجب ہے پس یہان بھی لازم ہوا اور کوئی حرج ومشقت اس سے
پیش نہین آتی ہے بخلاف پیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن مین سے ہے لیکن متعذر ہے لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ **الا ان ما یتعذر**
ایصال الماء الیہ خارج۔ لیکن جہان پانی پہونچانا متعذر ہو وہ خارج ہے۔ ف۔ بالجملہ سب بدن اس حکم مین داخل ہے مگر
وہ خارج ہے جہان پانی پہونچانا متعذر ہو خواہ تعذر حقیقی ہو جیسے پیٹ مین یا رگون مین خواہ تعذر حکمی ہو یعنی شرعاً بوجہ حرج کے
ممنوع ہو جیسے آنکھون کے اندر چنانچہ عینی رح نے ذکر کیا کہ آنکھون مین اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو تو بھی اندر دھونا واجب نہین
اور کمال رح نے کہا کہ جیسے ختنہ کی کھال کے اندر دھونا بوجہ حرج کے واجب نہین۔ اقول اور حرج کی صورتین اوپر مذکور ہوئین
اور بعض آدمی اور منہ وناک کے اندر کچھ حرج نہین اور کیونکر حرج ہوگا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حرج جو شرعاً ممنوع ہے وہ
مسنون ہے۔ ہرگز نہین بلکہ کچھ حرج اسمین نہین تو حکم قرآن ان دونون کو شامل ہے جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام **تحت کل**
شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ۔ یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے تو تم لوگ تر کر دو بالون کو اور ستھرا کرو بشرہ کو۔ رواہ ابو داؤد
والترمذی وابن ماجہ وغیرہم۔ اور ناک کے اندر بال موجود ہین اور حضرت علی رض کی حدیث مرفوع مین ہے کہ جس نے ایک بال
کی جگہ چھوڑ دی جہان پانی نہ پہونچا تو اسکے ساتھ آتش جہنم مین ایسا ویسا برتاو کیا جاویگا حضرت علی رض نے کہا کہ یہین سے
مین اپنے سر کا دشمن ہوگیا۔ رواہ احمد وابو داؤد وغیرہما باسناد حسن ذکرہ العینی۔ اور وضو پر اسکا قیاس ٹھیک نہین کیونکہ
غسل جنابت کا مدار تو تنقیہ جنابت پر ہے۔ **بخلاف الوضوء**۔ برخلاف وضو کے۔ ف۔ کہ وضو مین جمیع کی تطہیر کا حکم نہین
ہے۔ **لان الواجب فیہ غسل الوجہ**۔ کیونکہ واجب وضو مین تو دھونا وجہ کا ہے۔ ف۔ یعنی جس سے مواجہہ و روبرو ہونا
واقع ہوتا ہے۔ **والمواجہۃ فیہما منعدمۃ**۔ اور منہ کے اندر وناک کے اندر ایسی حالت ہے کہ ان دونون سے پوری مواجہت
نہین ہوتی ہے۔ ف۔ لہذا مواجہت نہونے سے انکا دھونا واجب نہین مگر مسنون بوجہ تکملہ کے اور بوجہ اسکے کہ ناک ومنہ کے
خطائین دھل جاوین چنانچہ حدیث مین مذکور ہو چکا۔ رہا حدیث فطرت مین جو مضمضہ واستنشاق کا ذکر بطریق سنت ہوا تو
امام مصنف نے اسکو وضو پر محمول کیا بقولہ۔ **والمراد بما روی حالۃ الحدث**۔ اور مراد مروی فطرت مین آنکا سنت
ہونا بحالت حدث ہے نہ بحالت جنابت۔ **بدلیل قولہ علیہ السلام انہما فرضان فی الجنابۃ سنتان فی الوضوء**۔ بدلیل اس
حدیث کے جسمین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ واستنشاق کو جنابت مین فرض فرمایا اور وضو مین سنت فرمایا ہے۔ ف
یہ جواب بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے یہی سنت مراد ہے جسمین کلام ہے ورنہ کچھ حالت حدث پر محمول کرنے کی ضرورت
نہین کیونکہ فطرۃ الدین مین سے ہونا منافی نہین کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہون۔ کذا فی الفتح۔ اور یہ جو حدیث ذکر کی
مراد اس سے حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ واستنشاق تین مرتبہ کرنا جنب کیلیے
فریضہ کر دیا۔ رواہ الدارقطنی والحاکم وابن عدی والبیہقی اور اسمین ضعف ہے ولیکن بیہقی نے کہا کہ ثقات راویون نے اسکو
ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہے۔ ہم کہتے ہین کہ مرسل ہمارے وعامہ علماء کے نزدیک حجت ہے جبکہ تابعی ثقہ ہو پس ثابت
ہوا کہ غسل جنابت مین مضمضہ واستنشاق بدلیل کتاب وسنت فرض ہین۔ فروع رہا غسل سنت تو ظاہر یہ ہے کہ یہ دونون غسل
سنت مین مسنون ہین۔ کذا فی البحر۔ غسل فرض مین اگر مضمضہ یا استنشاق یا کوئی جزو بدن بھول گیا پھر نماز پڑھی تب یاد
آیا اگر نماز نفل ہو تو اعادہ واجب نہین کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی نہوئی تو قضاء واجب نہین۔ وہ اگر جنب
وحائضہ ومیت ایسے مقام پر جمع ہوئے جہان ایک کے غسل کو مباح پانی کافی ہے تو جنب اولی ہے یعنی اسی کو یہ پانی ملنا
چاہیے اور میت وحائض کو تیمم کرا دیا جاوے۔ الفتح۔ ایک مرد پر غسل واجب ہے اور وہان اور مرد ہین تو غسل ترک نکریگا

اگرچہ اسکو وکیسین یعنی مزمدت ہو اور اگر ایک عورت برغسل ہو اور دو مردون کے درمیان یا مردون و عورتون کے درمیان ہو
تو غسل مین تاخیر کرے یعنی تیمم کرے اور اگر فقط عورتون کے درمیان ہو تو نہین - اور اگر مرد درمیان مردون و عورتون کے
یا فقط عورتون کے ہو تو اختلاف ہو جیسا کہ مسائل کو ابن الشحنہ نے توضیح سے بیان کیا ہو اور عورت کو چاہیے کہ تیمم کرکے نماز
پڑھے - رہا استنجا تو وہ ان سب صورتون مین ترک کیا جاوے اور - فرض الغسل کا بیان ہو گیا - **وسنتہ** - اور غسل سنت
ان یبدا المغتسل فیغسل یدیہ - یون ہو کہ ابتدا کرے مغتسل پس اپنے دونون ہاتھ دھووے - ف - پہونچون تک
تین مرتبہ - المقنعہ - سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی مسنون ہو پھر ہاتھ دھونے کے وقت تسمیہ اللہ تعالی پڑھے - بحر
وفرجہ - اور اپنی فرج کو - ف - پیشابگاہ ہو یا مقعد ہو - ح - اور ظاہر اول ہو اور بعد ہاتھون کے فرج دھوے - کما مر فی المقنعہ
م - اور فرج دھونے کی تقدیم غسل مین سنت ہو خواہ وہان نجاست ہو یا نہو جیسے باقی بدن پر وضو مقدم کرنا سنت ہو خواہ
حدث ہو یا نہو - انتہی یعنی غسل کے وقت حدث ہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہو اور تیمم کیا ولیکن وضو
سے معذور نہین تو وضو کرکے نماز پڑھے پھر ہنوز وضو تھا کہ عذر جاتا رہا تو غسل کے واسطے مسنون وضو کرے اگرچہ موجود
ہو - م - **ویزیل النجاسۃ ان کانت علی بدنہ** - اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو - ف - اور نجاست دھونے
کے عوض زائل کرنے کا گویا اشارہ ہو کہ خواہ دھوکر یا رگڑکر یا جاذب شرعی زائل کرے تاکہ وہ پھیل نہ جاوے - م - اور نجاست
اسقدر ہو کہ وہ معتبر ہو کیونکہ امام تمرتاشی رح نے شرح جامع صغیر مین کہا کہ تفاریق مین ابو عصمہ سے مروی ہو کہ اگر سوئی کے
ناکون برابر نجاست کی چھینٹین پہونچی ہون پھر وہان پانی پہونچا تو پانی نجس نہوگا - اقول یہ امام حمید الدین ضریر رح کی
شرح سے منقول ہو - ح - **ثم یتوضا وضوءہ للصلوۃ** - پھر وضو کرے جیسے اپنی نماز کے لیے وضو کرتا ہو - ف - کیا
اس وضو مین سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہان - قاضیخان - اور یہی متن مین ظاہر ہو اور یہی صحیح ہو - الزاہدی والفتح - بالجملہ
مع مسح سر کے پورا وضو کرے - **الا رجلیہ** - سواے دونون پانون کے - ف - کہ انکو بالفعل نہ دھووے یہی حضرت
میمونہ رض کی حدیث مین منصوص ہو - اور مبسوط مین ہو کہ تاخیر کرنا دونون پانون دھونے کی جبھی کہ دونون پانون پانی مین
رہتے ہون اور اگر پتھر یا تختہ یا اینٹ پر ہون تو تاخیر نہین ہو - انتہی یہ ظاہر حدیث عائشہ رض ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونون ہاتھ دھوتے پھر وضو کرتے جیسے نماز کے لیے وضو کرتے پھر انگلیان پانی
مین ڈبوکر انسے بالون کی جڑون مین خلال کرتے پھر پانی اپنی تمام جلد پر سب پر بہادیتے - رواہ البخاری ومسلم - **ثم یفیض
الماء علی راسہ** - پھر پانی بہاوے اپنے سر پر - ف - ظاہر اسی سے بہانا شروع کرے - **وسائر جسدہ ثلثا** - اور باقی سب
بدن پر تین مرتبہ - ف - انمین سے پہلا مرتبہ فرض ہو اور باقی دو سنت ہین یہی صحیح ہو - السراج - اور پانی بہانے کی کیفیت مین
یہ ہو کہ داہنے مونڈھے پر تین مرتبہ پھر بائین پر تین مرتبہ پھر سر و باقی بدن پر تین مرتبہ بہاوے - معراج الدرایہ - اور یہی اصح ہو
الزاہدی - یہ قول حلوانی رح کا ہو اور اسی کو درر و الغرر مین صحیح کہا اور تنویر مین لیا ہو - م - اور کہا گیا کہ اول سر سے شروع کرے
اور یہی ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رض ہو - الفتح - یہی اصح ہو اور اسی سے درر کی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے پھر
اقول یہ جو در مختار مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہو یہ سہو ہو بلکہ فتح القدیر مین ظاہر الکتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہو ورنہ اس
باب مین کوئی ظاہر الروایہ نہین ہو - م - **ثم یتنحی عن ذلک المکان فیغسل رجلیہ** - پھر اس جگہ سے جہان غسل کیا ہو
ہٹ کر دونون پانون دھووے - ف - یعنی تین مرتبہ - **ہکذا حکت میمونۃ اغتسال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** -
یون ہی حکایت فرمایا ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا - ف - جماعت اصحاب
صحاح نے ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے

آپ غسل فرماویں پس آپ نے دونوں ہاتھوں پر ڈالا کر دو یا تین مرتبہ انکو دھویا پھر داہنے سے بائیں پر ڈال کر فرج کو دھویا
پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا پھر مضمضہ و استنشاق کیا پھر اپنا چہرہ و دونوں ہاتھ دھوئیں پھر اپنے سر کو دھویا تین تین مرتبہ پھر
اپنے بدن پر پانی بہایا پھر اُس مقام سے ہٹ کر دونوں پاؤں دھو لیے۔ کذا فی الفتح اور دوسری روایت میں بعد دونوں
پاؤں دھونے کے مذکور ہے کہ پھر تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ پھر وضو کیا
جیسے نماز کا وضو کرتے تھے۔ کذا فی العینی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت لے سکے۔ اگر جنب نے پانی کے
اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو و غسل ہو جاوے تو سنت پوری کر لی ورنہ نہیں۔ الفتح۔ پانی خواہ دریا و نہر ہو یا تالاب
و حوض ہو یا مینہ برستا ہوا ہو اتنی دیر تک توقف کرے۔ کذا فی الدر وغیرہ۔ وانما یوخر غسل رجلیہ لانہما فی مستنقع
الماء المستعمل فلا یفید الغسل۔ اور دونوں پاؤں دھونے کی تاخیر اسی واسطے ہے کہ دونوں ایسی جگہ میں ہیں کہ مستعمل
پانی وہاں مجتمع ہوتا ہے تو انکا دھونا مفید نہ ہوگا۔ حتی لو کان علی لوح لا یوخر۔ حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہاتا ہو تو پاؤں دھونے
میں تاخیر نہ کرے۔ ف۔ در مختار میں کہا کہ پاؤں دھونے میں تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہاں پانی مجتمع ہوتا ہو کیونکہ
معتمد یہ ہے کہ آب مستعمل طاہر ہے۔ اقول یہ صحیح نہیں اسواسطے کہ ظاہر مذہب امام ابوحنیفہ رح کا آب مستعمل کی نجاست ہے ولیکن وجہ
فتح وغیرہ کے فتوی اسپر ہے کہ وہ طاہر ہے اور بیان کوئی حرج نہیں تو ظاہر مذہب پر اعتماد ہوگا۔ اور روایت مبسوط اور کرخی
ہو، عالمگیریہ میں ہے کہ پھر اپنے مغتسل سے ہٹ کر دونوں پاؤں دھووے۔ البدائع۔ اور وضو کرے سوائے دونوں پاؤں
کے پھر اپنے بدن پر تین مرتبہ پانی بہاوے پھر دونوں پاؤں دھووے مگر نہ اسی ٹھکانے۔ وقایۃ الروایۃ۔ یہ حکم اسوقت ہے
کہ ماء مستعمل مجتمع ہونے میں ہو لیکن جب وہ تختہ یا پتھر پر ہو تو دونوں میں تاخیر نہ کرے۔ الجوہرۃ۔ اور اصح یہ ہے کہ اگر مجتمع الماء میں
نہ ہو تو دونوں پاؤں بھی پہلے دھووے۔ کذا فی المجتبی سج۔ **ولیس علی المراۃ ان تنقض ضفائرہا فی الغسل اذا بلغ
الماء اصول الشعر**۔ اور نہیں واجب ہے عورت پر کہ کھول ڈالے اپنی ضفائر کو یعنی پیچیدہ بالوں کو جبکہ پہونچ جاوے
پانی اُسکے بالوں کی جڑوں میں۔ **لقولہ علیہ السلام لام سلمۃ رض یکفیک اذا بلغ الماء اصول شعرک**۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ یہی کفایت کرتا ہے جبکہ پانی تیرے بالوں کی جڑوں میں پہونچ جاوے۔
ف۔ صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنے
سر کے موئے بافتہ کو سخت باندھتی ہوں سو کیا میں غسل جنابت میں اسکو کھول ڈالوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ تجھے تو یہی کافی ہے
کہ اپنے سر پر تین چلو ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہالے سو تو پاک ہو جائیگی۔ اس حدیث کا مقتضی یہ کہ عورت پر بھگونا واجب
نہیں ہے۔ **ولیس علیہا بل ذوائبہا ہو الصحیح**۔ اور عورت پر گیسوے بافتہ کے بالوں کا تر کرنا بھی واجب نہیں یہی صحیح ہے
ف۔ یہ احتراز ہوگیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار تر کرنا اور ہر بار نچوڑنا واجب ہے اور صلوۃ البقالی میں ہے کہ صحیح یہ
کہ ذوائب کا دھونا واجب ہے اگرچہ دونوں قدم سے بھی بڑھے ہوں اور مبسوط بکر میں ہے کہ مقاص کے شعب میں پانی پہونچانا
واجب ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے انتہی اور اصح یہ کہ نہیں واجب ہے بدلیل اُس حصر کے جو حدیث صحیح مسلم میں مذکور
ہوا۔ الفتح۔ اصح یہی ہے کہ تر کرنا واجب نہیں ہے۔ الصدر۔ **لما فیہ من الحرج بخلاف اللحیۃ لانہ لا حرج فی ایصال الماء
الی اثنائہا**۔ کیونکہ گیسو تر کرنے میں عورت کے حق میں حرج و مشقت ہے بخلاف داڑھی کے کہ داڑھی کے اندر پانی پہونچانے
میں کچھ حرج متصور نہیں ہے۔ ف۔ یہ حکم اُسوقت ہے کہ بال گوندھے ہوں اور اگر عورت کے بال کھلے ہوں تو انکے درمیان
پانی پہونچانا واجب ہے بوجہ عدم الحرج کے جیسے داڑھی میں۔ اور مرد پر واجب ہے کہ اپنی داڑھی کے درمیان پانی پہونچاوے
جیسے داڑھی کی جڑوں میں پانی پہونچانا واجب ہے اور جیسے مرد پر اپنے کھلے بالوں و انکی جڑوں میں پانی پہونچانا واجب

ہے۔التوضیح۔ اگرچہ گوندھے ہوئے ہوں۔المبسوط للسرخسی۔ جیسے علوی و ترکی ہوتے ہیں اور یہی اوجہ ہے۔الصدر۔ اور اگر عورت کے
بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہونچ سکے مثلاً عورت نے اپنے سر میں کوئی مسالہ خوشبودار اسطرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی
نہیں پہونچتا تو عورت پر واجب ہو کہ اسکو دور کرے تاکہ پانی جڑوں میں پہونچے۔السراج الوہاج۔ اور یہی صحیح ہے۔الدرر۔
اگر عورت کو سر دھونا مضر کرتا ہو اور شوہر نے اُس سے وطی چاہی تو شوہر سے انکار نہ کرے بلکہ غسل میں سر کا دھونا
چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر مسح کر لے۔البرجندی۔القہستانی۔ واضح ہو کہ غسل میں وضو مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی وضو کافی
ہے بدلیل حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے وضو نہیں فرماتے تھے رواہ مسلم
والاربعۃ۔ع۔ آداب میں سے ہے کہ پانی میں اسراف و کمی نہ کرے اور نہاتے وقت قبلہ کے روبرو نہو اور تین بار دھونے
میں سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہاوے جہاں اُسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے
پونچھے۔القنیہ۔ اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالوں کی جڑیں بھلے بھیگی انگلیوں سے خلال کرے کمافی حدیث عائشۃ فیما تقدم
فتذکرہم۔ **قال المعانی الموجبۃ للغسل**۔ یعنی وہ علل و اسباب جو غسل کے موجب ہیں۔ف۔ یہ معانی جو بیان غسل
کے موجب بیان ہوے ہیں یعنی انزال و دخول و حیض و نفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہیں غسل کے موجب نہیں ہیں
بنا بر مذہب صحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالی سے ثابت ہوا ہے کیونکہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہیں موجب کیونکر
ہونگے۔ ذکرہ السغناقی النہایہ۔ اور اتزاری رح نے جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہیں اور یہ غرض نہیں
کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے حتی کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزیں کیونکر غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہو وہ
تو جس چیز کی موجب ہے اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کمافی غایۃ البیان۔ و حاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہیں ہیں
بلکہ غسل کے وجوب کے موجب ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہیں ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت
اللہ تعالے ہے ولیکن اُسنے اسباب ظاہر کر دیے کہ جسسے ہم واقف ہوں کہ اب اللہ تعالے نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس
انزال وغیرہ معانی مذکورہ تو جنابت کے موجب ہیں اور جنابت موجب غسل ہے پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونیکی
علت کی علت ہیں۔ واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہرزادہ کے مبسوط میں مذکور ہے کہ اغتسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ
ہے ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ۔ اتزاری رح
نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہو جاتا ہے خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ اور کہا کہ اگر یوں
کہا جاوے کہ سبب اغتسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض و نفاس ہے تو اعتراض نہو۔ اور ہمارے عامہ مشائخ
کے نزدیک وجوب غسل کا سبب قیام الی الصلوۃ و ارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ لہذا کافی میں کہا کہ یجب
عند منی ذی دفق الخ۔ تو جنابت کو موجب قرار دیا۔ اور تاج الشریعہ رح نے شرح ہدایہ میں فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنے والے
ہیں موجب اغتسال نہیں ہیں بلکہ اغتسال کا واجب ہونا تو ارادۂ نماز ہے لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہوکر
پاک کرنے کے قابل ہو۔ع۔ اور اولی یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی
الفتح۔ اور حق یہ کہ ارادہ کا لفظ مزید ہے اور مراد ارادہ سے وہ ارادہ ہے جو شروع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہوا اور درحقیقت
موجب وہ چیز ہے جو بدون غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتدا سے انتہا تک طہارت چاہتی ہے اور اسکا وجود مقدم چاہیے
کیونکہ موجب کا وجود اپنے مسبب سے مقدم ہونا بدیہی ضروری ہے اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اسلیے کہ اسی کے واسطے
طہارت خود ہے بدون اس طہارت کے نہو گی لہذا ارادہ اُسکا قائم مقام ہوا جیسے قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوۃ ای اذا اردتم
القیام الی الصلوۃ۔ میں مضمر ہے ولیکن یہ ارادہ وہ ہوگا جو تقدیر الٰہی عزوجل ایسا ثابت ہو کہ شروع سے لاحق ہو اور صرف اتنی بات

کہ ارادۂ نماز سے اغتسال ہوا پھر نماز نہ پڑھی تو طہارت ہو گئی مگر ارادہ موجبہ نہ تھا کیونکہ اُس نے غسل مذکور کے ساتھ نماز نہیں
پڑھی اور اِس سے بہت سے اشکال مرتفع ہوتے ہیں فافہم تعالیٰ اعلم۔ پھر معانی موجبہ دو ہیں ایک جنابت جو دو سبب سے
ہوتی ہے ایک انزال منی بدون دخول حشفہ کے دوم دخول خواہ انزال ہو یا نہو۔ دوم حیض و نفاس۔ اور میں کہتا ہوں کہ
غسل واجب کا موجب ایک امر سوم بھی لکھنا چاہیے اور وہ میت مسلم کا غسل بطریق وجوب کفایہ ہے۔ فافہم ہم۔ بالجملہ امام مصنف رح
نے غسل کے معانی موجبہ کو بیان کیا۔ انزال المنی علی وجہ الدفق والشھوۃ۔ انزال منی کا بروجہ دفق و شہوت کے
یعنی کود کر شہوت کے ساتھ نزول ہو پس جنابت کے دو سبب ہیں سے ایک یہ کہ بدون حشفہ ذکر اندر کرنے کے انزال
منی ہو خواہ چھونے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے رگڑ لگانے سے یا احتلام سے۔ کمافی مبسوط السرخسی۔ من الرجل
والمراۃ۔ خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے۔ حالۃ النوم والیقظۃ۔ خواہ سوتے میں ہو یا جاگتے میں پس
اگر کہا جاوے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہے اگرچہ شہوت سے نہو تو مصنف رح نے کیونکر شہوت کی شرط
لگا دی۔ جواب دونگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلا شہوت کی صورت میں غسل واجب نہو لیکن ائمہ علماء رح نے استحسان کو لیکر غسل
واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہیں ہو سکتا تو ظاہر یہی ہے کہ وہ شہوت احتلام کے ساتھ خارج ہوئی ہے۔ سغناقی رح
نے نہایہ میں کہا کہ دفق و شہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رح کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انھیں نے خروج منی
کے وقت دفق و شہوت کی شرط کی ہے اور امام اعظم و محمدؒ کے قول پر ٹھیک نہیں ہے تاکہ ان دونوں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے
حتیٰ کہ دونوں نے کہا کہ جب منی اپنی جگہ سے بشہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہے اگرچہ بدون دفق و شہوت نکلی ہو اور
اتزاری رح نے غایۃ البیان میں جواب دیا کہ نہیں بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ جب اِس صفت کے ساتھ منی
کا انزال ہوا جو امام مصنف رح نے ذکر کی تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذافی العینی اور میں کہتا
ہوں کہ انزال منی کا بشہوت تو سب کے نزدیک معتبر ہے ولیکن آیا وہ شہوت تا دم خروج شرط ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے
امام اعظم و محمد کے نزدیک شرط و ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔ جیساکہ مابعد میں بیان فرمایا ہے اور صحیح اعظم و محمد کا قول ہے لہٰذا
تاج الشریعہ رح نے وقایۃ الروایۃ میں مسئلہ کو یون تعبیر کیا کہ انزال منی ذی دفق و شہوۃ عند الانفصال۔ پس صحیح ہے کہ یہی
مذہب صحیح ہے [illegible] قہستانی نے نقل کیا کہ مجمع النوازل میں ہے کہ ہم ابو یوسف کا قول لیتے ہیں کیونکہ اِسمیں مسلمانوں کے واسطے
آسانی ہے ولیکن درمختار میں اسکا اختیار باوجود مخالفت متون و ترک مذہب کے عجب ہے صرف جواز تو بعض وجوہ ضرورت میں
البتہ ہے فلیحفظ۔ اور مترجم عنقریب اسکی تحقیق لکھیگا۔ پھر دفق منی اپنے مقام سے بشہوت جدائی میں ہے بدلیل قولہ تعالیٰ خلق من
ماء دافق۔ پس ضرور عورت کی منی میں بھی دفق مظہر ہے صرح بہ اخی چلپی وتبعہ القہستانی۔ اگرچہ مبسوط میں مجمل ہے اور درمختار میں زعم
کیا کہ صحیح نہیں باحتمال آنکہ مرد کی منی دافق کے تابع عورت کی منی کو دافق کہا گیا ہو اقول ابن زعم کو باطل کرتا ہے اسکے آگے۔
قولہ تعالیٰ یخرج من بین الصلب والترائب۔ کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہے اور ماء دافق جو من بین الترائب ہے وہ منی عورت ہے
کیونکہ تغلیب مجاز تو اختصار اور جملہ صفت ایضاح ہے دونوں کا جمع ہونا بدون حقیقت کے عیب بلاغت ہے پس صفت حقیقی ہر ایک
کی دافق ہے اور عدول ظاہر سے غیر موجہ ہے و مانی المحیط ان منیہا لایکون دافقا بمعنی ظاہر الدفق اور عینی رح نے جو طول دیا ہے اُسپر
اعتبار نہیں ہونا چاہیے فاحفظ۔ پس مرجع دفق کا شہوت ہے تو اسکا وجود ثبوت دفق دونوں میں ہے اگرچہ انزال بحالت دخول
میں ظہور بطریق حس ہے اور بغیر دخول صرف مرد میں بطریق نظر ہے پس سبب جنابت ماء دافق بشہوت ہے خواہ خواب میں ہو یا بیداری
میں خواہ مرد سے یا عورت سے۔ بدلیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ
حق سے استحیاء نہیں فرماتا بھلا عورت پر بھی غسل ہے جبکہ اُسکو احتلام ہو فرمایا کہ ہاں جبکہ وہ پانی دیکھے وفی روایۃ پس حضرت

ام سلمہ رضہ نے اپنا چہرہ آنچل سے ڈھانککر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے آپ نے فرمایا کہ ہاں تیرے
دونوں ہاتھوں میں خاک پھر کس وجہ سے اسکا بچہ اُسکے مشابہ ہوتا ہے - رواہ البخاری ومسلم - بالجملہ واقف ہمارے نزدیک مطلقاً
مع شہوت ہے اور یہی ایک سبب جنابت ہے اور سبب دوم جنابت کا ایلاج حشفہ ہے - وعند الشافعی رح خروج المنی کیف
ما کان یوجب الغسل - اور امام شافعی رح کے نزدیک منی کا نکلنا چاہیے بشہوت ہو یا بغیر شہوت کسی طرح ہو غسل واجب
کرتا ہے - لقولہ علیہ السلام الماء من الماء - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانی واجب پانی سے - ای الغسل من المنی
یعنی پانی کا استعمال غسل واجب ہے بوجہ آب منی نکلنے کے مطلقاً تو لازم آیا کہ کسی طرح آب منی نکلے غسل واجب ہوگا - اس
حدیث کو امام مسلم و ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا اور چونکہ الماء من الماء عام ہے ہر طرح کے پانی نکلنے کو شامل ہے خواہ
مذی یا بول یا ودی ہو یا منی بشہوت یا بغیر شہوت ہو لہذا الماء سے منی مراد لی اگرچہ بغیر شہوت ہو - امام مصنف نے اسکے جواب میں
اول تو شہوت کی شرط ہونا ثبوت کر کے تب شافعی رح کے استدلال کا جواب دیا ہے بقولہ - ولنا ان الامر بالتطہیر یتناول الجنب - اور
ہماری دلیل اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تطہیر کا حکم دیا یعنی قولہ وان کنتم جنبا فاطہروا یہ جنب کو شامل ہے - ف - پس لغت میں
جسکو جنب کہتے ہوں وہی مراد ہوگا - والجنابۃ فی اللغۃ خروج المنی علی وجہ الشہوۃ - اور جنابت کے معنی لغت میں بطریق
شہوت کے منی نکلنا - یقال اجنب بضم اول وکسر نون - الرجل اذا قضی شہوتہ من المرأۃ - چنانچہ جب کسی مرد
نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی تو عرب بولتے ہیں کہ اجنب الرجل - ف - تو معلوم ہوا کہ منی کا شہوت سے
نکلنے کو جنابت کہتے ہیں تو ثابت ہوا کہ انزال منی بشرط شہوت ہو تب جنابت ہو کر غسل واجب ہوگا - والحدیث
محمول علی الخروج من شہوۃ - اور حدیث مذکور کا محمل یہ کہ خروج از شہوت ہو - ف - خلاصہ یہ کہ آیت میں جنب پر
غسل واجب اور جنب براہ لغت جسکی منی بشہوت نکلی ہو پس آیت کریمہ اسی جنب کو شامل ہے اور جسکی منی بغیر شہوت
نکل گئی اُسکے حق میں آیت سے کوئی حکم نہیں نکلتا نہ اسپر وجوب غسل کا اور نہ عدم وجوب کا اور جو حدیث الماء من الماء
وارد ہے تو اسمیں من الماء مقصود ہے بالاتفاق کیونکہ مطلق الماء خواہ مذی ہو یا پیشاب ہو تمہارے نزدیک بھی مراد نہیں بلکہ
خاص مراد ہے تو خاص پانی وہی جو آیت و لغت کے موافق ہو یعنی آب منی بشہوت - پس یہی حدیث میں مراد ہے - وفی الفتح
اور کیونکر یہ مراد نہ ہوگا کیونکہ اکثر لوگوں پر تمام عمر گذر جاتی ہے اور وے منی کو شہوت سے خالی نہیں جانتے وقال ابن المنذر
حدثنا محمد بن یحیی حدثنا ابو حذیفہ حدثنا عکرمہ عن عبد ربہ موسی عن امہ انہا سالت عائشۃ رض عن المذی الخ یعنی موسیٰ رح
نے اپنی ماں سے روایت کی کہ انکی ماں نے حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مذی کو پوچھا تو ام المومنین
نے فرمایا کہ ہر ایک نر کی مذی نکل آتی ہے اور پانی تو منی ومذی و ودی ہے پس مذی تو مرد جب اپنی عورت سے ملاعبت
کرتا ہے تو اُسکے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے تو اپنا ذکر و دونوں انثیین دھووے اور وضو کرے و غسل نہ کریں اور ودی بعد
پیشاب کے ہوتی ہے ذکر اور انثیین دھووے اور وضو کرے اور غسل نہیں کریگا اور رہی منی تو وہی پانی سب کلاں ہے
جس سے شہوت ہوتی ہے اور اسکے نکلنے میں غسل ہے - عبد الرزاق نے مصنف میں قتادہ و عکرمہ سے اسکے مانند روایت
کی ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ خروج منی بدون شہوت ممنوع ہے ورنہ ضابطہ شناخت کا فاسد ہوجائیگا
اقول - ضابطہ مذکورہ سے تو یہ ثابت ہوا کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے اور یہ کچھ مفید مطلب نہیں ہے اور مطلب یہ کہ
منی کا خروج صرف شہوت سے ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا - پس جواب وہ ہے جو مصنف رح نے ذکر فرمایا - اور حدیث میں
حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے فرمایا کہ جب تو مذی دیکھے تو اپنا ذکر دھو اور وضو کر مانند وضو نماز کے اور جب تو پانی
فضخ کرے تو غسل کر - رواہ ابو داؤد و رواہ البخاری ومسلم مختصرا اور رواہ ابن ماجہ والنسائی والترمذی وقال ہذا حدیث

حسن صحیح اور امام احمد رح کی روایت میں ہے واذا خذفت الماء فاغتسل واذا لم تکن خاذفا فلا تغتسل - یعنی جب تو منی خذف کرے
تو اغتسال کر اور جب منی خاذف نہو تو مت غسل کر - خذف و فضخ دونوں لفظوں کے سب حروف نقطہ دار ہیں یعنی دفق جیسا کہ آیت
دافق نہو تو اغتسال واجب نہیں ہے پس یہ تو منصوص ہے اور الماء عام ہے اور عموم پر نہیں کیونکہ مذی و ودی میں بالاجماع غسل
واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہے اور وہ بدلیل مذکور و بحدیث علی رضی اللہ عنہ ماء دافق ہے یعنی بحالت شہوت نازل
ہونے والا - پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ الماء من الماء کا حکم احتلام کے حق میں ہے یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے جیسا کہ ترمذی
رح نے روایت کیا ورواہ الطبرانی بسند حسن اور یہی کہا گیا کہ الماء من الماء منسوخ ہے چنانچہ شافعیہ میں سے محی السنہ رح نے کہا
کہ یہ ابتداء اسلام میں رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کما فی المشکوٰۃ اور نیز احادیث میں صریح نسخ وارد ہوا ہے ایک یہ کہ ابی بن کعب
رضی اللہ عنہ نے کہا کہ الماء من الماء تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی - رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ - دوم یہ کہ عروہ نے عائشہ
رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگوں کو
غسل کرنے کا حکم دیا - رواہ ابن حبان فی صحیحہ - سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول میں تو جماع بدون انزال کے واقعہ میں
انما الماء من الماء کا حکم کیا تھا رافع رض نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اسکے ہمکو غسل کا حکم دیا - صحابی رح نے
کہا کہ یہ حدیث حسن ہے - مع - اور کبھی بطریق تنزل کہا جاتا ہے کہ اچھا ہمارے تمہارے احادیث متعارض ہیں تو صرف آیت سے
استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہے - اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ الماء من الماء عام ہے ولیکن مذی و ودی کے وجہ سے
عموم بالاجماع مراد نہیں ہے تو اخص خصوص یعنی یہ ہوا کہ اگر منی بشہوت خارج ہو تو غسل واجب ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے - ثم المعتبر
عند ابی حنیفۃ ومحمد انفصالہ عن مکانہ علی وجہ الشہوۃ - پھر انزال بشہوت میں معتبر تو امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک
منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہے - ف - پس اگر اپنے اصلی ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی ہے
اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہو - وعند ابی یوسف رح ظہورہ ایضا - اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک اغتسال کے لئے
منی کا ظہور بھی بروجہ شہوت ہونا چاہیے - ف - یعنی ظہور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے
شرط معتبر ہے - اعتبارا للخروج بالمزائلۃ - کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج و ظہور کو اسکے اپنے ٹھکانے
سے جدا ہونے پر - ف - کیونکہ مزائلہ کا اور خروج کا ایک حال ہے - اذ الغسل یتعلق بہما - کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونوں
پر متعلق ہے - ف - یعنی جب ہی غسل واجب ہوگا کہ منی اپنی جگہ سے زائل ہو اور خارج بھی ہو جاوے یہ دونوں ہوں حتی کہ
اگر اپنی جگہ سے زائل ہو ولیکن خارج نہو تو غسل واجب نہیں اور جب خارج ہو تب واجب ہے اسپر اتفاق ہے تو ثبوت ہوا کہ
دونوں سے غسل متعلق ہے اور جبکہ زائل ہونے کے وقت شہوت شرط ہے تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہے - م -
ولہما انہ متی وجب من وجہ فالاحتیاط فی الایجاب - اور امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک
وجہ سے واجب ہوا تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے - ف - یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہے لیکن باب عبادت میں
احتیاط واجب ہے تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بشہوت زائل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی
گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج نہوئی
تو یہاں یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونوں وجہ میں سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہیں ہے تو ہم نے
اسکو درمیان میں پایا دو صورتوں کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت
نہ تھی تو بالاجماع غسل واجب نہیں - دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت
موجود تو بالاجماع غسل واجب ہے - سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود ولیکن خارج ہونے کے وقت نہیں ہے پس

اسکو یا تو اول صورت کے ساتھ وفق کریں مگر اسمیں احتیاط نہیں ہے۔ یا دوم صورت کے ساتھ وفق کریں اور اسی میں احتیاط ہے بچند وجوہ
اول یہ کہ خروج منی میں فقط شہوت کی تمام احتیاط ہے حتی کہ ایک جماعت مطلق خروج منی سے غسل واجب ہونے کے قائل ہیں
خواہ شہوت ہو یا نہو۔ اگرچہ محل اجتہاد میں صواب ہمارے نزدیک یہی کہ شہوت شرط ہے اور عدم شرط مرجوح ہے ولیکن احتمال
خطا کا ہے کیونکہ اجتہاد محل خطا و صواب ہے۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہے تو اس میں
جانب مرجوح کو تقویت ہو گی لہذا یہ قوی ہوا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہو غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ واجب کر کے غسل
کر لینے میں کوئی دغدغہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہیں ہے بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس میں خطا
ہوئی تو نقصان ہے لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ایجاب موجود ہے یعنی زوال کے وقت شہوت موجود ہے اور دوم خروج کے وقت
جانب مرجوح کی قوت ہو گئی ہے۔ یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے تو ہم نے کہا اگر زوال کے وقت شہوت ہو اور
خروج کے وقت نہو تو بھی غسل واجب ہے۔ یہی وہ تحقیق ہے جسکا مترجم نے اوپر وعدہ کیا تھا والحمد للہ رب العالمین اور اس سے
ظاہر ہوا کہ امام اعظم و امام محمد کا قول یہی اصح و احوط ہے اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء محققین نے اسی کو متون میں ذکر کیا تو یہی ظاہر المذہب
ہے پس جو در مختار وغیرہ میں لکھا ہے اسکا اعتبار نہیں اور اسپر فتوی دینا نہیں جائز ہے مگر بجب ضرورت کیونکہ حرج و ضرورت کی
صورتیں مستثنی ہوتی ہیں کما صرح بہ فی الظہیریہ وغیرہا م۔ اور ینابیع میں فرمایا کہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں
اس صورت میں عمل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مہمان ہوا اور اسکو احتلام ہوا اور یہ جسکے یہاں مہمان ہے اس سے حیا کرتا ہے
وہ اس امر سے خوفناک ہوا کہ اسکے دل میں میری طرف سے یہ شک نہو جاوے کہ اسکے یہاں کسی عورت سے لوث ہوا ہے کذا
فی العینی۔ بالجملہ اگر احتلام وغیرہ میں مرد کی منی اپنے ٹھکانے سے جدا ہوئی ولیکن نائزہ کے منہ پر ظاہر نہوئی جب تک ظاہر نہو
تینوں اماموں کے نزدیک غسل واجب نہوگا۔ قاضیخان والفتح۔ اگر احتلام ہوا مثلاً لذت پائی مگر انزال خارج میں نہوا حتی کہ آٹھنے و وضو
کرکے نماز پڑھی پھر منی نکلی تو اسپر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ ولیکن اس نماز کا اعادہ نہیں کریگا اسی طرح اگر نماز میں احتلام ہو اگر انزال
نہوا یہانتک کہ اٹھنے نماز کو تمام کیا پھر انزال ہوا تو نماز کا اعادہ نہیں مگر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ نماز میں احتلام یوں کہ مثلاً سجدہ
میں یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اور خواب دیکھا پھر چونک کر نماز تمام کر لی پھر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری میں
قوی تصور سے ہوا اور قبل خروج کے نماز کی یہی حکم ہے پھر واضح ہو کہ مسئلہ ذخیرہ بقول اعظم رح و محمد رح ہو کیونکہ ظاہر اسکو شہوت
کے بعد وضو کرکے نماز پڑھی ہے تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت میں وجوب غسل نہیں ہے
م۔ وجہ قول اعظم و محمد رح یہ ہے کہ جنابت تقاضائے شہوت بانزال ہے پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی گئی
تو اسم جنابت صادق آگیا اور یہ مقتضی ہے کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو ولیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہیں ہوتا
تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہے دوسری وجہ سے نہوا جو ضعیف ہے اور احتیاط دین میں واجب اور یہ
دو وجہ میں قوی پر عمل ہے تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اسمیں اشارہ ہے کہ یہ فرض عملی ہے فتامل فیہ۔ م۔ پھر امام ابو یوسف
کے اختلاف پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ از انجملہ یہ کہ کسی عورت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے زائل ہوئی یا ہتھیلی سے
حرکت لگائی یا بدون اسکے سوائے فرج کے جماع کیا یا احتلام ہوا مگر چونک کر آٹھتے اپنے نائزہ کا سرا پکڑ لیا یہانتک کہ اسکی شہوت
ٹھنڈی ہو گئی پھر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونوں کے نزدیک غسل واجب و امام ابو یوسف کے نزدیک
نہیں واجب ہے۔ الخلاصہ۔ از انجملہ بعد جماع کے قبل سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کے غسل کر لیا پھر نماز پڑھی بعد اسکے
بلا شہوت منی نکلی تو دونوں کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں ولیکن بالاجماع نماز کا اعادہ
نہیں کریگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا پھر منی نکلی ہے تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہیں

کریگا - الفتح - اگر سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کے بعد اُس سے منی نکلے تو باتفاق غسل واجب نہین ہے کما فی المبسوط والسراج کبیر
ع - وکذا فی التبیین - فتاوی ظہیریہ مین ہے کہ پیشاب کر چکا پھر اُس سے منی نکلی اگر اسکا نائزہ تندی مین ہو تو اُسپر غسل نہین اور
اگر تندی پر ہو تو اُسپر غسل واجب ہے - الفتح - اور یہی خلاصہ مین ہے قال ابن الہمام اور محمل اسکا یہ ہے کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ
شہوت تھی اور اسی شہوت سے وہ منی نکلی ہے بدلیل آنکہ تجنیس مین کہا کہ اسوجہ سے غسل واجب ہے کہ خروج وانفصال بدفق
وشہوت پایا گیا - الفتح - فعلی ہذا یہ غسل بالاتفاق واجب ہے - م - قال الکمال رح اصل امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب
مین شک ہو تو غسل واجب نہو گا اور امام اعظم ومحمد رح کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود
موجب ہے - پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد نہین اور شک کیا کہ مذی ہے یا
منی ہے تو دونون کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب وابو یوسف کے نزدیک نہین کیونکہ وجود موجب مین شک ہے اور اُن
دونون کے نزدیک احتیاطاً وقیاساً واجب یعنی شاید منی تھی گرمی وہوا سے رقیق ہوگئی اور جبکہ اُسکو احتلام یاد ہو اور
اُسنے رقیق پانی پایا تو بالاتفاق واجب ہوتا ہے یونہی احتلام یاد نہو تو یہی ہونا چاہیے ہان اگر تیقن ہو کہ مذی ہے تو باتفاق
واجب نہین ہے - قال الکمال - ولیکن نیند کے ساتھ تیقن کی کوئی راہ نہین ہے - اور اسمین قول امام ابو یوسف کا ازراہ
قیاس کے قوی ہے اور اسی کو خلف بن ایوب وابو اللیث نے لیا ہے اور قول امام اعظم ومحمد کا ازراہ احتیاط قوی ہے تجنیس
مین کہا کہ اسلیئے کہ نیند تو مظنہ احتلام ہے تو یہ تری اسی پر محمول ہوگی - الفتح - یعنی اور نیند مظنہ غفلت بھی ہے تو احتلام یاد نہ رہا
پس تری احتلام فراموش پر محمول ہوئی اور یہ جو شیخ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ نیند کے ساتھ تیقن کی راہ نہین ہے یہ محل تامل ہے
اسواسطے کہ منی رقیق ہوجانے مین بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہے تو مراد تیقن سے جزم خاطر بغلبہ ظن ہے نہ حقیقت یقین اسواسطے
لفظ یقین نہین بلکہ تیقن ہے یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جزم خاطر ہوجاوے کہ یہ مذی ہے تو یہی
مدار ہوگا - واللہ اعلم - اگر عورت نے بعد جماع شوہر کے غسل کر لیا پھر اُس سے شوہر کی منی نکلی تو اُسپر وضو ہے غسل نہین ہے
المحیط - اور قنیہ مین ہے کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سپید ہوتی ہے پس اگر زرد ہو تو اُسپر غسل ہے اور اگر سپید ہو تو اُسکے شوہر
کی ہے اُسپر غسل نہین ہے - ع - اقول حدیث مین ہے کہ مرد کی منی سپید گاڑھی ہوتی ہے اور عورت کی زرد پتلی ہوتی ہے دونون
مین سے جو منی اوپر ہوجاتی ہے اُسی کے مشابہ بچہ ہوتا ہے کما رواہ الامام مسلم فی صحیحہ اور فقہاء نے گاڑھی وپتلی کا بیان اسواسطے
نہ کیا کہ اصل حالت پر اُسکا بقاء نہین رہا ہے اور کہا گیا کہ تازہ ہو تو پیلی کی بو اور خشک ہوجاوے تو انڈے کی بو آجاتی ہے
م - اگر مرد جاگا اور اپنے بچھونے یا ران یا کپڑے پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد ہے تو اُسکی منی یا مذی ہونے مین خواہ
شک ہو یا یقین ہو اُسپر غسل واجب ہے اور اگر یقین ہو کہ یہ ودی ہے تو اُسپر غسل نہین ہے - المحیط - یہ آسان ہے اور اسی کو لیا
جاوے کیونکہ گرم ملکون مین اکثر پسینے سے تری ہوتی ہے پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اسکے جزم کے کہ پسینا ہے اسپر
غسل واجب ہوگا - م - اور اگر اُسنے تری دیکھی لیکن اُسکو احتلام یاد نہین ہے اگر تیقن ہو کہ ودی ہے تو اُسپر غسل نہین اور اگر تیقن ہو کہ
منی ہے تو اُسپر غسل واجب اور اگر تیقن ہو کہ مذی ہے تو غسل نہین اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ مذی ہے یا منی ہے تو امام ابو یوسف نے کہا کہ
غسل واجب نہین جب تک کہ اُسکو احتلام یاد نہ آوے اور امام اعظم وامام محمد رح نے کہا کہ غسل واجب ہے - یونہی شیخ الاسلام
نے ذکر کیا - امام ابو علی نسفی رح نے کہا کہ نوادر ہشام مین امام محمد رح سے روایت ہے کہ مرد جاگا اور اُسنے اپنے نائزہ پر تری پائی
اور احتلام یاد نہین پس اگر خواب مین جانے سے پہلے اُسکا نائزہ تندی پر ہو تو اُسپر غسل نہین مگر جبکہ وہ یقین کرے کہ یہ منی ہے
اور اگر سوجانے سے پہلے اُسکا نائزہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اُسپر غسل واجب ہے - شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ بہت
واقع ہوتا ہے اور لوگ اِس سے غافل ہین تو اُسکو یاد رکھنا واجب ہے - المحیط - وجہ یہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہو

تری اتنک نہ رہی مگر اگر بہت جلد جاگ گیا ہو اور بعد سکون کے خواب میں احتلام کی تندی سے خروج ہو کر جاتا ہو لیکن درمختار
میں احتلام یاد ہونے کی صورت میں جواہر الفقہ سے نقل کیا کہ لیکن اگر کروٹ سے سویا ہو تو اُسپر غسل واجب ہے اور لوگ
اس سے غافل ہیں انتہی ولیکن حق یہ کہ کروٹ و بے کروٹ کی تفریق بے وجہ ہے اور عینی رح نے صریح کہا کہ بخلاف النائم ولو
مضطجعا انتہی اور عالمگیریہ میں ہے کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے پھر جاگا اور تری پائی تو یہ صورتیں اور جب کہ وہ کروٹ سے
سویا ہو برابر ہیں کذا فی المحیط۔ پس یہ روایت معتمد ہے۔ فاحفظہ م۔ اور اگر جاگا اور اُسکو احتلام و لذت انزال یاد ہے مگر اُسنے تری
نہ پائی تو اُسپر غسل نہیں ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں عورت کا بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ عورت کے واسطے اُسکی منی کا اسکے
فرج خارج تک نکلنا اُسپر غسل واجب ہونے کی شرط ہے اور اسی پر فتوی ہے معراج الدرایہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اُسوقت ہونا
چاہیے کہ دلیل تیقن انزال کی ہو اور اگر حمل سے تیقن انزال ہو جاوے مثلاً بدون جماع کے اُسکی فرج میں باہر سے منی پڑ گئی
و حاملہ ہو گئی تو اُسپر غسل اُسی وقت سے واجب ہوگا جب سے منی پڑی ہے م۔ احتلام میں عورت مثل مرد کے ہے یعنی ظاہر الروایۃ
میں اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مروی ہے کہ اگر عورت کو یاد احتلام و انزال ہے مگر وہ منزل نہیں ہوئی ہے تو اُسپر
غسل واجب ہے۔ حلوائی رح نے کہا کہ یہ روایت نہ لیجاویگی۔ ابو جعفر رح نے کہا کہ اگر اُسکی فرج خارج تک نکل آئی تو اُسپر غسل
واجب ورنہ نہیں ع۔ کمال رح نے روایت نوادر کو تقویت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلیم رضی اللہ
عنہا ہے یعنی جو اوپر مذکور ہو چکی کیونکہ اُسمیں وجوب غسل اُسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے حیث قال نعم اذا رأت الماء یعنی منی
روایت نوادر کی وجہ دوسری روایت ام سلیم رضی اللہ عنہا کہ جسمیں پوچھا کہ عورت نے اپنے خواب میں وہ دیکھا جو مرد
دیکھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا رأت ذلک فلتغتسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے۔ لیکن
حدیث اول میں زیادہ صراحت ملتی ہے کہ وجوب غسل اُسوقت ہے کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم میں بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں
کہ جب عورت ایسے دیکھے یعنی مرد کی طرح احتلام دیکھے پس حدیث دوم موافق اول ہو گئی اور متفق کرنا واجب ہے کیونکہ
غالب یہی ہے کہ احتلام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور حق بیان یہ کہ اتفاق دونوں روایتوں میں اس بات پر ہے کہ وجوب غسل
عورت پر متعلق اُسکے احتلام میں منی کے وجود پر ہے اور جو عالم کہ عورت پر احتلام میں وجوب غسل کا قائل ہے اسی بنا پر واجب
کہتا ہے کہ احتلام میں اسکی منی پائی گئی اگرچہ عورت نے اُسکو آنکھوں سے نہ دیکھا ہو چنانچہ تجنیس میں اسکی تعلیل یوں
بیان فرمائی کہ عورت کو احتلام نظر آیا اور اُس سے کچھ پانی نہیں نکلا اگر اُسنے انزال کی شہوت یعنی لذت پائی ہو تو اُسپر غسل
واجب ہے ورنہ واجب نہیں ہے کیونکہ عورت کا پانی مانند مرد کے دافق نہیں ہوتا ہے وہ تو اُسکے سینہ سے اترتا ہے۔ انتہی کلام
پس اس تقریر سے بخوبی سمجھ میں آگیا کہ یہ جو کہا تھا کہ اُس سے کچھ پانی نہیں نکلا۔ تو اُس سے مراد یہ تھی کہ اُسنے آنکھوں
نہیں دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو اوجہ یہ کہ اُسپر غسل واجب ہے اور احتلام ہونا تو اتنی بات پر ہو جائیگا کہ عورت کو
خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتوں پر ہوگا ایک یہ کہ اُسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔
لہذا جب ام سلیم رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونوں صورتوں کو شامل بیان کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے جواب
میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر مقید فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال پاوے اور یہ معلوم
ہے کہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا چاہیے خصوصیت آنکھ سے دیکھنے کی نہیں ہے کیونکہ مثلاً اُس عورت نے انزال کا تیقن
کیا اسطرح کہ بعد احتلام وہ جاگ پڑی اور اُسنے ہاتھوں سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور نہ جاگی یہانتک کہ منی خشک
ہو گئی تو اُسکو آنکھوں سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اسپر غسل واجب نہیں کیونکہ اُسنے آنکھوں کچھ نہیں دیکھا تو اُسکا
قول نہیں سنا جائیگا حالانکہ آنکھوں دیکھنا تو درحقیقت یہاں نہیں ہے بلکہ دیکھنا جاننے کے معنی میں ہے اور اس معنی میں اُسکا

استعمال حقیقت ہے۔ انتہی کلامہ علی ما فی الفتح۔ الحاصل اگر عورت کو احتلام ہوا اور لذت انزال یاد ہے تو واجب ہے کہ اس پر غسل واجب ہے
اگرچہ منی اسکی خارج فرج تک نہ آئی ہو ولیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے اور چاہیے کہ فتوی احتیاطاً روایت نوادر پر یعنی وجوب
غسل پر دیا جاوے۔ اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور پانی اسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو اس پر غسل واجب ہے کیونکہ اسکی
فرج بمنزلہ منہ کے ہے تو عورت پر اسکی تطہیر واجب پس اسکو خروج کا حکم ہے جیسے کہ اگر مرد بغیر ختنہ کیا ہوا ہو اور منی نکل کر اسکے ختنہ
کی کھال میں آگئی باہر نہ نکلی تو اس پر غسل واجب ہے اور اگر ایسا نہو تو عورت پر غسل نہیں کیونکہ اسکا پانی مثل مرد کے کود کر نکلنے والا
نہیں ہوتا ہے ع۔ پس یہ شوہا اسکا ہے جو مذکور ہوا فاستقم۔ م۔ مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا پھر اسنے ران یا کپڑے
پر مذی پائی تو بالاتفاق اس پر غسل نہیں اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہے جس نے مستی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہو اور اسکا حکم
مثل خواب کے نہیں ہے۔ المحیط والتجنیس۔ کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے مذی پائی تو اگر احتلام یاد ہو تو بالاجماع اس پر غسل ہے
ورنہ امام اعظم ومحمد کے نزدیک واجب ہے اور فرق نیند میں وغشی ونشہ میں یہ کہ نیند مظنہ احتلام ہے اور ان دونوں میں یہ سبب
معدوم ہے اور اگر احتلام وشہوت یاد مگر تری نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہیں۔ مع۔ اور اگر جورو مرد کے بچھونے پر منی ہے
جورو کہتی ہے کہ شوہر کی اور شوہر کہتا ہے کہ جورو کی ہے تو اصح یہ کہ احتیاطاً دونوں پر غسل واجب ہوگا۔ الظہیریہ۔ قیاس یہ کہ کسی پر نہیں
اور عورت کو روا نہوگا کہ بدون نہائے مرد کے اسکی اقتدا کرے ع۔ اور یہ اسوقت کہ دونوں میں سے کسی کو یاد نہ آوے اور
نہ کوئی صورت تمیز کی ہو اور دونوں اختلاف کریں۔ الفتح۔ اور اگر تمیز ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر زرد ہے تو عورت کی اور اگر سپید ہے تو
مرد کی ہے ع۔ اگر اسکو مسجد میں احتلام ہوا اور اسی وقت نکل جانا ممکن ہے تو فوراً نکل جاوے اور نہاوے اور بعض نے کہا کہ تیمم
کرکے نکلے اور اگر اسوقت نہ نکل سکے مثلاً آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہے کہ تیمم کر لے تاکہ جنب نہ رہے ع۔ اقول اس سے
معلوم ہوا کہ یہ جواز تیمم کی صورت ہے و علی ہذا اگر عمداً جماع کیا ایسے وقت کہ غسل نہیں کر سکتا یا اسکو ضرر کرتا ہے تو تیمم کر لے م۔ واضح
ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم یعنی بدون دخول حشفہ کے خالی نظر یا زن یا احتلام یا تصور سے انزال منی بشہوت ہو جانے کے
بیچ میں ہیں۔ رہی دوسری قسم جنابت کی ایلاج حشفہ ہے اور ایلاج شامل ہے کہ بشہوت وقوت عضو کو اندر کر دیا یا کسی ترکیب کے ساتھ ٹھونس
دیا خواہ برغبت واختیار یا بزبردستی واجبار ہو۔ امام مصنف نے فرمایا۔ **والتقاء الختانین**۔ اور باہم ملنا دونوں ختان کا
ف۔ ختان جہاں ذکر وفرج سے ختنہ کیا جاتا ہے۔ ختنہ مرد کے حق میں سنت اور عورت کے لیے کرامت ہے مگر مرد پر جبر کیا جاوے
سوائے اس صورت کے کہ ختنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جبر نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر کسی قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا تو امام المسلمین
انسے قتال کریگا۔ ہ۔ مراد التقاء الختانین سے دونوں کی محاذات ہے اگرچہ مل نہ جاویں۔ اور جب مرد کا حشفہ فرج میں غائب
ہوا تو التقاء ہو گیا۔ ع۔ پس ختانین ملنے سے غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ **بغیر انزال**۔ بغیر انزال کے جو معنی یعنی اگرچہ انزال
نہو۔ **لقولہ علیہ السلام اذا التقی الختانان وغابت الحشفۃ وجب الغسل انزل اولم ینزل**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ملیں دونوں ختان و چھپ جاوے حشفہ یعنی سپاری تو غسل واجب ہو گیا خواہ انزال ہوا ہو یا نہو۔ ف۔
اس لفظ کے ساتھ مسند عبداللہ بن وہب اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ الفتح۔ اور اسناد ضعیف ہے اور طبرانی نے اسکو دوسری
اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رح روایت کیا۔ ابوہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی اذا قعد بین شعبہا الاربع و
مس الختان الختان فقد وجب الغسل۔ فی روایۃ لمسلم وان لم ینزل یعنی جب مرد بیٹھا عورت کے چاروں شعبہ کے درمیان اور
ختان نے ختان سے مس کیا تو غسل واجب ہو گیا صحیح مسلم کی ایک روایت میں زیادہ کیا اگرچہ اسکو انزال نہوا ہو۔ رواہ البخاری
ومسلم اور مسلم وترمذی نے عائشہ رض سے روایت کی وقال الترمذی حسن صحیح۔ بالجملہ التقاء ختانین کی دلیل اصلی نص
یہ صریح نص ہے اور نیز قیاس بھی۔ **لانہ سبب للانزال ونفسہ تتغیب عن بصرہ**۔ کیونکہ یہ التقاء سبب انزال ہے اور

اسکا نفس یعنی آلہ اسکی نظر سے غائب ہو جاوے۔ ف پس آنکھ سے تو دیکھنا ممکن نہیں ہے اگرچہ حس سے محسوس ہونا ممکن ہے۔ وقد تخفی علیہ لقلتہ فیقام مقامہ۔ و کبھی انزال اس شخص پر خود مخفی ہو جاتا ہے بوجہ قلت منی کے پس قائم کیا جاوے التقائے ختانین قائم مقام انزال کے۔ ف یعنی جنب کرنے والا تو درحقیقت انزال ہے لیکن دخول آلہ کی صورت میں انزال کیونکر معلوم ہو کہ آلہ اندر فرج کے چھپا ہوا ہے خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا متعذر رہا پھر اسی طرح محسوس ہونا بھی کبھی بوجہ قلت منی کے مخفی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہوتا ہے لہذا اسی التقائے ختانین کو انزال کا قائم مقام کر کے حکم دیا گیا کہ جب التقائے مذکور پایا جاوے تو غسل واجب ہے جیسے اول قسم میں انزال شہوت کے قائم مقام احتلام کو کیا گیا کیونکہ احتلام مظنہ شہوت ہے۔ جیسے التقائے ختانین مظنہ انزال ہے۔ پھر اصل منصوص تو التقائے ختانین ہے۔ وکذا الایلاج فی الدبر۔ اور یہی حال ایلاج فی الدبر کا ہے۔ ف یعنی اگر سوائے فرج کے مقام مقعد میں داخل کیا تو یہی حال یا یہی حکم اسکا بھی ہے کہ غسل واجب ہوگا۔ لکمال السببیۃ کیونکہ سبب ہونا تو پورا موجود ہے۔ ف حتی کہ بہت سے فاسق واطت کرنے والے فرج میں شہوت پوری کرنے سے پخانہ کے مقام میں شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ شہوت پورے کرنے اور منی نکلنے کا یہی پورا سبب ہے تو اسمیں بھی خیال داخل کرنا غسل کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ التقائے ختانین سے حقیقت مراد نہیں حتی کہ اگر مرد و عورت کا ختنہ نہ ہو تو بھی یہی حکم ہے چنانچہ عینی رحمہ نے ابن ھمام رحمہ کے نقل سے نقل کیا کہ حشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے خواہ مرد و عورت دونوں کا ختنہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو خواہ مرد کا موضع ختان عورت کے موضع ختان سے ملجاوے یا نہ ملے لیکن حشفہ داخل ہو جاوے اور اگر بدون داخل کرنے حشفہ کے خالی اوپر سے ختان کو ختان سے ملا دیا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ جب معلوم ہوا کہ التقائے ختانین سے مراد حشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج میں غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر میں غائب ہو دونوں ختانین کے تحت میں داخل ہیں پس دبر میں حشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر مقعد میں وطی کرنے والے پر غسل بوجہ کمال شہوت کے لازم ہوا اور جس سے واطت کی گئی اسمیں شہوت نہیں لیکن فرمایا۔ ویجب علی المفعول احتیاطا اور مفعول پر از راہ احتیاط واجب ہے۔ ف یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر علت ابنہ والے ذلیل میں کہ مفعول ہے کو بھی لذت و انزال ہوتا ہے تو سوائے ایسوں کے باقیوں میں نطفہ رہا پس مانند احتلام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا۔ بخلاف البھیمۃ وما دون الفرج لان السببیۃ ناقصۃ۔ برخلاف چوپایہ کے اندر ایلاج کے یا سوائے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کرنے کہ انمیں بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں پوری سببیت نہیں بلکہ ناقصہ ہے۔ ف اسی طرح مردہ عورت سے وطی میں اگرچہ التقائے ختانین ہے ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اس سے متنفر پس سببیت ناقص ہے تو بدون انزال کے خالی دخول سے غسل واجب نہ ہوگا اگرچہ نام کو التقائے ختانین ہے۔ بعض نے کہا کہ مسئلہ کا بیان یوں بہتر ہے کہ آدمی زندہ قابل شہوت کے اگلی فرج میں یا دبر میں چھپ جانا حشفہ کا یا بقدر حشفہ کے اگر حشفہ کٹا ہو فاعل و مفعول پر دونوں پر غسل واجب کرتا ہے۔ تا۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو ذکر میں سے اسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ سراج اگر ذکر میں سے صرف قدر حشفہ رہا تو اسکے ادخال سے غسل واجب ہے۔ کما فی الدر۔ اور اس سے حصول وطی کے احکام مانند مہر وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا چوپایہ میں اور مردہ عورت اور ایسی صغیرہ میں کہ اتنی چھوٹی ہے جماع نہیں کیا جاتا ہے بدون انزال کے موجب غسل نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اسکی فرج میں داخل کرنا ممکن ہو بدون اسکے کہ استانہ یعنی وہ جھلی جو پخانہ و فرج کے درمیان ہے پھٹ جاوے تو وہ قابل جماع ہے یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اگر عورت سے فرج کے سوائے جماع کیا گیا پھر منی اسکے رحم میں پہونچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہے یا ثیبہ ہے تو اسپر غسل نہیں کیونکہ انزال و حشفہ کا اندر ہونا کچھ نہیں پایا گیا ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہو جاوے تو اسپر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہو گیا۔ قاضیخان۔ المحیط

اور جب وہ حاملہ ہوئی تو اُسپر غسل اُسوقت سے واجب ہوگا جب سے اُس سے فرج سے باہر کسی جگہ سے جماع کیا گیا ہے حتی کہ اُسی وقت
سے اُسپر نمازون کی قضا واجب ہوگی۔ الملتقط والعینی اور حلبی رح نے اعتراض کیا کہ خروج منی تا بیرونی فرج تک نکلنا بقول اصح
شرط ہے کما فی الدر المختار۔ اور جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے تیقن انزال کے ہے اور یہان انزال متیقن ہوگیا کما حققہ الکمال فی الفتح
و قدمر۔ م۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھپر جن ہے وہ مجھسے وصال کرتا ہے اور مین وہ مزہ پاتی ہون جو مجھے اپنے شوہر سے جماع مین ملتا ہے
تو اُسپر غسل نہین ہے محیط السرخسی۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ اُس وقت کہ اُسنے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھ لی تو غسل واجب
ہوگا گویا احتلام ہے۔ کما فی الفتح۔ دس برس کے طفل نے اپنی جوان جورو سے وطی کی تو عورت پر غسل ہے اور طفل پر نہین ہے
ولیکن اُسکو عادت پڑنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے نماز کا حکم کیا جاتا ہے اور اگر مرد جوان و عورت قابل وطی کے
نابالغہ ہو تو مرد پر غسل ہے نہ عورت پر۔ اگر خصی نے جماع کیا تو خصی پر اور مفعول پر دونون پر غسل واجب ہے المحیط۔ اگر ذکر پر کپڑا
لپیٹ کر داخل کیا اور انزال نہوا تو دو صورتین ہین اگر کپڑا باریک ہو اور فرج کی حرارت ولذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہین اور
یہی اصح ہے ولیکن احوط یہ کہ دونون صورتون مین غسل واجب ہے۔ السراج الوہاج۔ اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد مین
مردہ کا ذکر یا انگلی یا لکڑی وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب نہوگا۔ ت و۔ جب تک انزال نہو۔ ع۔ بالجملہ جبکہ انزال
وایلاج دونون قسم جنابت کا ذکر ہو چکا تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ **والحیض**۔ اور حیض موجب غسل ہے۔ ف۔ یعنی معانی
موجبہ مین سے حیض ہے۔ نہایہ مین کہا کہ مراد حیض ختم ہونا ہے انزاری رح نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہے اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت ہوا
جبکہ حیض ختم ہو۔ ع۔ اسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہے ولیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو۔ مف۔ تاج الشریعہ نے
اپنی شرح مین فرمایا کہ قولہ والحیض یعنی خروج دم الحیض یعنی معانی موجبہ مین سے نکلنا خون حیض کا ہے تو جب ہی خون کا خروج
ہوا تو حدث طاری ہوا پس غسل واجب ہوا ولیکن ادائے غسل کی شرط یہ ہے کہ خون مذکور بند ہو جاوے۔ اس شرح
کلام پر کوئی اعتراض نہین اور نہایت خوب ہے مگر عجب کہ تاج الشریعہ نے وقایۃ الروایہ مین موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا
لقولہ تعالی حتی یطہرن بالتشدید۔ بدلیل قولہ تعالی یہانتک کہ عورتین خوب پاک ہو جاوین۔ ف۔ صیغہ یطہرن تشدید
طا و ہا قرأت متواترہ ہے حالانکہ جب خون بند ہوا تو عورت پاک ہوگئی ولیکن اللہ تعالی نے خوب پاک ہونے تک مرد کو
اپنی عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہے تو معلوم ہوا کہ یہ غسل واجب ہے کیونکہ مرد کا حق عورت پر وطی کا ہے
حتی کہ وہ نفل روزہ بغیر اُسکی اجازت نہین رکھ سکتی پس اگر واجب نہوتا تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا۔ اگر کہا جاوے کہ حتی یطہرن
بدون تشدید بھی قرأت متواترہ ہے یعنی پاک ہو جاوین۔ جواب یہ کہ ہان لیکن اصول مین قرار پایا کہ دو قرأت بمنزلہ دو آیت
کے ہوتی ہین تو امام ابو حنیفہ رح نے دونون پر عمل کیا اسطرح کہ جب دس ایام حیض پورے گذر کے خون بند ہوا تو شوہر کو
اُس سے وطی کرنا جائز ہے اگرچہ غسل نہ کرے بدلیل قرأت یطہرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہوکر پاک ہوگئین اور جب
دس سے کم مین خون بند ہوا تو پاک ہوئی ولیکن انتہائے ایام دس نہے تو ابھی دس تک خون آنے کے دن ہین اگرچہ خون
نہ آوے تو جب تک غسل نہ کرے تب تک وطی جائز نہین بدلیل قرأت یطہرن تشدید کے۔ **وکذا النفاس بالاجماع**
اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہے۔ ف۔ اگرچہ نفاس کے بارہ مین نص نہین ہے اور اجماع کو ابن المنذر و ابن جریر طبری وغیرہما
نے نقل کیا ہے ع۔ الحاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہے جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہائے نفاس پر یا اسکے
درمیان مین بند ہو غسل کرے۔ م۔ اور خون حیض ونفاس نکلے اور فرج خارج تک پہونچنے پر غسل واجب ہوجاتا ہے اور اگر
فرج خارج تک نہ پہونچا تو وہ نکلنے مین شمار نہین حیض نہوگا۔ التبیین۔ اور اگر بچہ جننے مین عورت نے خون نہ دیکھا تو کیا حکم
ہے یا نہین تو اصح یہ کہ غسل واجب ہے الظہیریہ۔ واضح ہو کہ غسل نو قسم ہین انمین سے تین فریضہ ہین وہ غسل جنابت و

غسل حیض و غسل نفاس ہیں اور ایک واجب اور وہ غسل میت ہے المبسوط سرخسی یعنی زندہ مسلمانوں پر مردہ مسلم کا غسل دینا واجب ہے
ت۔ یعنی فرض کفایہ ہے اگر بعض نے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہو۔ اور اگر کسی نے نہ دیا تو جو لوگ واقف تھے سب گنہگار
ہونگے۔ مف و۔ کافر جب جنب ہوا پھر مسلمان ہوا تو ظاہر الروایۃ میں اسپر غسل واجب ہے سج زاہدی۔ اور یہی اصح ہے کیونکہ جنابت
سابقہ بعد اسلام کے بھی باقی ہے تو گویا بعد اسلام کے جنب ہوا۔ اور اگر کافرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام والی تو شمس الائمہ نے
کہا کہ اسپر غسل نہیں۔ وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق نہوا حتی کہ اگر حیض میں مسلمان ہوئی پھر طاہر
ہوئی تو اسپر غسل واجب ہوگا۔ اور اگر غلام کا بلوغ احتلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالغہ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہیں تو
کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہے اور غلام محتلم پر نہیں واجب ہے۔ یہ سب چار صورتیں ہوئیں قاضیخان رح نے کہا کہ اولی یہ
کہ سب صورتوں میں غسل واجب ہے الفتح۔ اور یہی اصح ہے الزاہدی۔ شیخ سراج الدین ہندی رح نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر وضو
کرنا اور جنب و حیض و نفاس والے پر غسل کرنا اس سے پہلے واجب نہیں ہوتا کہ نماز واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو
بدون طہارت حلال نہیں ہے۔ البحر الرائق۔ جیسے نماز و سجدہ تلاوت و قرآن چھونا وغیرہ المبسوط سرخسی۔ جنب نے اگر غسل
کرنے میں وقت نماز تک تاخیر کی تو گنہگار نہوگا۔ المبسوط۔ **وسن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل للجمعۃ**۔ اور سنت کردیا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے۔ ف۔ یعنی نماز جمعہ علی الاصح۔ م۔ **والعیدین**۔ اور غسل واسطے دونوں
عید یعنی عید الفطر و عید الاضحی کے۔ **وعرفۃ والاحرام**۔ اور غسل واسطے عرفہ و واسطے احرام کے۔ **صاحب الکتاب
نص علی السنیۃ**۔ صاحب کتاب نے تو ان غسلوں کی سنت ہونے پر تنصیص و تصریح کردی۔ ف۔ یہ عبارت مسئلہ امام
قدوری رح کی ہے لہذا کہا گیا کہ صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہیں۔ اور سنت ہونا محیط و خلاصہ و وقایہ میں بھی منصوص ہے
وقیل ہذہ الاربعۃ مستحبۃ۔ اور کہا گیا کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں۔ ف۔ یہی قول اظہر ہے۔ الفتح۔ **وسمی محمد رح الغسل
فی یوم الجمعۃ حسنا فی الاصل**۔ اور امام محمد رح نے اصل میں یعنی مبسوط میں جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہے۔ ف۔ یعنی
امام محمد کا کلام مبسوط میں محتمل ہے کیونکہ حسن کا لفظ قدما میں کبھی ایسے معنی پر آتا ہے جو سنت و مستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ
امام مالک رح کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے پھر انہوں نے بھی کہا کہ وہ حسن ہے پس امام محمد کا کلام محتمل ہے کہ سنت ارادہ
کیا یا مستحب اور یہ بھی محتمل ہے کہ روز جمعہ کا غسل لیا یا نماز جمعہ کا تابع۔ **وقال مالک واجب لقولہ علیہ السلام من
اتی الجمعۃ فلیغتسل**۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ غسل جمعہ واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام جو شخص جمعہ میں آوے وہ
غسل کرے۔ ف۔ رواہ الترمذی وابن ماجۃ والبخاری ومسلم۔ اور ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا غسل الجمعۃ واجب علی کل محتلم یعنی غسل جمعہ ہر بالغ پر واجب ہے۔ رواہ البخاری ومسلم و رواہ البزار واللفظ لہ
نحوہ۔ لیکن امام مصنف رح نے جو امام مالک رح کا مذہب وجوب کا نقل کیا یہ کسی غیر معتمد کتاب میں ہوگا کیونکہ عبد البر
مالکی نے استذکار میں لکھا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سوا اہل ظاہر کے کہ وے البتہ واجب
کہتے ہیں اور کہا کہ ابن وہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے کہا کہ وہ سنت و نیکی ہے تو
کہا گیا کہ حدیث میں تو واجب ہے فرمایا کہ یہ نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہو وہ واجب ہو جاوے اور اشہب نے روایت کی کہ
مالک رح نے فرمایا کہ حسن ہے واجب نہیں ہے۔ مع۔ **ولنا قولہ علیہ السلام من توضأ یوم الجمعۃ فبہا ونعمت ومن
اغتسل فہو افضل**۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو فبہا و خوب ہے اور جس نے
غسل کر لیا تو یہ افضل ہے۔ ف۔ اسکو سات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسائی و ابو داؤد و ترمذی وغیرہم نے روایت کیا
اور ترمذی نے حدیث سمرہ رض کو کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث وجوب اور یہ حدیث دونوں متعارض ہیں

تو توفیق دیجاوے یا ناسخ منسوخ مانا جاوے۔ **وبہذا یحمل ما رواہ علی الاستحباب**۔ اور اسی حدیث کے ذریعہ سے اس حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاوے۔ف یعنی ابن عمرؓ کی حدیث میں فلیغتسل صیغۂ امر ہے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے مگر جب کوئی دلیل ایسی ملے کہ اُس سے ظاہر ہو جاوے کہ وجوب مراد نہیں ہے تو یہاں اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ افضل ہے واجب نہیں ہے۔ حدیث عائشہ رضؓ سے ثابت ہے کہ لوگ پسینے و گرد و غبار میں دور سے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم اپنے اس روز کے لیے خوب طہارت کر لیتے۔ رواہ مسلم۔ اور یہی ابن عباس سے ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا۔ اور جن احادیث میں وجوب کی تصریح ہے تو مراد لغوی معنی ہیں یعنی ضرور چاہیے اور یہ معنی نہیں کہ اگر نہ کرے تو اُس پر عذاب ہوگا جیسے سنت پر عمل کرنا ضرور چاہیے۔ **او علی النسخ**۔ یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکلتا ہے منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جاوے۔ف یعنی حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رضؓ کو منسوخ کہا جاوے کیونکہ دونوں میں تعارض ہے بشرطیکہ حدیث خدری رضؓ سے وجوب کہا جاوے۔ اب رہا یہ کہ غسل جمعہ سنت ہے یا مستحب ہے تو علامہ ابن الہمام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل اسکے کہ حدیث میں امر ندب یا بیان افضل ہے اور یہ صرف استحباب کو مفید ہے کیونکہ سنت تو بدون مواظبت نہ ہوگی لیکن حدیث بخاری میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضؓ کے صرف وضو پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہے کہ استحباب موکد ہے بلکہ مواظبت صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر ہوتی ہے۔م۔ **ثم ہذا الغسل للصلوٰۃ عند ابی یوسف رح وہو الصحیح**۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہے اور یہی صحیح ہے۔ف یعنی روز جمعہ کے لیے نہیں ہے۔ **لزیادۃ فضیلتہا علی الوقت واختصاص الطہارۃ بہا**۔ اسلیے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہے وقت جمعہ یعنی دن پر اور اسلیے کہ طہارت کو نماز ہی سے زیادہ اختصاص ہے ف پس حدیث میں جو جمعہ میں آنے کا ذکر ہے مراد اُس سے نماز جمعہ میں آنا اور یہ اظہر ہے۔ **وفیہ خلاف الحسن**۔ اور اس میں حسن بن زیاد کا اختلاف ہے۔ف حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہیں۔ کافی میں ہے کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا اور وضو کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک نہ پائی۔ الفتح۔ کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا۔م۔ اور صحیح قول ابو یوسف ہے حتی کہ اگر بعد فجر کے غسل کیا اور حدث ہو گیا پھر وضو کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی۔ الزاہدی۔ اور صلوٰۃ جلالی میں ہے کہ جمعرات کو نہانے میں سنت ادا ہوتی کیونکہ بدبو دور ہوئی ع۔ **والعیدان بمنزلۃ الجمعۃ لان فیہما الاجتماع فیستحب الاغتسال دفعا للتاذی بالرائحۃ**۔ اور دونوں عید بمنزلۂ جمعہ کے ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے پس غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے ایذا پہونچنا دفع ہو۔ف پس عیدین کا غسل واسطے نماز عیدین کے ہے۔ یہی صحیح۔ د۔ اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہیں معتبر ہے۔ ق۔ اور اگر عید و جمعہ و جنابت ایک روز جمع ہو جاویں تو ایک غسل کرنا سنت و فرض کے واسطے کافی ہے۔ ف ع۔ **واما فی عرفۃ والاحرام فسنبینہ فی المناسک ان شاء اللہ تعالیٰ**۔ رہا غسل عرفہ و احرام تو ہم ہر ایک کو عنقریب مناسک میں ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ **ولیس فی المذی والودی غسل وفیہما الوضوء**۔ مذی و ودی میں غسل نہیں اور ان دونوں کے نکلنے میں وضو واجب ہے۔ **لقولہ علیہ السلام کل فحل یمذی وفیہ الوضوء**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہے کہ ہر نر مذی لاتا ہے اور اُسکے نکلنے میں وضو ہے۔ف یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا جزو حدیث عبد اللہ بن سعد و معقل بن یسار و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہے پس حدیث عبد اللہ بن سعد رضؓ میں ہے کہ کل فحل یمذی فتغسل من ذلک فرجک وانثییک وتوضأ وضوءک للصلوٰۃ۔ یعنی ہر نر مذی لاتا ہے یعنی مذی نکل آتی ہے بوجہ شہوت کے پس تو اس سے اپنے آلہ و انثیین کو دھو ڈال اور اپنے نماز کے وضو کے مانند وضو کر۔ رواہ احمد و ابوداؤد۔ حدیث معقل

بن یسار سے کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو مذی سے شدت واقع ہوئی تو آپ نے کسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا
کہ جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مذی کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں یہ ہے اور ہر ایک نر مذی لاتا ہے اسکو پانی سے
دھو ڈال اور وضو کر کے نماز پڑھ - رواہ الطبرانی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ یہ کہ مجھے مذی سے شدت پاتا اور میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے میں حیا کی کیونکہ آپ کی بیٹی میرے پاس تھیں تو میں نے مقداد بن الاسود کو حکم کیا کہ پوچھے
تو فرمایا کہ کل فحل یمذی فیغسل فاذا کان المنی ففیہ الغسل واذا کان المذی ففیہ الوضوء - رواہ الطحاوی و اسحٰق بن راہویہ
اور اصل اسکی صحیحین میں ہے - والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منہ خروجا فیکون معتبرا بہ - اور ودی
گاڑھا ہوتا ہے پیشاب میں سے جو نکلنے میں رقیق سے پیچھے آتا ہے پس اسکا قیاس رقیق پیشاب پر رہیگا - ف - جیسے پیشاب
سے وضو ہے ویسے ہی ودی سے وضو ہے - والمنی خاثر ابیض ینکسر منہ الذکر - اور منی گاڑھی سپید ہے اسکے نکلنے سے
ذکر سست ہو کر بیٹھ جاتا ہے - والمذی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاعبۃ الرجل اہلہ - اور مذی پتلی زردی
سپیدی مارتی ہوئی وہ نکلا کرتی ہے جبکہ مرد اپنی جورو سے ملاعبت کرتا ہے - والتفسیر ماثور عن عائشۃ رضی اللہ عنہا
اور یہ تفسیر حضرت ام المومنین عائشہ رض سے مروی ہے - ف - عینی رح نے کہا کہ حضرت عائشہ رض سے ثابت نہیں بلکہ یہ
قتادہ سے مروی ہے اقول ابن المنذر نے بطریق ابو حنیفہ رح کے موسیٰ بن عبد ربہ عن امہ عن عائشہ رض اسی تفسیر کو روایت
کیا جیسا کہ فتح القدیر میں ہے - پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضو واجب ہوا تو ودی سے غسل نہوگا بلکہ وہی وضو لازم
رہیگا - متعلقات - کافر جب جنب ہو اور اسلام لاوے تو غسل کر لینا مستحب ہے - ف ع - مستحب اغتسالات میں سے غسل
مکہ میں داخل ہونے کے اور واسطے وقوف مزدلفہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اسکے واسطے جو میت کو
نہلاوے اور جس صورت میں ہمارے نزدیک غسل لازم نہیں مگر کسی معتمد عالم نے اختلاف کیا ہے تو اسکے اختلاف سے بچ جانے
کے لیے اور لیلۃ القدر کے لیے اور مجنون کے لیے جب اسکو افاقہ ہو - ف - اور جسپر بیہوشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا تو غسل مستحب
ہے - و - اور دسویں ذی الحجہ کی صبح کو اور مقام منیٰ میں داخل ہونے کے وقت یوم النحر کو - ت - اور اس طفل کے لیے جو سن
بلوغ کو پہونچے چنانچہ غایۃ البیان میں صریح ہے اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہے - ف ع - نماز کسوف و خسوف و استسقا
اور جسمیں اجتماع پایا جاوے غسل مستحب ہوا چاہیے - اگرچہ فقہا نے ذکر نہیں کیا - ع - مسلمان کو اختیار نہیں کہ اپنی نصرانیہ
جورو پر غسل جنابت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہیں ہے ولیکن اسکو گرجا گھر میں جانے سے روک سکتا ہے - ع - اور
ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ کمتر مقدار پانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صاع ہے اور وضو کے واسطے ایک مد ہے اور ہمارے
بعض مشائخ نے کہا کہ ایک صاع جب ہے کہ وضو نہ کرے اور اگر وضو کرے تو صاع سے ایک مد بڑھاوے اور صاع سے
غسل کرے - اقول حدیث میں چار مد سے پانچ مد تک ہے تو ظاہرا چار مد غسل کی اور ایک مد وضو کا تجویز کیا ہے واللہ اعلم -
اور عامہ مشائخ نے کہا کہ ایک صاع غسل و وضو دونوں کے واسطے کافی ہے اور یہی اصح ہے - ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ کمتر
مقدار کفایت کا بیان ہے کچھ لازم اندازہ نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ
کی ضرورت پڑے بڑھا لے ولیکن حاجت سے زیادتی یا حاجت سے کمی نہ کرے - المحیط للسرخسی - اور اسی طرح وضو میں اگر
ایک مد سے کم میں بھرپور وضو ہو جاوے تو جائز ہے - شرح الطحاوی - وضو میں ایک مد کی تقدیر جب ہے کہ استنجا کی حاجت
نہو اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجا کرے اور ایک مد سے وضو کرے اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجا کی حاجت نہو
تو ایک رطل کافی ہے اور یہ سب کوئی لازمی مقدار نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں - شرح المبسوط اور مضائقہ
نہیں ہے کہ شوہر و جورو ایک ہی برتن سے نہاویں المحیط - حدیث صحیح میں حضرت ام المومنین صدیقہ نے اپنا اور رسول اللہ صلعم

کا ایک برتن سے غسل کرنا بیان فرمایا ہے - پس یہی اصح ہے م - اور مضائقہ نہین کہ جو مرد سے وطی کرکے سو رہے بے غسل کے بلکہ وضو سے پہلے دوبارہ وطی کرے - اور اگر وضو کرے تو بہتر ہے اور کھانے پینے کے لیے دونون ہاتھ دھوکر کلی کرلے السراج - عورت کے غسل کرنے و وضو کرنے کے پانی کے دام شوہر کے ذمہ ہین اگرچہ عورت تونگر ہو کما فی الفتح - کیونکہ اُسکو اس سے چارہ نہین ہے تو ہنسے کے پانی کے غسل ہو تو حمام کی اجرت اُسکے شوہر پر ہوگی - اور اگر غسل واسطے جنابت یا حیض و نفاس کے نہو بلکہ پراگندگی و میل کچیل دور ہونے کے واسطے ہو تو ہمارے شیخ نے کہا کہ ظاہر یہ ہے شوہر پر لازم نہین ہے - اور النحار مین کہتا ہون کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت پر زینت کرنے کے واسطے جبر کرے اور پاکیزگی کے لیے جبر کرے اور حیض و نفاس سے نہلانے کے لیے جبر کرے کما فی البحر الرائق حتی کہ زینت و پاکیزگی سے انکار پر مارنے کا اختیار صحیح ہے پس ظاہر تو اسکے خلاف ہے ورنہ لازم آویگا کہ عورت نے نکاح مین اپنے ذمہ لازم کرلیا معقود علیہ کو ایسی ستھری زینت کے ساتھ سپرد کریگی پس یہ مقام بدون تامل کے قابل اعتبار نہین ہے م - اب فرو ہوا کہ جس پانی سے طہارت جائز ہے اُسکو بیان کیا جاوے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا

باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء وما لا یجوز بہ

باب ایسے پانی کے بیان مین جس سے وضو جائز ہے اور جس سے وضو کرنا نہین جائز ہے - ف - لفظ جائز تو صحیح و حلال وغیرہ سب کو شامل ہوتا ہے اور جس پانی سے وضو جائز ہے اُس سے غسل بھی جائز ہے - الطہارۃ من الاحداث جائزۃ بماء السماء والاودیۃ والعیون والآبار والبحار - طہارت کرنا احداث سے جائز ہے آسمان کے پانی کے ساتھ اور وادیون کے پانی اور چشمون اور آبار کے و سمندرون کے پانیون کے ساتھ - ف - یعنی اُن پانیون کے ساتھ حدث سے طہارت کرنا صحیح ہے - احداث جمع حدث کی خواہ حدث اصغر ہو جس سے وضو واجب ہے یا اکبر ہو جس سے غسل واجب ہے اور کبھی اخف و اغلظ کے نام سے بولتے ہین چنانچہ زیادات مین ہے کہ جب دو حدث جمع ہون تو اغلظ کا اہتمام زیادہ ہے - لیکن مصنف رح نے دو حدث نہین کہا بلکہ احداث جمع کردیا بوجہ اسکے کہ وضو کا حدث چند قسم سے اور غسل کا حدث کئی قسم سے ہوتا ہے تو ان سب احداث سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے خواہ آسمان کے پانی کے ساتھ طہارت کرے یعنی مینہ سے خواہ برستے مین یا کسی جگہ جمع کرلے بشرطیکہ پاک چیز مین جمع کرے خواہ وادیون کے پانی کے ساتھ طہارت کرے اور وادی وہ نیچی زمین جو دو پہاڑ وغیرہ کے درمیان ہو تو اُسمین مینہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہوجاتا ہے خواہ آب عیون سے اور عین وہ کہ زمین سے اُبل کر ظاہر ہو جاوے یعنی چشمہ اور وہ گویا سوت ہوتا ہے کہ غالباً خشک نہین ہوتا - خواہ آب آبار سے - یہ جمع بیر کی ہے کنوان - خواہ کھودا ہوا ہو یا جیسے تالاب ہوتے ہین جنمین جمع ہوجاتا ہے - خواہ آب بحار ہو جمع بحر کی - اور بحر سمندر ہے اور بڑے دریا کو بھی کہتے ہین جیسے دریائے نیل کو بحر المصر کہتے ہین لیکن جب خالی بحر کہین تو وہی شور سمندر ہے - واضح ہو کہ یہ سب اقسام پانیون کے اصل مین ماء السماء ہین لیکن باعتبار ظاہر کے الگ الگ بیان کیے - اور حاصل یہ کہ ان پانیون سے طہارت باعتبار اصل کے صحیح ہے مگر بعضے انمین سے متغیر ہوجاتے ہین تو بوجہ تغیر کے اُنسے جواز نہین رہتا ہے پس سمندر تو نجاست پڑنے سے حکم شرع مین متغیر نہین ہوتا یونہی دریائے جاری کا حکم ہے اور آبار کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ اسقدر وسیع ہے کہ وہ دہ در دہ ہے تو وہ بھی حکماً نجس نہوگا اور اگر کم ہے تو اُسکی نجاسات کی ایک فصل علیحدہ آویگی اور ایسے ہی وادیون کا پانی و تالاب ہین اور آب باران پاک ہے ولیکن جب کسی جگہ مین جمع ہوا یا ملک پر گرے و اُسکی چھینٹین آوین تو اُسکے واسطے احکام خاص ہین پس ظاہر ہوا کہ یہان اسی قدر مطلوب ہے کہ جو احداث اوپر بیان کیے اُنسے طہارت بذریعہ پانی کے ہے اور یہ پانی آسمان وغیرہ کے طاہر کرنے کی صفت رکھتے ہین - لقولہ تعالی وانزلنا من السماء ماء طہورا - بدلیل قول الٰہی کے جسکے معنی یہ کہ اور ہم نے اتارا آسمان سے پانی طہور - ف - سماء ایک تو یہ جرم ہے

جو دنیا پر چھت ہے اور سما یعنی بادل یعنی بلندی بھی آیا ہے اور دونوں سے یہ بات ثابت ہے کہ آسمان جسم سے پانی اُتارا گیا ہے کیونکہ
یہ نہیں کہ جو مینہ برستا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے خلقت میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر پہاڑوں و دریاؤں میں ودیعت کر دیا اور
دریا جاری کر دیے جو شیرین و خوشگوار ہیں بخلاف سمندر کے جو کھاری و بدمزہ ہے مگر یہاں یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ ہم نے بادل
سے مینہ اُتارا جو طہور ہے۔ پس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ ماء السماء طہور یعنی بہت پاک ہے جب سوائے ماء السماء کے جو مذکور ہیں مع
برف و اولے و پالے و شبنم کے تو اُنکے واسطے بہ نہایت اس طور سے دلیل ہوگی کہ دریا و چشمہ وغیرہ و سب کی اصل ماء السماء ہے بدلیل
قولہ تعالیٰ الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلکه ینابیع فی الارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی اُتارا سو اسکو چشمے و دریاؤں
میں رواں کیا۔ معلوم ہوا کہ یہ چشمہ و دریاؤں وغیرہ کی اصل وہی ماء السماء ہے۔ الحاصل یہاں مراد صرف یہ کہ پانی طاہر کون ہے کیونکہ
یہ امر تو بالکل قطعی متواتر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی پانی سے طہارت کرتے اور جملہ اصحاب رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ
و ما بعد اب تک بالاجماع متواتر اسی پر ہیں تو پانی کے طاہر کرنے والا ہونے میں دلیل تلاش کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ صرف یہ
تلاش ہے کہ کون پانی خود پاک ہے پس یہ اقسام پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہیں یہ سب طاہر بلکہ خوب طاہر ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ
انزلنا من السماء ماء طهورا۔ تو سب پانی خوب طاہر ہیں کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے وضو جائز ہے
و قولہ علیہ السلام **الماء طهور لا ینجسه شیء الا ما غیر لونه و طعمه او ریحه**۔ اور بدلیل قولہ علیہ السلام یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہے
اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اُسکے رنگ و مزہ و بو کو۔ ف۔ پانی میں خود بو نہیں تو جب خراب بدبو آوے
تو بگڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اسواسطے کہ پانی اگرچہ طہور نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طہور نہیں رہتا ہے تو حدیث دونوں باتوں
کی نسبت ہے۔ لیکن حدیث میں کلام ہے اور حاصل یہ کہ الماء طهور لا ینجسه شیء۔ اسقدر تو ثقہ راویوں سے صحیح اور باقی استثناء الا ما
غیر لونه الخ اسمیں کلام ہے۔ ابن ماجہ کی سنن میں رشدین بن سعد کے طریق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہے ان الماء طهور
لا ینجسه شیء الا ما غلب علی ریحه او طعمه او لونه۔ اسکی اسناد میں رشدین مذکور میں کلام ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہیں ہے
اور دوسرے راویوں کے طریق سے بھی روایت ہوئی و لیکن بیہقی نے کہا کہ حدیث قوی نہیں ہے پھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
سے روایت ہے کہ کہا گیا یا رسول اللہ ہم لوگ بیر بضاعہ سے وضو کرتے ہیں اور یہ بیر بضاعہ ایک کنواں تھا یعنی تالاب کی طرح
جسمیں ڈالے جاتے حیض کے لتّے اور کتوں کے گوشت و گندگی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الماء طهور
لا ینجسه شیء۔ پانی طہور ہے اُسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ اس حدیث کو احمد و شافعی و دارقطنی و حاکم و بیہقی و چاروں اصحاب
سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور امام احمد و یحییٰ بن معین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ اسقدر حصہ
حدیث مصنف صحیح ہے اور باقی حصہ میں کلام ہے۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہے اور شافعیہ میں سے مصنف مہذب
و صیدلانی نے کہا کہ شارع نے مزہ و بو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رح نے قیاس کیا ہے۔ عینی رح نے کہا کہ رنگ بھی
مذکور ہے و لیکن یہ دونوں واقف نہیں ہوئے۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ جسقدر حصہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پورا
ہے کہ پانی طہور ہے پھر اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست سے متغیر کر دیا جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم
ہو گیا کہ جب اس امر پر اجماع ہے کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اسکے طہور ہونے کو مٹا دیتا ہے تو حدیث مذکور میں ظاہر معنی مراد
نہیں ہیں یعنی پانی طہور ہے کبھی نجس نہیں ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوئے کہ جس پانی میں تغیر نجاست نہ دی گئی ہو وہ طاہر ہے یعنی
شرع حکم کرتا ہے کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیر بضاعہ کے نجس پانی کو طاہر نہیں کہا گیا ہے بدلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام امت متفق ہے
کہ اگر ایک کٹورا پانی میں اسی قدر آدمی کا پاخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس غلیظ ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ الماء
طهور لا ینجسه شیء۔ سے یہ ظاہری مفہوم مراد نہیں کہ پانی کبھی کسی چیز سے نجس ہی نہیں ہوتا اور کلام اسمیں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا

وقولہ علیہ السلام فی البحر ہو الطہور ماؤہ والحل میتتہ۔ ف۔ ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ سمندر میں سوار ہو کر چلتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لے لیتے ہیں اگر
ہم اس سے وضو کریں تو پیاسے رہتے ہیں تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
ہو الطہور ماؤہ والحل میتتہ۔ اسکا پانی بہت پاک ہے اور حلال ہے اس کا مرا ہوا۔ رواہ الاربعۃ وترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے
ورواہ مالک والشافعی وابن خزیمہ وابن حبان وابن الجارود والحاکم والدارقطنی والبیہقی وصححہ البخاری وابن المنذر والبغوی اور
صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اسکو ابوہریرہ وجابر وعلی وانس وابن عباس وعبد اللہ بن عمرو اور فراسی وصدیق اکبر رضی اللہ عنہم
آٹھ صحابہ نے روایت فرمایا ہے ع۔ واضح ہو کہ دعوی تو یہ ہے کہ ان پانیوں سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنیوالے پانی ہیں
ولیکن نص مذکور یعنی انزلنا من السماء ماء طہورا۔ سے اور احادیث مذکورہ سے یہ بات ثبوت نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ بات ثابت
ہوتی ہے کہ پانی طہور ہے اور امام ابوحنیفہ و اصحاب نے تصریح کی کہ طہور لغت میں وہ کہ خود بہت پاک ہو تو ضرور نہیں کہ وہ دوسری چیز کو
پاک کرنے والا بھی ہو تو اولی یہ ہے کہ دلیل لائی جاوے بقولہ تعالی وینزل من السماء ماء لیطہرکم بہ۔ یعنی اتارتا ہے آسمان سے پانی تاکہ
تم کو اس سے پاک کرے۔ اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرع میں جسکو طہور کہا گیا تو باجماع وہ دوسری چیز کا پاک کرنے والا بھی ہے
مف خطیب شامی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور یعنی خود بہت پاک ہے کہ انھوں نے نجاست کو دور کرنا ہر بہنے والی
پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رد کیا گیا بسبب کہ اگر سرکہ وغیرہ سے ازالہ نجاست جائز ہو تو اس سے وضو جائز
ہوتا۔ سراج۔ جواب یہ کہ نجاست حقیقی کا ازالہ وہی پاکی ہے اور سرکہ سے زوال ہونا معلوم اور وضو نجاست حقیقی نہیں باوجود
اسکے جب نام پانی کا متغیر نہو تو جائز ہے۔ م۔ ازہری نے کہا کہ طہور لغت میں بمعنی طاہر و پاک کنندہ ہے بالجملہ ماء السماء طاہر ہے خواہ
جیسے کہ مینہ برسات نازل ہو یا ابتداے خلقت زمین میں نازل کر کے پہاڑوں ودریاؤں وسمندروں میں رکھا گیا جس سے
کنوئیں وچشمہ وغیرہ بھی ہیں پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اصح کہ الماء طہور لا ینجسہ شئ۔ حدیث صحیح ہے
چنانچہ امام احمد وترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے تلخیص تخریج رافعی میں پورا کلام کیا ہے پھر ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی
طرح نجس ہی نہیں ہوتا ولیکن اجماع ہے کہ پیالہ بھر پانی میں غلیظ نجس ڈالا جاوے تو نجس ہے پس معلوم ہوا کہ ظاہر مراد نہیں ہے پس
استثناء ہے کہ سواے اس صورت کے جس سے اسکا مزہ ورنگ وبو متغیر ہو جاوے بوجہ نجاست کے چنانچہ اس روایت میں یہ
استثناء آیا ہے الا ما غیر لونہ وطعمہ او ریحہ۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہیں جس سے ضعف زائل ہوتا ہے
دوم ابو حاتم رح نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا اور مرسل ہمارے ومتقین کے نزدیک حجت ہے اور سوم
یہ کہ اجماع منعقد ہے کہ تغیر سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی طہور ہے سواے متغیر کے اور دوسری حدیث البحر میں بھی پانی
طہور مذکور ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شاید پانی سے مراد آب جاری ہو تو سب پانیوں کا طاہر ہونا لازم نہوگا امام مصنف رح نے جواب
دیا کہ ومطلق الاسم یطلق علی ہذہ المیاہ۔ اور خالی پانی کا نام بدون کسی قید کے انھیں پانیوں پر بولا جاتا ہے۔ ف۔
یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی مینہ کا یہ تو مقید ہیں اور چونکہ آیت وحدیث مذکور میں خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید
نہیں تو ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہے تو پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیوں کو شامل ہے عینی رح
نے کہا کہ مطلق سے یہاں مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو مفہوم ہو۔ الامداد رح نے کہا کہ آب جامد یعنی جو پانی جم گیا
وہ دوسری دلیل سے مستثنی کیا گیا ہے چنانچہ آگے آویگا۔ اقول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ ماء یا آب یا پانی کہنے
سے مفہوم ہوتا ہے۔ المسئلہ۔ ولا یجوز بما اعتصر من الشجر والثمر۔ اور طہارت وضو نہیں جائز ہے ایسی چیز سے جو نچوڑ کر
حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے۔ لانہ لیس بماء مطلق۔ اس سبب سے نہیں جائز کہ یہ نچوڑا ہوا ماء مطلق نہیں ہے

ف یعنی پانی ہونے سے یہ نچوڑا ہوا نہیں سمجھا جاتا ہے اور شرع نے اس طہارت کا حکم پانی سے دیا ہے۔ والحکم عند فقدہ منقول
الی التیمم۔ اور پانی نہ پائے جانے کی صورت میں حکم منتقل کیا گیا تیمم کی طرف۔ ف چنانچہ فرمایا فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا الآیہ
یعنی پھر تمنے پانی نہ پایا تو تیمم کرو الخ۔ اگر کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا آب مطلق تو نہیں و لیکن تم اسکو حکمی نجاست وضو
وغسل دور کرنے کے لیے آب مطلق کے ساتھ ملا دو جیسے حقیقی نجاست پیخانہ پیشاب دور کرنے کے لیے اسکو پانی کے حکم
میں لیا چنانچہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اس نچوڑے ہوے سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ
نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں نجاست حکمی و حقیقی میں فرق ہے۔ والوظیفۃ فی ہذہ الاعضاء تعبدیۃ فلا تتعدی الی غیر
المنصوص علیہ۔ اور وظیفہ ان اعضاے وضو و طہارت میں تو محض تعبدی ہے تو منصوص علیہ آب مطلق سے غیر منصوص
کی طرف حکم متعدی نہوگا۔ ف یعنی شرط قیاس متحقق نہیں کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی ہے یعنی محض بندگی بجا لانے کے
طور پر ہے جو قیاسی نہیں ہے کیونکہ ان اعضاے پر کوئی نجاست محسوس نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی نجاست حقیقی لگی ہو تو اسکا دھونا
علاوہ وضو کے واجب ہے تو وضو کرنا بدون ایسی نجاست کے فرض ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں محض شرعی اعتبار ہے جسکو حکم
نجاست کا ہے اس راہ سے کہ نماز بغیر دھوئے نہیں جائز ہے اور ایسے اعتبار شرعی محض کے دور کرنے کے لیے ایک چیز معین
کی گئی ہے وہ آب مطلق ہے تو بغیر سمجھے ہم دوسری چیز کو اُسکے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے ہیں۔ المسئلۃ۔ اما الماء الذی یقطر
من الکرم فیجوز التوضی بہ۔ سادہ پانی کہ جو آپ ہی ٹپکتا ہے تاک انگور سے تو اُس سے وضو حاصل کرنا جائز ہے۔ لانہ
ماء خرج من غیر علاج ذکرہ فی جوامع ابی یوسف وفی الکتاب اشارۃ الیہ حیث شرط الاعتصار۔ کیونکہ یہ
پانی ہے جو کہ بدون ترکیبی دستکاری کے نکل آیا یہ مسئلہ جوامع ابو یوسف میں مذکور ہے اور کتاب قدوری میں اسطرف خود اشارہ ہے
کیونکہ گذشتہ مسئلہ میں اعتصار شرط کیا ہے۔ ف یعنی ولا یجوز بما اعتصر من الشجر الخ میں یوں نہیں کہا کہ لا یجوز بما انعصر یا بما خرج
یعنی خود نکلا ہو بلکہ کہا کہ بما اعتصر جو اپنی دستکاری سے نچوڑ کر نکالا ہو۔ چونکہ فقہ میں مفہوم معتبر ہے تو اشارہ ہوا کہ جو خود بخود
ٹپک آوے اُس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اسی کو شرح وقایہ و مستصفی میں لیا اور یہی تنویر میں اختیار کیا۔ ولیکن فتاوی
قاضیخان میں ہے کہ و لا یجوز التوضی بالماء الذی یسیل من الکرم فی الربیع لکمال الامتزاج۔ یعنی نہیں جائز ہے وضو کرنا ایسے
پانی سے جو ایام بہار میں تاک انگور سے بہتا ہے بوجہ اسکے کہ پورا ممتزج ہو گیا ہے ع۔ اور یہی کافی و محیط میں ہے اور یہی اوجہ ہے
البحر والنہر میں یہی اوجہ ہے۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ یہی اظہر ہے۔ الدر۔ علامہ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کو تردد لاحق ہوا
جیسا کہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح واللہ اعلم یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا دو وجہ سے ایک یہ کہ جب مسئلہ ظاہر الروایۃ
میں نہو اور غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے لینا چاہیے اور یہاں اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن امام مصنف
وغیرہ بھی درجہ اجتہاد پر ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسف میں بھی مذکور ہے اور فقیہ مجتہد نے بھی اسکو
لیا ہے وجہ دوم یہ کہ ہدایہ و وقایہ دونوں متن ہیں تو یہی اصح ہے اور علاوہ اسکے فتاوی قاضیخان وغیرہ کی عبارت محتمل ہے کہ
مراد یہ ہو کہ اس پانی سے نہیں جائز ہے جو کہ نچوڑنے سے بہتا ہو بدلیل اسکے کہ کمال امتزاج کی علت بیان کی ہے اور شیخ
کمال الدین رح نے نقل کیا کہ کمال امتزاج اسطرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ جس سے نظافت مقصود نہیں ہے پکایا
جاوے یا کوئی نباتات اُسکو ایسے طور پر چوس جاوے کہ بغیر دستکاری کے نہ نکل سکے تو جو پانی تاک انگور سے خود بخود ٹپک
نکلے وہ اس قسم سے نہوا انتہی مترجما۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو خود ٹپکا اُسمیں کمال امتزاج نہیں ہے اور قاضیخان وغیرہ نے
ایسے پانی بہنے والے سے ناجائز کہا جسمیں کمال امتزاج ہو پس معلوم ہوا کہ کئی وجوہ سے یہی اصح ہے جو امام مصنف رح نے
ذکر فرمایا ہے واللہ تعالی اعلم۔ تربوز و خربزہ میں سوراخ کرنے وغیرہ سے جو پانی نکلا وہ بغیر کہ نچوڑنے کے دستکاری کے ساتھ

ہو تو اُس سے جواز نہ ہوگا ۔ م ۔ المسئلۃ ولا یجوز بماء غلب علیہ غیرہ ۔ اور نہین جائز ہو وضو ایسے پانی کے ساتھ جسپر پانی کے سوا دوسری پاک چیز غالب ہوگئی ۔ ف ۔ یعنی جس چیز کے پانی مین ڈالنے سے مانند صابون وغیرہ کے نظافت مقصود نہین ہو تو جب پانی پر ایسی چیز غالب آئی ۔ فاخرجہ عن طبع الماء ۔ پس اُسنے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کر دیا ۔ ف یعنی رقیق بہنے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا ع ۔ کالاشربۃ ۔ جیسے ہر قسم کے شربت یعنی شربت انار وغیرہ ۔ والخل ۔ اور جیسے سرکہ ۔ وماء الورد وماء الباقلی والمرق وماء الزردج ۔ اور جیسے گلاب و باقلہ کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی ۔ ف ۔ ان سب سے وضو نہین جائز ہو ۔ لانہ لا یسمی ماء مطلقا ۔ اسوجہ سے کہ انمین سے کسی کو آب مطلق نہین کہتے ہین ۔ ف ۔ حتی کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اُسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہین دیگا والمراد بماء الباقلی ما تغیر بالطبخ ۔ اور باقلہ کے پانی سے یہ غرض ہو کہ پانی مین باقلہ پکائے جانے سے وہ پانی متغیر ہوگیا ہو ۔ ف ۔ تو ایسے متغیر سے وضو روا نہین ۔ فان تغیر بدون الطبخ یجوز التوضی بہ ۔ اور اگر بدون پکانے کے پانی اس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضو جائز ہو ۔ ف ۔ فتح القدیر مین شارح کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا جاتا ہو کہ ماء مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہو ایک کمال امتزاج سے دوم غلبۂ مخالط سے ۔ پھر کمال امتزاج یعنی باہم مزج ہوجانا اور گوندہ جانا دو صورت سے ہو ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے نظافت کرنا مقصود نہین ہو یعنی جیسے باقلہ کو پانی مین جوش دیا گیا بخلاف صابون کے ۔ دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے سینچ جاوے کہ اُسمین سے پانی بدون دستکاری کے نہ نکلے یعنی جیسے تربوز یا خربزہ وغیرہ سے نچوڑا جاوے بخلاف اس پانی کے جو تاک انگور سے خود ٹپک نکلے ۔ پس جب پانی مین کمال امتزاج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضو نہین جائز ہو ۔ رہا بیان غلبۂ مخالط یعنی ایسی کوئی چیز پانی مین خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی ۔ پس اسمین اس تفصیل سے اعتبار ہو کہ اگر وہ مخالط چیز کوئی جامد ہو مانند ستو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق اُسوقت نہ رہیگا کہ یہ چیز اُسکی رقت کو اور اعضاء پر بہنے کی صفت کو زائل کر دے ۔ اور اگر مخالط کوئی چیز پتلی بہنے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بو سب صفتون مین پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو دوسرے پانی مین ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل مین ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق مین مختار روایت یہ ہو کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہو تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل مین ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہین تو دوسرا پانی مغلوب ہوگیا اور اس سے بھی وضو نہین جائز ہو اور اگر یہ چیز پانی کی سب صفتون سے مخالف ہو تو ملانے مین دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفتین بدل گئین تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض صفتون مین مخالف ہو تو جس صفت مین مخالفت ہو اُسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ مزہ و رنگ مین پانی سے مخالف ہو پس اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اُس پانی سے وضو نہین جائز ہو ورنہ جائز ہو اور خربزہ کا پانی مزہ مین مخالف ہو پس اگر پانی مین ملایا اور پانی کا مزہ بدل گیا تو وضو نہین جائز ورنہ جائز ہو ۔ مت ۔ اقول یہ ضابطہ بدائع مین علی الاطلاق سے منقول ہو ۔ م ۔ آب مستعمل اگر غیر مستعمل مین مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک دونون کا مساوی ہوجانا معلوم نہو تب تک وضو جائز ہو کما فی البحر والنہر ۔ اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو بھی وضو جائز ہو ۔ م ۔ مسئلہ تنویر مین کہا کہ جو پانی دھوپ مین گرم ہو لیا اُس سے بلا کراہت وضو جائز ہو ۔ اقول ولیکن فتح القدیر مین فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہو اور یہی صحیح ہو کیونکہ از راہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرعاً ممنوع ہو جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہو ۔ المسئلۃ ۔ ویجوز الطہارۃ بماء خالطہ شیء طاہر فغیر احد اوصافہ ۔ اور طہارت کرنا جائز ہو ایسے پانی کے ساتھ جسمین مل گئی کوئی پاک چیز پس اُسنے پانی کے اوصاف مین سے کسی ایک کو متغیر کر دیا ۔ ف ۔ اور اگر دو وصف کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہو کہ پھر نہین جائز ہو ولیکن

گرمی کے موسم میں تھیاں وحوضوں میں گر کر پانی کے مزہ بلکہ تینوں وصف مزہ و بو و رنگ کو متغیر کرتی ہیں ہمارے اساتذہ رحمہم اللہ دو
بار کے اُس سے وضو کرتے رہے ہیں اور امام طحاوی نے بھی اسطرف اشارہ کیا بدین شرط کہ پانی رقیق باقی رہے۔ انتہا
س۔ لیکن ایک وصف سے زائد متغیر ہونے کا اشارہ برخلاف تصریح شامل ہے چنانچہ فرمایا۔ کماء المد۔ جیسے آب سیل۔ ف۔
یعنی خاک آلودہ گدلا بہتا ہوا آتا ہے جبکہ پانی کی رقت غالب ہو اگرچہ مزہ و رنگ بدل جاتا ہے اُس سے وضو جائز ہے۔ والماء
الذی اختلط بہ الزعفران او الصابون او الاشنان۔ اور جیسے وہ پانی کہ جس سے مخلوط ہو زعفران یا صابون یا اشنان
ف۔ ایک قسم کی شور گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے مثل صابون کے سفید ہو جاتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قدوری رح نے
جو مثال دی یہ صریح ہے کہ نظیر اعد اوصافہ سے مطلب یہ نہیں کہ صرف ایک ہی وصف متغیر کر دے بلکہ مراد یہ کہ کوئی وصف
متغیر کر دے خواہ ایک ہو یا دو ہوں کیونکہ صابون ملانے سے مزہ و بو دونوں بدل جاوینگے بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے۔ قال رح
واجری فی المختصر ماء الزردج مجری المرق۔ امام مصنف رح نے کہا کہ مختصر میں امام قدوری رح نے آب زردک کو مثل
شوربا کے قرار دیا۔ ف۔ یعنی دونوں سے وضو نہیں جائز ہے۔ اور زردک جو جنگلی عصفر سے نکلے ہے۔ اور یہ حکم صحیح
نہیں ہے۔ والمروی عن ابی یوسف انہ بمنزلۃ ماء الزعفران۔ اور امام ابو یوسف سے مروی یہ ہے کہ آب زردک بمنزلہ
آب زعفران کے ہے۔ ف۔ اور جس پانی میں زعفران کا اختلاط اسطرح ہو کر پانی غالب ہو تو اُس سے وضو جائز جیسا
کہ خود قدوری نے لکھا تو اسی طرح آب زردج سے بھی وضو جائز ہے۔ ہو الصحیح کذا اختارہ الناطفی والامام السرخسی
یہی حکم صحیح ہے کہ آب زردک سے وضو بمنزلہ آب زعفران کے جائز ہے۔ یہی امام ناطفی نے اور امام سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ وقال
الشافعی رح لایجوز التوضی بماء الزعفران واشباہہ مما لیس من جنس الارض لانہ ماء مقید الاتری انہ یقال
ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لایخلو عنہا عادۃ۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ زعفران و اُسکی مانند
چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں اُنکے پانی سے وضو حاصل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ آب مطلق نہیں بلکہ آب مقید ہے
کیا نہیں دیکھتے کہ اس پانی کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کے قید کے ساتھ آب زعفران کہتے ہیں برخلاف اجزاے زمین کے
کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے کوئی پانی خالی از راہ عادت نہیں پایا جاتا۔ ف۔ تو جب کوئی پانی اجزاے ارضی سے خالی
نہو اور اللہ تعالیٰ نے جس پانی سے وضو کا حکم دیا وہی پانی جو اجزاء ارضی سے مخلوط ہے مراد ہے تو اجزاے ارضی کے خلط ہونے
سے آب مطلق میں فرق نہیں آتا پس سواے اجزاے ارضی کے زعفران وغیرہ کے خلط سے وضو جائز نہوگا۔ ولنا ان
اسم الماء باق علی الاطلاق الاتری انہ لم یتجدد لہ اسم علیحدۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پانی کا نام علی الاطلاق
باقی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اُسکا علیحدہ کوئی نیا نام نہیں ہوا ہے۔ ف۔ اور اگر کہو کہ زعفران کا پانی۔ اضافت کے ساتھ
نیا نام ہوا کیونکہ پہلے تو اضافت نہ تھی اور اب اضافت ہو گئی تو جواب دیا کہ۔ واضافتہ الی الزعفران کاضافتہ الی البیر
والعین۔ اور زعفران کی طرف اسکی نسبت کرنا جیسے کنوئیں یا چشمہ کی طرف اسکی نسبت کرنا۔ ف۔ کہ کنوئیں کا پانی
یا چشمہ کا پانی حالانکہ مطلق پانی ہے یوں ہی زعفران کا پانی اور یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ پانی ہے۔ ولان الخلط القلیل
لا معتبر بہ لعدم امکان الاحتراز عنہ۔ اور اس جہت سے کہ قلیل آمیزش ایسی چیز ہے کہ اُسکا کچھ اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ
اُس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ کما فی اجزاء الارض۔ جیسے زمین کے اجزاء خاکی سے احتراز ممکن نہیں ہے فیعتبر الغالب
پس اعتبار غالب کا اعتبار کرنا ٹھہرا۔ ف۔ اور یہی ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی آمیزش ہوئی کہ
غیر چیز پانی پر غالب ہو گئی تو پانی نہ رہا اور اگر پانی کثیر اور وہ قلیل ہے تو پانی باقی ہے۔ اب رہا بیان اسکا کہ غلبہ کس راہ سے
معتبر ہے آیا اجزاے جرم سے یا رنگ سے تو فرمایا۔ والغلبۃ بالاجزاء لا بتغیر اللون ہو الصحیح۔ اور غلبہ کا اعتبار باجزاء ہے

رنگ بدلنے سے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ واضح ہو کہ اماموں کے درمیان اتفاق ہے کہ حدث اُسی حالت میں
ہوتا ہے جسکو پانی کہیں اور جو مطلق پانی نہو بلکہ مقید ہو تو اُس سے حدث رفع نہوگا کیونکہ نص موجود ہے کہ جب پانی نہو تو تیمم کرو پس
حکم منتقل بجانب تیمم ہے پھر جس پانی میں زعفران یا اُسکے مانند کوئی چیز قلیل مخلوط ہو تو اُسمیں اختلاف ہے پس یہ اختلاف اس بنا پر
ہے کہ ایسے خلط سے وہ آب مطلق رہا یا مقید ہو گیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا کیونکہ اُسکو زعفران کا پانی کہتے
ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں ولیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہے تو کچھ انکار نہوگا حالانکہ جب
سیل کا پانی آتا ہے یا پت جھاڑ کے موسم میں حوضوں میں پتیاں گر جاتی ہیں اور پانی متغیر ہو جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ آدمی
اپنے رفیق سے کہتا ہے کہ آؤ یہاں پانی ہے اُس سے وضوء کریں باوجودیکہ اس پانی کے اوصاف بوجہ مٹی کے رنگ کہ گلے
یا پتیوں کے بھیگنے کے بدلے ہوئے ہوتے ہیں پس ہم کو اطلاق بول چال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خلط سے پانی کا نام نہیں
مٹ جاتا تو اُسپر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہیں اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح
مکہ کے روز ایسے بڑے پیالہ سے وضوء کیا جسمیں گوندھے آٹے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائی رح نے سنن میں روایت
کیا ہے حالانکہ پانی اُس سے متغیر نہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آٹے کا اثر کچھ معتبر نہوا۔ پھر مصنف رح نے تصحیح کی کہ غلبہ وہی معتبر
جو اجزاء کے ساتھ ہو اور بعض نے اسمیں صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اصلح کہ محمد رح باعتبار رنگ کے اور ابو یوسف
باعتبار اجزاء کے کہتے ہیں اور محیط میں اِسکے برعکس ہے ولیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس نے امام محمد سے یہی
صریح نقل کیے اور صاحب تجنیس نے کہا کہ غلبہ باجزاء معتبر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جو ینابیع میں کہا کہ اگر حنا یا باقلا کو پانی
میں بھگویا اور اُسکی بو و رنگ و مزہ بدل گیا تو اُس سے وضوء جائز ہے اور اگر اُسکو پکایا پس اگر سرد ہونے پر گاڑھا ہو گیا تو
وضوء نہیں جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت خلاف فتاوی
قاضیخان و متن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ وان تغیر بالطبخ بعد ما خلط بہ غیرہ لا یجوز التوضی بہ۔ اور اگر
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اُسکو پکایا تو اُس پانی سے وضوء کرنا نہیں جائز ہے۔ لانہ لم یبق فی معنی المنزل
من السماء الا اذا طبخ فیہ ما یقصد بہ المبالغۃ فی النظافۃ کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ پختہ پانی آسمان سے اتارے
ہوئے کے معنی میں نہیں رہا لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے ستھرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان
و اُسکے مانند چیزیں۔ ف۔ تو اس پانی سے وضوء جائز ہے۔ لان المیت یغسل بالماء الذی اغلی بالسدر بذلک
وردت السنۃ۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جسمیں بیری کی پتیاں اوٹائی گئیں اسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔
ف۔ ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ ورود سنت کو اللہ تعالی جانے مگر صحیحین میں اُس شخص کے بارہ میں جو اپنے ناقہ پر سے
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مر گیا تھا یہ وارد ہے کہ اغسلوہ بماء و سدر۔ یعنی اس شخص کو پانی و بیر سے نہلاؤ سو اسمیں یہ وارد نہیں کہ پانی
میں بیری کو جوش دیا گیا تھا۔ مف۔ اقول ایسا ہی عینی رح نے اپنی شرح میں کہا ہے اور سروجی رح نے کہا کہ جب آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اُسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار
یا اکثر اُس سے بماء السدر یعنے سدر کے پانی سے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ بھی اس امر پر دلیل نہیں کہ سدر کو پانی میں جوش
دیا تھا۔ اقول ظاہر اسکو مفید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو خلط متحقق ہے ولیکن شاید کہ مس کر دیا ہو یا جوش
دیا ہو اور چونکہ جوش دینا زیادہ نظافت ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب بالجملہ جو چیز کہ نظافت میں مبالغہ کے لیے
جوش دیجاوے تو اس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اس صورت میں یہ بھی جائز نہوگا
کہ جب مبالغہ نظافت کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہو جاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط لزوال اسم الماء عنہ

تو وہ ایسے شوربے کے مثل ہو جائیگی جو پانی میں گوندھے گئے تو اب اس پانی سے طہارت جائز نہو گی بوجہ اسکے کہ ایسے مخلوط سے پانی
کا نام جاتا رہا۔ **فروع**۔ شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ پاک پانی میں خلط ہوئی نجس مٹی حتی کہ گارا ہو گئی پس اگر پاک تھی اور پانی نجس
تھا تو اختلاف مشائخ ہے اور شیخ ابو القاسم الصفار رح نے کہا کہ کوئی ان میں سے نجس ہو تو گارا نجس ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے منتقات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملایا جاوے تو ضرورت کی وجہ سے مٹی نجس نہیں ہوتی
ع۔ وفی الہندیۃ اگر حوض میں پتیاں گرنے سے پانی کے تینوں اوصاف متغیر ہو جاویں جیسے زرد ہو اور رنگ و بو بھی ہو تو ہمارے
اصحاب کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے۔ السراج۔ اگر زاج یا عفص کو پانی میں ڈالا تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ جب
اُس سے لکھیں تو نقش نہ ہوتا ہو اور اگر نقش بنجاوے تو نہیں جائز ہے۔ بحر عن التجنیس۔ اگر آب مطلق میں [illegible]
کیچڑ یا خاک یا کچھ یا ہونے کے یا بوجہ مدت تک پڑے رہنے کے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔ بدائع یعنی جب تغیر ہو پانی جاتا
ہو۔ م۔ آب مطلق میں جب کوئی بہنے والی چیز پاک مل یا ملائی گئی جیسے دودھ اور خربوزہ وغیرہ کا جھاگ کر پانی نکالا ہو
اور یہ مخالطت ایسے طور پر ہے کہ اس مخلوط کو اب پانی نہیں کہتے تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر دیکھنا چاہیئے کہ جو چیز مخلوط
ہوئی اگر پانی سے اُسکا رنگ فقط مخالف ہو جیسے دودھ و آب عصفر و آب زعفران و مانند اسکے تو مخالطت کے غالب ہونے میں
رنگ کا اعتبار ہے یعنی اگر رنگ بدل گیا تو آب مطلق نہ رہا پس وضو جائز نہو گا۔ اور اگر مخالطہ چیز رنگ میں پانی کے مخالف نہو
بلکہ مزہ میں مخالف ہو جیسے سپید انگور کا شیرہ نچوڑا ہوا یا اُسی کا سرکہ تو اعتبار مزہ بدلنے کا ہے۔ اور اگر مخالطہ چیز رنگ و مزہ دونوں
میں مخالف نہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے میں اجزاء کا غلبہ معتبر ہے۔ پھر اگر اجزاء کی راہ سے دونوں برابر ہوں تو اُس کا حکم
ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ پانی کو مغلوب اعتبار کر کے وضو جائز نہونے کا حکم ہو البدائع۔
ابو یوسف رح نے کہا کہ چھوہارے جو پانی میں بھگوئے گئے اور اُسکی شیرینی پانی میں آگئی جسکو نبیذ التمر کہتے ہیں تو اُس سے
کسی حال میں وضو نہ کرے شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مروی ہے اور یہی صحیح ہے کذا فی قاضیخان اور
اسی پر فتوی ہے شرح الکنز للعینی۔ اور یہ جب کہ خام شیریں رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش جھاگ سے گاڑھی ہو جاوے
تو بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پکائی گئی تو شیخ ابو طاہر الدباس نے
فرمایا کہ اُس سے بھی وضو نہیں جائز ہے یہی اصح ہے المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ مفید و مزید میں ہے کہ اگر چھوہارے
پانی میں ڈال دیے کہ وہ شیریں ہو گیا اور پانی کا نام نہیں بدلا یعنی اسقدر نہیں کہ وہ نبیذ تمر کہلاوے اور وہ رقیق ہے تو ہمارے
ائمہ رحمہم اللہ تعالی میں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے شرح النقایہ و معراج۔ اور سوائے نبیذ تمر کے باقی کسی نبیذ
سے بالاتفاق وضو نہیں جائز ہے الہدایہ یعنی خلاف صرف نبیذ التمر میں ہے۔ م۔ اور اگر نبیذ تمر اتنی گاڑھی ہو جیسے انگور کا
دوشاب تو بالاتفاق اس سے وضو نہیں جائز ہے الکافی۔ مشہور قول امام اعظم رح کا یہ ہے کہ نبیذ التمر سے جب پانی نہو وضو
کرے تیمم نہ کرے کما فی الجامع الصغیر و اکثر المتون و شرح الطحاوی۔ پھر کیا امام رح کے قول پر قیاس کر کے اس سے غسل
بھی جائز ہے تو مشائخ میں اختلاف ہے اصح یہ کہ غسل کرنا جائز ہے شرح المبسوط و الکافی و فتاوی العتابی۔ اور یہی صحیح ہے تاتارخانیہ
اور حلیہ میں کہا کہ اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اور وضو پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ وضو سے جنابت کا حدث زیادہ سخت ہے اور
جنابت میں وضو سے کم ضرورت تو قیاس وضو پر نہیں ہو سکتا ہے التبیین۔ اور جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے تاتارخانیہ
قول امام رح نے جب نبیذ تمر کے جواز وضو سے رجوع کیا اور اسی پر فتوی ہے تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جواز خارج
وضو میں تو اُسپر غسل کا قیاس صحیح نہیں ہے تو نبیذ تمر سے وضو کا جواز بھی اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ آب مطلق ہے جیسا کہ
شرح مبسوط و کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ بوجہ ضرورت ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ تبیین و جامع صغیر حسامی سے ظاہر ہے حتی کہ

آب مطلق ہوتے ہوئے نبیذ تمر سے وضو کیا پھر آب مطلق ملا تو وضو ٹوٹ گیا کما نص فی شرح المنیہ وامیر الحاج - عینی رح نے
بیان چند فروع ذکر کیے ہیں - منجملہ (۱) خمر شراب کسی پانی میں پڑی وہ ایک برتن میں کرکے سرکہ کر ڈالی گئی تو پاک
ہو گئی - (۲) ایک نل سے پانی حوض میں گرتا ہے اور لوگ لگاتار اُس سے چلو بھر بھر لیتے ہیں تو مانند آب جاری کے
نجس نہوگا - (۳) آب نمک سے وضو نہیں جائز ہے - اقول کذا فی الخلاصہ - ایضاً اور وہ گرمی میں جم جاتا اور جاڑوں میں گھلتا ہے
برعکس پانی کے ہے ع - اقول تو ایسے پانی سے جاڑوں میں بھی جب گھلا ہے وضو نہیں جائز ہے برخلاف ایسے پانی جو کسی ایسے
مقام پر جمع ہوا کہ آئندہ وہ نمک ہو جائیگا تو ابھی اس سے وضو جائز ہے کما فی التنویر - اور خربزہ و ککڑی و کھیرے و لوکی کے پانی سے
وضو نہیں جائز ہے اور گلاب سے نہیں جائز ہے اور کسی شربت و شراب اور کسی بہنے والی پتلی چیز مانند سرکہ و تیل وغیرہ سے بھی
وضو نہیں جائز ہے کما فی قاضیخان وغیرہ م - اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے بدبو متغیر ہوا تو اُس سے وضو جائز ہے الکنز والنہر
وغیرہما - اور اگر اُسکی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہیں جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہیں اور اصل طہارت ہے -
ع - و - (۴) طفل نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ میں ڈالا اُسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہیں تو اس سے وضو چھوڑنا مستحب ہے
کیونکہ بچہ بسبب عادت نجاست سے پرہیز نہیں کرتا اور اگر وضو کر لیا تو جائز ہے کہ اصل طہارت ہے - (۵) حاکم شہید رح نے
امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے منھ میں پانی لیکر اپنا ہاتھ یا بدن دھویا یا وضو کیا تو نہیں
جائز ہے اور اگر اُس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہے - (۶) تھوک یا ناک یا رینٹ پانی کے برتن میں
پڑ گئی تو اُس سے وضو جائز ہے - (۷) تھوڑا پانی اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہے اور وضو نہیں ہے تو منھ سے پانی
لیکر ہاتھ دھوئے بدون اسکے کہ منھ کے دھل جانے کی نیت ہو - (۸) برف سے وضو جائز بشرطیکہ اسقدر پگھلا ہو کہ
قطرے ٹپکیں ورنہ نہیں جائز ہے - (۹) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اُس پر ہاتھ تر کرکے پہونچایا اگر قطرے ٹپکتے ہوں
تو روا ہے ورنہ نہیں اور ظاہر الروایۃ میں سیلان شرط ہے - (۱۰) مسئلہ برف میں اگر دو یا زیادہ قطرے ٹپکے تو وضو جائز ہے بالاتفاق
ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونوں کے نزدیک نہیں - مع - امام احمد کے نزدیک آب زمزم سے وضو مکروہ ہے
اور ہمارے نزدیک وضو و غسل کچھ مکروہ نہیں ہے کذا فی العینی - شاید امام احمد بوجہ تعظیم آب زمزم کے کراہت تنزیہی کہتے ہوں
ورنہ کوئی وجہ نہیں - قنیہ میں ہے کہ دھوپ کے جلے پانی سے طہارت مکروہ ہے - عینی رح نے کہا کہ بیہقی رح نے خالد بن اسمٰعیل
کے طریق سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رض سے روایت کی کہ میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ اے حمیرا ایسا مت کیا کر کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہے - ذہبی رح نے کہا کہ اس روایت میں خالد کی متابعت
کی ابو البختری وہب بن وہب نے اور وہ متہم ہے پس حدیث حسن ہے - م - واضح ہو کہ یہاں تک ان پانیوں کا بیان ہوا
جو آب مطلق کے حکم میں ہیں اگرچہ خلط ہو اب وقوع نجاست اور آب جاری و اسکے متعلقات کا بیان ہے - المسئلہ - وکل ماء
وقعت النجاسۃ فیہ لم یجز الوضوء بہ قلیلا کانت النجاسۃ او کثیرا - اور ہر پانی کہ جسمیں نجاست پڑ جاوے تو اُس
پانی کے ساتھ وضو نہیں جائز ہے خواہ نجاست تھوڑی ہو یا بہت ہو - ف - یہ اصل کلی بنائے مذہب ہے اور امام مالک رح
کے نزدیک پانی بلا تغیر نجس نہیں ہوتا اور امام شافعی رح کے نزدیک دو قلہ ہو تو نجس نہیں ہو سکتا اسمیں نجاست جہاں گری
وہیں سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ جس پانی میں جہاں نجاست پڑ گئی خواہ اسطرح کہ عمداً ڈالے یا خود گر پڑے
کردہ پانی جسمیں نجاست گرے اُس سے وضو جائز نہیں ہے اور نہایہ میں کہا کہ مراد ہر پانی سوائے آب جاری کے اور
سوائے جاری کے مانند دہ در دہ وغیرہ کے پانی کا یہ حکم ہے اور علامہ سروجی رح نے لکھا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل
یا کثیر سے مل جاوے اُس سے وضو نہیں جائز ہے پس جاری پانی میں سے وہ جزو جو نجاست سے ملا ہے اُس سے وضو نہیں جائز ہے

ہو وہ بہتا چلا گیا لہذا فوراً اُس سے جائز ہے۔ اور مُعرا پانی جب دہ در دہ ہوا تو مس طرف نجاست پڑے اس پانی کو کہا جائیگا
کہ یہ پانی نجاست سے ہے تو اُس سے وضو نہیں جائز ہے اور دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ محقق ابن الہمام رح نے
فتح القدیر میں اختلاف کی یہ تقریر کی کہ آب کثیر بدون تغیر کے نجس نہیں ہوتا تو حقیقی اختلاف کثیر کی مقدار میں ہے پس امام مالک نے
کہا کہ جب تک پانی متغیر نہو جاوے تو یہ نجاست کی مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوگا اور امام شافعی رح نے کہا کہ دو قلہ تک تو نجاست
کو نقل نہیں اور ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ سے یہ کہ شوطی کی رائے پر ہے۔ شمس الائمہ رح نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ اس پانی سے مبتلی
کی رائے پر تفویض ہے اور کوئی مقدار کی تقدیر نہیں پس اگر اسکی رائے پر غالب ہو کہ نجاست پہونچی تو نجس ہو گیا اور اگر یہ غالب
ہو کہ نہیں پہونچی تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہے۔ انتہی کلام شمس الائمہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست پہونچ گئی تو
نجس ہوا پس معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجس سے ملاقی ہو وہ امام رح کے نزدیک نجس ہے یعنی بعد پیشاب بانی کے
اختلاف ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہوگا حتی کہ اگر ایک بیابانی پانی میں ایک
پیشاب گرا تو نجس ہے اگرچہ متغیر ہوا اور اگر وہ دہ دہ میں ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر دہ در دہ حوض میں کسی نے اس میں پیشاب
ہو دیا تو سب میں خلط ہونا معلوم ہے اگرچہ تغیر ظاہر ہو اور اگر آب رواں میں ڈال دیا تو منتشر و رواں ہو گیا پس اصل ہمارے مذہب میں
یہ ہے کہ جو پانی اور جسقدر پانی کسی قسم کا ہو جب وہ نجاست سے ملاقی ہو جاوے کسی طرح ملے تو اُس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ
نجس ہو گیا۔ **وقال مالک یجوز مالم یتغیر احد اوصافہ لما روینا**۔ اور امام مالک رح نے فرمایا کہ اُس پانی سے وضو جائز ہے
جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ و بو و رنگ میں سے کوئی متغیر نہوا ہو بدلیل اسکے جو ہم کو روایت ہوئی۔ ف۔ یعنی حدیث ہے کہ خلق
الماء طہورا لا ینجسہ شی۔ پانی طہور ہے اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ عنایہ ع۔ ت۔ جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر بیابانی کم
پانی میں اسی قدر نجاست ڈالدی جاوے تو وہ پانی نجس ہو گیا چنانچہ تم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم
ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہے اور جب بالاجماع ظاہر حدیث مراد نہوئی تو اُس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہیں کہ اس
حدیث میں استثنار ہے الماء طہور لا ینجسہ شئی الا ان تغیر طعمہ او لونہ بنجاستہ۔ اسکو بیہقی نے روایت کیا اور طحاوی کی روایت میں
طعم و ریح دون ہے۔ یہ استثنار بہت وجوہ سے مروی ہے اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم رح نے تصحیح
کی ذکرہ العینی رح اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام مالک رح کے نزدیک بھی حجت ہے تو معلوم ہوا کہ اثر نجاست سے جو پانی
ملاقی ہو وہ نجس ہے اگر کہا جاوے کہ ہاں جب کوئی وصف متغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ و بو و مزہ کسی
میں مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جائیگا بخلاف پیشاب بانی کے کہ یہ موافق ہے تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لا یبولن سے عنقریب
بیان ہوگا۔ **وقال الشافعی رح یجوز ان کان الماء قلتین لقولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل
خبثا**۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ وضو ملاقی نجس سے جائز ہے اگر وہ پانی دو قلہ ہو کیونکہ حدیث ہے کہ جب پانی دو قلہ پہونچ
جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رض سے
روایت کیا اور ابن خزیمہ و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے
کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور طحاوی نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا ہے۔ پھر اس حدیث میں اجتہادی استخراج
عنقریب آتا ہے۔ **ولنا حدیث المستیقظ من منامہ**۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو خواب سے جاگنے والے کے حق میں ہے
ف۔ اول کتاب الطہارۃ میں گذری جسکا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا
کہ اُسکا ہاتھ کہاں پھرتا رہا۔ چونکہ اکثر اسوقت ڈھیلوں سے استنجا کرنے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطرہ ہے
علاوہ اسکے خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطرہ ہے تو منع فرما دیا اور استدلال اسطرح کہ یہ نجاست

کا احتمال ہو تو جب احتمال سے پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع کیا تو جب پانی میں درحقیقت نجاست پڑ جاوے تو بدرجۂ اولیٰ نجس
ہو جائیگا اور یہی امام مالک رح پر حجت ہے۔ قولہ علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ
اور یہ حدیث دلیل ہے کہ تم میں کوئی شخص ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ اسمیں جنابت سے غسل کرے۔ بیغیر فصل۔
اور حدیث میں کوئی تفصیل تھوڑے ہی بابت پانی کی نہیں ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ تھوڑا پانی ہو یا ذو قلہ ہو جب اسمیں نجاست
پڑے تو وہ نجس ہو جائیگا کیونکہ اس حدیث میں اس سے ممانعت ہے۔ یہ حدیث ان الفاظ سے ابوداؤد و ابن ماجہ نے
حدیث ابوہریرہ رض سے روایت کی اور صحیحین بخاری و مسلم میں اصلح ہے۔ لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم
یغتسل فیہ۔ یعنی ہرگز تم میں سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم میں جو جاری نہیں پھر اسمیں غسل کرے اور صحیح مسلم کی ایک
روایت میں بعد حدیث کے آیا کہ ابو السائب نے پوچھا کہ ای ابوہریرہ رض پھر کیسے کریں تو حضرت ابوہریرہ نے جواب
دیا کہ اسمیں سے پانی کسی ترکیب سے لیکر نہاوے۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں اور دارقطنی و بیہقی وغیرہم نے
روایت کیا ہے اور بیہقی رح کی روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی میں پیشاب
کیا جاوے اور اس سے کہ اسمیں جنابت سے غسل کیا جاوے۔ و رواہ الطحاوی والطبرانی۔ اور استدلال اصلح ہے کہ غسل
جنابت بکر پیشاب سے پانی کے رنگ و مزہ و بو میں تغیر نہیں ہوتا ہے باوجود اسکے اسمیں غسل جنابت سے نہی فرمائی ہے پس اگر
وہ نجاست سے کسی حال میں نجس نہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور نہی کا صیغہ واسطے تحریم کے ہے جب تک دلیل دیگر قائم
نہو۔ اگر کہا جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ماء دائم یعنے پانی کی تقیید ٹھہرے ہونے کے ساتھ کردی گئی
اور ماء جاری نکال دیا تو اگر حرمت مراد نہوئی تو آب جاری و آب دائم برابر ہوتے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی ولیکن
شارع علیہ الصلوۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہے۔ مع۔ اب رہا جواب امام مالک کے استدلال کا تو کہا۔ والذی
رواہ مالک ورد فی بیر بضاعۃ۔ اور جو حدیث کہ امام مالک رح نے روایت کی وہ بیر بضاعہ کے حق میں وارد ہوئی ہے۔
وماءہ کان جاریا فی البساتین۔ اور بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا۔ ف۔ تو وہ آب جاری کے حکم میں
ہوا اور آب جاری سے وضو جائز ہے اگرچہ نجاست گرے۔ الحاصل الماء طہور میں الماء سے خاص بیر بضاعہ کا پانی مراد
ہے۔ اور چونکہ احادیث متعارض میں توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا۔ تاج الشریعہ رح
نے کہا کہ میں نے شیخ امام استاذ رح سے سنا کہ یہ نص الماء طہور الخ کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں یعنی حدیث خواب سے
جاگنے والے اور حدیث لا یبولن احدکم الخ سے تو جب اسکی عمومیت نہیں رہی اور مخصوص ہوئی تو مخصوص کے لیے جائز ہے
کہ جس بارہ میں وارد ہوئی اُسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیر بضاعہ سے مخصوص ہے۔ علاوہ ازین عموم جب ہوتا ہے کہ الف لام
جنس کا ہو اور الماء طہور الخ میں الف لام عہد کا ہے یعنی معہود پانی طہور ہے اور وہ بیر بضاعہ کا پانی ہے۔ اور یہ بیر بضاعہ کا پانی باغوں
میں جاری تھا چنانچہ طحاوی رح نے بطریق محمد بن شجاع ثلجی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیر بضاعۃ طریقا للماء الی البساتین
یعنی بیر بضاعہ ایک راستہ پانی کا باغوں کی طرف تھا۔ اگر کہا جاوے کہ اہل حدیث نے محمد بن شجاع ثلجی پر طعن کیا ہے حتی
ابن الجوزی رح نے ابن عدی رح سے نقل کیا کہ ثلجی رح تشبیہ کی حدیثیں بنا کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ جواب یہ
ثلجی رح عالم متبحر ہے اسکی ایک کتاب ہے جسمیں فرقہ مشبہہ پر رد کیا ہے تو پھر کیونکر ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد متشرع
صالح عابد تھا اور تہذیب الکمال میں ہے کہ اپنے وقت میں اہل الرای کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہے۔ اور اگر واقدی
میں کلام کیا جاوے کہ بخاری رح نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور یحیی بن معین و احمد نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقدی
خود اہل مدینہ میں سے اس بیر بضاعہ سے خوب واقف ہے تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقدی کی کتابیں فنون علوم

ہو وہ دے گئے اور مشرق و مغرب میں اسکا ذکر پھیلا چنانچہ خطیب نے واقدی کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور نفیسہ بنت یحییٰ بن جابر نے
کہا کہ میں نے صاغانی رح سے سنا کہ واقدی کے ذکر میں کہا کہ واللہ اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہ ہوتے تو میں ان سے حدیث نہ روایت کرتا
اور چار بڑے اماموں ابوبکر بن ابی شیبہ و ابو عبید القاسم بن سلام و ابو خیثمہ و ایک اور مرد نے ان سے حدیث لی ہے یہ
امام شاید شافعی ہوں اور مصعب الزبیری نے کہا کہ واقدی ثقہ مامون ہے اور اگر طحاوی رح کے نزدیک ثقہ نہ ہوتے تو واقدی دونوں
ثقہ ہوتے تو معرض استدلال میں طحاوی رح انکی روایت نہ فرماتے پس دوسروں کے ضعیف کہنے سے ان کا ضعیف ہونا ثابت نہیں
ہوں آیا نہیں دیکھتے کہ بہت سے راویوں صحیح بخاری پر دوسروں نے طعن کیا ہے - پھر واضح ہو کہ یہ خیال ہے کہ بیر بضاعہ میں جو حیض
کے چیتھڑے و نجاسات و گندگیاں پڑی ہوں اسوقت پانی کے جواب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماء طہور کہہ
سے اسکے پانی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے عام پانیوں کے ذیل میں اسکو ظاہر فرمایا ہو بلکہ واللہ اعلم یہ اسوقت ہوا کہ جب
اسمیں سے نجاسات خارج ہو گئیں تو پھر اسمیں جو پانی آتا رہا اسکی طہارت سے سوال ہوا کیونکہ نجاسات نکل جانے پر
ہنوز اسکی زمین طاہر نہ ہوئی تھی تو شبہ تھا پس اس پانی کی نسبت جو بعد کو آیا یہ فرمایا کہ طہور ہے کما قال الطحاوی اور ابو نصر
الاقطع رح نے کہا کہ یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ باوجود کمال نظافت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کنوئیں سے طہارت کرتے
جسمیں ایسی گندگیاں ہوں - امام خطابی رح نے کہا کہ بعض نے یہ وہم کیا کہ نجاسات ڈالنا ان لوگوں کی عادت عمداً تھی
اور یہ گمان تو کسی کافر ذمی و بت پرست کی نسبت نہیں ہو سکتا پھر مسلمان کا کیا ذکر ہے اور ہمیشہ سے لوگوں کی عادت چلی آئی ہے
خواہ مسلمان ہوں یا کافر ہوں کہ پانی کو نجاسات سے محفوظ و مصئون رکھتے ہیں پھر زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں پر
یہ گمان کیونکر ہوگا باوجودیکہ وے اس امت میں سے طبقۂ اعلیٰ براہ دین اور افضل جماعت مسلمین ہیں اور پانی بھی انکے
شہر میں عزیز الوجود نایاب تھا اور انکو پانی کی بہت حاجت تھی پھر کیسے کوئی وہم کر سکتا ہے کہ وے لوگ عمداً اس بیر بضاعہ
میں گندگیاں و حیض کے چیتھڑے ڈالتے اور اسقدر پانی کی خواری کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پانی
کے گھاٹوں و راستوں میں پیخانہ پھرنے سے ممانعت فرمائی ہے بلکہ جو پانی کے چشمہ و منبع کو نجاسات کا گھورا بنا لیوے
پس یہ گمان محض غلط ہے کہ لوگوں نے اس کنوئیں کو عمداً گھورا بنایا تھا - صرف بات یہ تھی کہ یہ بیر بضاعہ ایک ایسی زمین
پر واقع تھا کہ جدھر سے پانی کی سیلاب رواں ہوتی تھی اور ان چیزوں کو بھی راہوں سے لاکر پانی کے ریلے میں گراتی تھی
اور اسمیں پانی کی بہت کثرت تھی تو اس سے سوال ہوا اور بوجہ کثرت پانی کے جواب ملا جسکا حاصل یہ کہ اسقدر آب کثیر
میں اسکا اثر نہیں ہے - مع - اگر کہا جاوے کہ الماء طہور لا ینجسہ شئی - میں اگر الماء کا الف لام معہود ہو تو اول باب میں مصنف رح
نے اس سے کل پانیوں کے طہور ہونے پر کیونکر استدلال کیا اور اگر الف لام جنس کا ہے تو یہاں کیونکر بیر بضاعہ پر محمول کیا -
جواب یہ کہ الماء طہور تو درحقیقت عام ہے اور لا ینجسہ کی ضمیر اس بیر بضاعہ کی طرف ہے اور یہ فن بلاغت میں استخدام ہے تو معنی یہ کہ
پانی کی خلقت طہور ہے تو اس بیر بضاعہ کے پانی کو نجس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے - یہ کلام اس قبیل سے کہ حدیث میں ہے کہ
مومن لا ینجس - مومن نجس نہیں ہوتا - حدیث صحیح ہے اور جیسے عبدالرزاق کے مصنف میں حسن رح سے مرسل روایت ہے کہ وفد
ثقیف کے لیے مسجد میں قبہ کھڑا کیا تو نماز کے وقت لوگوں نے کہا کہ یہ قوم کافر انجاس ہیں تو فرمایا کہ زمین کو کوئی چیز نجس نہیں
کرتی ہے - اسناد صحیح ہے حالانکہ یہ معلوم کہ زمین بوجہ نجاست کے نجس ہو جاتی ہے یوں ہی بیر بضاعہ میں نجاسات کی عدم موجودگی
میں الماء کی اصلی طہارت و طہوریت سے آگاہ فرمایا ہے اور عنقریب غدیر عظیم کے مسئلہ میں اس بیر بضاعہ کی تاویلی شکل وغیرہ
بحث ہوگی - رہا جواب حدیث قلتین کا تو فرمایا - وما رواہ الشافعی ضعفہ ابو داؤد - اور جو حدیث قلتین امام شافعی رح
نے روایت کی اسکو ابوداؤد نے ضعیف کہا ہے - ف - یہ حدیث سنن اربعہ میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے ہے کہ آنحضرت صلعم

سے پوچھا گیا ایسے پانی کا حکم جو جنگلوں میں ہوتا ہے اسپر درندہ و چوپایہ وارد ہوتے ہیں تو فرمایا اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث
اسکو ابن خزیمہ و حاکم نے بھی روایت کیا ہے اور اسکی بعض اسناد صحیح ہیں لیکن امام مصنف رح نے کہا کہ ابوداؤد نے اسکو ضعیف
کیا ہے۔ عینی رح و زیلعی وغیرہ نے کہا کہ ابوداؤد نے سنن میں بعد روایت کے سکوت کیا اور یہ بعادت ابوداؤد رح دلیل تصحیح ہے
پس شاید کہ مراد ابوداؤد طیالسی ہوں یا ابوداؤد سجستانی نے سوائے سنن کے دوسری کتاب میں ضعیف کہا ہو اور بعض نے
کہا کہ ابوداؤد سے منقول ہے کہ قریب ہے کہ زمین کے واسطے پانی کی تعداد مقرر کرنے میں کوئی حدیث صحت کو نہ پہنچے تو اس
قول سے لازم آیا کہ قلتین کی حدیث جو مقدار میں ہے ضعیف ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں ایک اسناد ہوتی ہے اور ایک متن ہوتا ہے
مثلاً بخاری نے کہا کہ حدثنا المکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الحدیث۔ تو راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جو قول روایت کیا وہ متن ہے پس کبھی اسناد کے راوی تو ثقہ ہوتے ہیں لیکن
جو قول روایت کیا اسمیں کوئی علت ہوتی ہے مثلاً بعض راویوں نے کچھ اور بعض دیگر نے کچھ روایت کیا ہے یا جو قول روایت کیا وہ
مبہم ہے سمجھا نہیں جاتا تو شاید مراد مصنف رح کی یہ ہو کہ ابوداؤد نے صریح لفظوں میں ضعیف نہیں کہا بلکہ ایسے طور پر روایت کیا کہ
اضطراب ہے یا غیر مفہوم ہے تو لازم آیا کہ یہ ضعیف ہے۔ اور ہو یضعف عن احتمال النجاسۃ۔ یا معنی لم یحمل الخبث کے یہ ہیں کہ وہ
پانی جو دو قلہ ہو نہیں برداشت کر سکتا نجاست کو یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور و مغلوب ہے۔ ف تو یہ پانی نجس ہو گیا
زیلعی وغیرہ علماء نے کہا کہ امام مصنف کی یہ تاویل دوسری روایت میں جاری نہیں ہوتی جسمیں یوں ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین
لم ینجس۔ یعنی جب پانی دو قلہ پہونچ جاوے تو نجس نہیں ہوتا۔ پس کلام مصنف میں اعتماد اس امر پر ہے کہ اسکی اسناد میں
علت اور معنی میں علت ہے۔ فتح القدیر میں ہے کہ اسناد میں ضعف کی وجہ یہ اضطراب ہے جو اسکی اسناد میں واقع ہوا کہ ابو اسامہ
راوی نے کبھی کہا کہ ولید بن کثیر نے محمد بن عباد سے روایت کی اور کبھی کہا کہ محمد بن جعفر سے روایت کی اور جواب یہ کہ شاید
دونوں سے روایت کی ہو۔ اسی طرح آخر سند میں عبداللہ بن عبداللہ بن عمر اور عبید اللہ بن عبداللہ بن عمر ہے اور اسی طرح جواب یہ کہ
کہ عبداللہ و عبید اللہ دونوں بھائی ہیں شاید دونوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہو۔ پس اضطراب اس توجیہ سے کم ہو گیا لیکن متن
حدیث میں بہت اضطراب موجود ہے چنانچہ ولید کی روایت محمد بن جعفر میں یوں ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شیء۔ اور روایت محمد بن اسحق
میں اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث۔ بیہقی نے کہا کہ وہ غریب ہے دیگر آنکہ اسمعیل بن عیاش نے محمد بن اسحق سے جو روایت کی اسمیں سوال
اسطرح ہے کہ وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور اسپر کتے و جانور وارد ہوتے ہیں۔ اور دوسری روایت میں ہے وہ پانی جو جنگل میں ہوتا ہے اور
اسپر درندہ و چوپائے وارد ہوتے ہیں۔ اور دیگر آنکہ عاصم بن المنذر نے کہا کہ میں عبید اللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اسمیں پانی
تھا جسمیں مرے اونٹ کی کھال پڑی تھی پس عبید اللہ نے اس سے وضو کیا تو میں نے کہا کہ آپ اس سے وضو کرتے ہیں حالانکہ
اسمیں مرے اونٹ کی کھال پڑی ہے تو کہا کہ مجھسے اپنے باپ کی روایت سے حضرت صلعم سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دو قلہ یا تین قلہ
پہونچ جاوے تو اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں دو یا تین کا لفظ ہے اور اسی روایت کو ابو مسعود الرازی نے اسطرح
کیا مگر اسمیں تین کا لفظ نہیں ہے۔ اور لکھا کہ دارقطنی و ابن عدی و عقیلی نے اپنی کتاب میں قاسم بن عبید اللہ العمری عن محمد بن المنکدر
عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لا یحمل الخبث۔ جب پانی
چالیس قلہ پہونچ جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری و معمر
بن راشد و روح بن القاسم نے اسکو محمد بن المنکدر عن عبداللہ بن عمر روایت کیا۔ لیکن صرف عبداللہ بن عمر پر وقف ہے اور قول
رسول اللہ صلعم نہیں کہا۔ پھر صحیح اسناد کے ساتھ روح بن القاسم عن محمد بن المنکدر عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ابن عمر رض
نے فرمایا کہ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس۔ یعنی جب پانی چالیس قلہ ہو پہنچا تو نجس نہو گا اور معمر رح کی روایت عبدالرزاق عن معمر

عن مجاہد عن ابن عمر رضی اللہ عنہ۔ روایت کی یعنی مجاہد رح نے بہت لوگوں کے واسطہ سے ابن عمر رض سے مثل روایت محمد بن المنکدر
روایت کی اور بشر بن السری عن ابن لہیعہ کی اسناد سے ابوہریرہ رض سے روایت کی کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب
پانی چالیس قلہ ہو تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یوں ہی بشر بن السری نے روایت میں کہا لیکن اوروں نے
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول یوں روایت کیا کہ چالیس غرب ہو یعنی چالیس چرس کی مقدار ہو اور بعض راویوں نے کہا کہ
چالیس دلو یعنی چالیس ڈول ہو۔ دیکھو یہی قلتین کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں جن سے صحیح اسناد سے چالیس قلہ مروی ہیں
اور سوائے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل و مانند اسکے مروی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسقدر شدید وجوہ سے
کثرت اضطراب موجب ضعف ہے اور اگر اس اضطراب کے باوجود فرض کرو کہ توفیق ہے تو پھر دوسری قسم کا اضطراب معنوی بھی اسمیں
موجود ہے اور وہ اضطراب قلہ کے معنی میں ہے کیونکہ قلہ کا لفظ مشترک ہے قلہ بمعنی مشک و قلہ بمعنی مٹکا و قلہ بمعنی چوٹی پہاڑی کے بھی
معروف ہے اور جب تک بیان نہو کہ کون معنی مراد ہیں تب تک عمل متعذر ہے۔ اقول چالیس چرس کی روایت و چالیس قلہ کی روایت خود
مشکل کرنے والی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شافعی رح نے جو روایت کی اسمیں قلہ کا بیان آیا ہے چنانچہ اسکو شیخ ابن الہمام رح نے ذکر کیا
کہ شافعی رح نے کہا اخبرنا مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی انہ علیہ السلام قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل نجسا
وقال فی الحدیث بقلال ہجر۔ یعنی مجھے خبر دی مسلم بن خالد زنجی نے ابن جریج سے ایسی اسناد کے ساتھ جو مجھے یاد نہیں آتی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی دو قلہ ہو تو وہ نجاست نہ اٹھاویگا اور حدیث میں کہا دو قلہ ہجر کے قلون سے ہو یعنی ح
نے کہا کہ ہجر قریب مدینہ کے ایک شہر ہے۔ اور روایت میں کہا کہ ابن جریج نے بیان کیا کہ میں نے ہجر کے قلے دیکھے ہر ایک میں
دو مشک یا کچھ زیادہ سماتا ہے۔ شافعی رح نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ ڈھائی مشک رکھا جاوے پس جب پانی پوری پانچ مشک ہو
جیسے مانگی ہوتی ہے تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ متغیر ہو جاوے۔ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ عینی رح نے لکھا کہ
شیخ تقی الدین جو شافعی المذہب تھے اپنی کتاب الامام میں بیان کیا کہ اس روایت میں دو عیب ہیں اول یہ کہ جو اسناد
امام شافعی کو یاد نہ آئی اسکے راوی مجہول رہے تو وہ منقطع کے مثل ہے اس سے حجت حاصل نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ حدیث میں
جو کہا کہ دو قلہ ہجر کے قلون سے ہو۔ وہم ہوتا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہے حالانکہ ابن جریج کی
روایت میں جو پایا گیا اس سے معلوم ہوا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان نہیں ہے۔ عینی رح نے کہا کہ اسمیں تیسری علت
اور بھی موجود ہے وہ یہ کہ امام شافعی رح کے شیخ یعنی مسلم بن خالد زنجی ضعیف ہیں جماعت محدثین نے انکی تضعیف کی اور
بیہقی بھی تضعیف کرنے والوں میں سے ہیں باوجودیکہ بیہقی رح نے شافعی کی طرف سے ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ کے ساتھ نزاع کیا
پھر ابن جریج کی روایت میں جو پایا گیا وہ یہ کہ قلال ہجر سے قلہ کا بیان یحیی بن عقیل نے کیا ہے اور خود بیہقی نے اسکو بیان
کیا اور یحیی کچھ صحابی نہیں ہے۔ ابن الہمام رح نے ملخص قول شیخ تقی الدین سے کہا کہ پھر میں نے اس اسناد کے استخراج
کے واسطے حدیث کو ڈھونڈھا تو ابن عدی کی اسناد میں پایا جو مغیرہ بن سقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر رض ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا کان الماء قلتین من قلال ہجر لم ینجسہ شئی۔ جب پانی دو قلہ ہو ہجر کے قلون سے تو
اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ ابن عدی رح نے بعد روایت کے کہا کہ یہ لفظ کہ "ہجر کے قلون سے" یہ بیان محفوظ نہیں ہے
اور کسی راوی نے روایت نہ کیا سوائے اس روایت مغیرہ بن سقلاب کے اور یہ راوی مغیرہ بن سقلاب جسکی ابو بشر کنیت
ہے وہ ضعیف و منکر الحدیث ہے۔ اور دارقطنی رح نے جو روایت کی اسمیں ہے کہ میں نے یحیی بن عقیل سے پوچھا کہ کون قلہ تو
یحیی نے کہا کہ ہجر کے قلون سے۔ راوی نے کہا کہ میں گمان کرتا ہوں کہ ہر قلہ میں دو مشک سماتی ہونگی اور سابق روایت
مغیرہ بن سقلاب میں مذکور ہے کہ وہ فرق ہیں۔ عینی نے کہا کہ دوسری روایت میں ایک فرق کے مثل مرحل نے تفسیر بیان

تو دو قلہ کے ... جو سنہ رطل ہوئے۔ عینی رح نے کہا کہ اسمین چار اعتراض ہین۔ اول تو روایت نص نہین ہی۔ دوم راوی
یحیی بن عقیل مجہول ہی ابن عدی رح نے کہا ... حال کھلنا چاہیے۔ سوم یقینی بیان نہین بلکہ گمان ہی۔ چہارم مجموع دو قلہ کے
صرف پانسو ہی رطل تو ... مقدار بنا امام شافعی کا قول نہین ہی اور نہ بیہقی رح اسکا قائل ہی۔ ابن الہمام
نے بھی ... اعتراض کیا۔ عینی رح نے ابن قدامہ کے مغنی سے نقل کیا قلہ بمعنی جرہ یعنی مشکا اور یہ لفظ چھوٹے و بڑے
دونون پر بولا جاتا ہی اور بیان تقیین سے ہجر کے دو قلہ مراد ہی اور وہ پانچ مشک ہوے ہر مشک مین عراقی سو رطل پانی آتا ہی
تو دو قلہ کے پانچ سو رطل ہوے۔ وہی مشہور مذہب و قول امام شافعی ہی۔ بالجملہ حدیث قلتین مین قلہ کا بیان کسی حدیث
صحیح مین نہین آیا اور جو بیان کہ شافعی رح نے مسلم بن خالد زنجی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف دوم
اسناد مجہول منقطع۔ اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سقلاب کی جہت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہوا پھر شک
لفظ قلہ کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر منصوص بیان ہی وہ صرف چھ سو رطل ہی حالانکہ شافعی
پانسو رطل کے قائل ہین تو بیان مجمل ہوا۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ مین نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا خلاصہ لکھا ہی
اس سے خود ظاہر ہی کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہی اسی وجہ سے شیخ نے اسکو اپنی کتاب امام مین نہین ذکر
کیا باوجودیکہ وہان انکو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی قلتین کے واسطے نص چاہیے تھی الخ سواے اس ضعیف حدیث
اسکے کوئی اسکی حجت نہین ہی اور منجملہ تضعیف کرنے والون کے علماے مالکیہ مین سے حافظ ابن عبد البر و قاضی اسمعیل بن اسحق
و ابوبکر بن العربی ہین الخ بدائع مین ہی کہ ابن المدینی رح نے لکھا کہ حدیث القلتین ثابت نہین ہی تو اس حدیث سے عدول
کرنا واجب ہوا۔ عینی رح نے لکھا کہ علما رح نے اس بارہ مین بہت کچھ لکھا ہی جسکا حاصل یہ ہی کہ حدیث القلتین لفظاً و معنی
مضطرب ضعیف ہی پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلاف روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور رہا معنی کی راہ سے
تو قلہ لفظ مشترک ہی کہ قد آدم و چوٹی پہاڑ و چھوٹے بڑے گھڑے وغیرہ پر بولا جاتا ہی اور مشترک سے ایک معنی لیے جا سکتے
ہین جو دلیل سے ظاہر ہون پھر یہان کوئی دلیل بھی نہین کہ جس سے معلوم ہو کہ قلہ سے وہ مراد ہی جو امام شافعی رح نے بیان
کی اور اگر قلال ہجر کا بیان لاتے ہین تو اسکی حالت و حقیقت ہم ابھی بیان کر چکے ہین۔ شیخ ابو عمر و ابن عبد البر رح نے
تمہید مین لکھا کہ قلتین کا مذہب شرعی دلیل مین ثابت نہین اور روایت مین قائم نہین ہی اسلیے کہ حدیث قلتین مین ایک
جماعت محدثین علما نے کلام کیا اور اسلیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلہ کی کیا مقدار ہی نہ وہ کسی روایت اثر مین مذکور اور نہ اجماع
البتہ معلوم ... قلتین والے کہتے ہین کہ جب رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جاوے تو قلتین نجس ہو جاوینگے حالانکہ یہ بات انکی
حدیث مین مذکور نہین ہی۔ اور ابن عبد البر رح نے استذکار مین لکھا کہ یہ حدیث قلتین کی معلول ہی چونکہ قلتین مین امام شافعی
کا مذہب ضعیف ہی ایک جماعت علماے شافعیہ نے انکا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و رویانی وغیرہ
باوجودیکہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب مین سختی ہی۔ ابن حزم رح نے کہا کہ حدیث القلتین مین انکی کوئی حجت نہین ہی کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار قلتین کی کوئی حد نہین فرمائی اور رہا شافعی رح کا اسکو محدود کرنا تو کچھ شافعی کا تفسیر کرنا
دیگر علماء کی تفسیر سے مرجح نہین جنھون نے اور طرح تفسیر کی ہی پھر جس قول پر دلیل شرعی نہو وہ باطل ہی اور خود ہجر مین بھی
قلہ چھوٹے و بڑے ہوتے ہین اور اگر کوئی کہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معراج مین قلال ہجر کا ذکر کیا ہی تو جو
... کمان سے واجب ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قلہ کا نام لین تو اس سے وہی قلال ہجر مراد ہون اور ابن جریج نے
اگر تفسیر قلہ کی بیان کی تو اسکو مجاہد رح کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہین کہ مجاہد رح نے قلہ کو جرہ فرمایا ہی یعنی گھڑا یا مشکا۔ قال
بالجملہ حدیث القلتین کے استدلال سے قلتین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہی واللہ تعالی اعلم اور رہا مذہب امام مالک کا

طہور ہے بدون تغیر کسی وصف رنگ یا بو یا مزہ کے نجس نہیں ہوتا تو ہم نے حدیث المستیقظ یعنی خواب سے بیدار ہونے والے اور حدیث غسل جنابت وغیرہ سے ظاہر کر دیا کہ بدون تغیر کے بھی نجاست سے نجس ہونا شارع علیہ الصلوۃ والسلام کے ارشاد سے ثابت ہے اور نیز حدیث ولوغ الکلب سے ثبوت ہے یعنی حدیث میں ہے کہ جب کتا منہ ڈالے تو اس برتن کے طہور کا طریقہ یہ ہے کہ الخ۔ اس سے ظاہر ہے کہ جب پانی کے برتن میں کتے نے منہ ڈالا تو پانی نجس ہو گیا اور برتن ناپاک ہوا حالانکہ کتے کے منہ ڈالنے سے پانی کے وصف میں تغیر نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی میں مل جاوے وہ نجس ہو جاتا ہے اور یہی ہمارا اصل مسئلہ تھا۔ اور میں نے سابق میں تنبیہ کر دی کہ مراد پانی سے اسی قدر ہے جو نجاست سے ملگیا ہو چنانچہ اس اصل مسئلہ کی توضیح کرنے والے بعض مسائل کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا۔ المسئلہ۔ **والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاسۃ جاز الوضوء بہ اذا لم یر لہا اثر**۔ اور آب جاری یعنی بہتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اس سے وضوء جائز ہے اس شرط پر کہ اس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے یعنی نہ معلوم ہو۔ ف۔ خواہ نجاست مرئی ہو یا مانند پیشاب یا سفید شراب کے غیر مرئی ہو۔ **لانہا لا تستقر مع جریان الماء**۔ کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاؤ ہونے کے باوجود نہیں ٹھہرے گی۔ ف۔ یعنی کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضوء جائز نہ ہوگا۔ پس جو پانی کہ نجاست سے ملا وہ تو اصل مسئلہ مذکورہ بالا کے موافق نجس ہے اور وضوء اسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس وہاں ٹھہر نہیں سکتا کیونکہ آب جاری ہے۔ **والاثر ہو الطعم او الرائحۃ او اللون**۔ اور اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو ہو یا رنگ ہو۔ ف۔ پس اگر آب جاری میں کسی نے پیشاب کیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف کسی نے وضوء کیا تو جائز ہے جب تک کہ بہاؤ میں پیشاب کا اثر ظاہر نہ ہو الذخیرہ والبدائع۔ ع۔ امام محمد رح سے روایت ہے کہ اگر دریائے فرات میں کسی نے شراب کا خم توڑ دیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضوء کرتا ہے تو جب تک پانی میں شراب کا مزہ یا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضوء جائز ہے۔ مد۔ نجس دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہے اور یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جو ٹھہر نہیں سکتی ہیں م۔ جب امام مصنف رح نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اسکا اثر معلوم نہو تو اسمیں اشارہ ہے کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو جہاں پڑی وہاں سے وضوء نہ کرے۔ اور بدائع و شرح الطحاوی میں ہے کہ دریائے فرات میں ایک مردار نجس بہتی جاتی ہے اس سے نیچے کیطرف کسی نے وضوء کیا اگر مردار مذکور کا مزہ یا بو یا رنگ پایا تو پانی نجس ہے ورنہ نہیں۔ ج۔ نجاست مرئیہ مثل مردار میں اگر پانی اسکے کل یا نصف پر جاری ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضوء نہیں جائز ہے اور نصف کی صورت میں قیاس یہ تھا کہ جائز ہو۔ ع۔ مگر ظاہر کلام کہ اثر معلوم نہو یہ عام ہے مردار وغیر مردار سب کو شامل ہے اور ابن الہمام نے اسی کو ترجیح دی و انکے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے کہا کہ یہی مختار ہے اور نہر الفائق میں اسی کو قوی کہا ہے۔ د۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر آب جاری میں نجاست مرئیہ بہتی نہ جاوے بلکہ ٹھہری ہو مثلاً مردار پڑا ہوا ہے اگر اسنے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اس سے نیچے وضوء نہیں جائز ہے اگرچہ اسکا اثر نہ دکھائی دے فتح۔ اور نصاب میں ہے کہ آب جاری میں فتوی اس امر پر ہے کہ وہ نہیں نجس ہوتا جب تک کہ اسکا مزہ یا بو یا رنگ متغیر نہو۔ المضمرات الملتقط۔ اور اگر پتلی نہر ہو جسکے منہ کو کتے نے روک لیا اور پانی اسکے اوپر سے جاری ہے پس اگر وہ مقدار جو کتے سے ملاقی ہے کم ہو اس سے جو نہیں ملاقی ہے تو نیچے طرف وضوء جائز ہے ورنہ نہیں۔ فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ اسی قول پر میں نے اپنے مشائخ کو پایا ہے۔ شرح الوقایہ والمحیط۔ یہی صحیح ہے البحر الرائق۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث الماء طہور الخ کو جب آب جاری پر محمول کیا گیا تو جب تک آب جاری میں تغیر نہ آوے وضوء جائز ہونا چاہیے اگرچہ کتا اکثر پانی کو لیے ہو پھر اس مسئلہ میں حدیث کا تخصیص کرنے والا چاہیے۔ اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہے جو امام ابو یوسف کا قول اس مسئلہ میں ہے کہ پانی اس کتے کے اوپر سے نیچے جاری ہو تو بھی وضوء میں مضائقہ نہیں کما فی الینابیع الفتح۔ جب تک وصف متغیر نہو۔ ش۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے المضمرات۔ اقول الماء طہور الخ مطلقاً پانیوں کی طہارت کے واسطے حجت ہے الا جو متغیر ہو جاوے ولیکن اوپر توضیح

کی گئی کہ منی وغیرہ بعض نجاسات مین صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہو کچھ تغیر کی ضرورت نہین ہو۔ مگر کتّے کے مسئلہ مین ظاہر ایسا کہ
نجس وطاہر نجس ہونے کے اختلاف پر مسئلہ مبنی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ فتوی اسی پر ہو کہ کتا نجس العین نہین ہو ورنہ اصح وہی ہو
جسکو امام مصنف رح نے صحیح فرمایا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرف صدر الشریعہ نے اشارہ کیا اور یہی احوط ہو۔ م۔ پلیدی پر نالے
پر ہو اور مینہ پڑا یا متفرق ہو اور کل یا اکثر یا نصف سے پانی ملا تو نجس ورنہ پاک ہو۔ س۔ ف۔ یون ہی اگر مینہ کا پانی
پلیدیون پر جاری ہو کر کسی مقام مین جمع ہوا تو بھی یہی حکم ہو۔ ف۔ بعض فتاوی مین ہو کہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ مینہ جبتک
برستا ہو تو پانی کو آب جاری کا حکم ہو حتی کہ اگر وہ پانی چھت پر پلیدی سے ملا پھر گر کر کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا نجس نہوگا مگر جب کہ وہ پلید
متغیر ہو۔ مینہ اگر چھت پر پڑا اور چھت پر نجاست سے ملا اور بہکر گرا اور کپڑے کو لگا تو صحیح یہ ہو کہ اگر مینہ ہنوز منقطع نہین ہوا
تو جو بہکر گرا وہ پاک ہو المحیط۔ بشرطیکہ متغیر نہو۔ التاتارخانیہ من العتابیہ۔ اور اگر مینہ رُک گیا پھر اُسمین سے کچھ بہکر لگا تو وہ
نجس ہو المحیط۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے کہا کہ یہی مختار ہو۔ التاتارخانیہ من النوازل۔ یہی قول اوفق باصول مذہب
مختار امام مصنف رح ہو واللہ اعلم۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ والجاری ما لا یتکرر استعماله۔ اور آب جاری وہ پانی کہلاتا ہو کہ اُسکا استعمال
مکرر نہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر وضو کرنے والے نے مثلاً اُسمین سے چلو بھر کر کلی کی پھر لیا تو وہی پانی نہ آوے جو پہلے بہا بلکہ
وہ روان ہو گیا ہو تو یہ جاری ہو۔ وقیل ما یذہب بتبنة۔ اور بعض نے کہا کہ جاری وہ ہو کہ جو خشک تنکا بہا لیجاوے۔ ف۔
رد مختار مین کہا کہ یہی زیادہ مشہور ہو۔ م۔ بدائع وتحفہ وغیرہما مین ہو کہ کہا گیا کہ آب جاری وہ ہو جسکو لوگ عرف مین جاری شمار
کرین اور یہی اصح ہو۔ ع۔ التبیین۔ اگرچہ مدد کے ساتھ نہو۔ ف۔ اول جاری کے واسطے بعض علماء نے یہ شرط لگائی کہ اُسکا جاری
ہونا مدد کے ساتھ ہو اور بعض نے یہ شرط نہین رکھی ہو۔ م۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ آب جاری کے واسطے مدد مانند چشمہ ونہر کی
ہونا ظاہر ہو اور یہی قول مختار ہو۔ بعض نے کہا کہ اگر قمقمہ کے ساتھ استنجا کیا پس جو اُس سے دھار وہ ہاتھ سے پہلے پیشاب
سے ملا تو وہ پاک ہو کیونکہ آب جاری ہو۔ لیکن امام مصنف رح نے اپنی تجنیس مین کہا کہ اسمین نظر ہو کیونکہ یہ مقتضی ہو کہ جب اس
استنجا کیا تو نجس نہو اور یہ کچھ نہین ہو اور کہا کہ اسکی نظیر وہ مسئلہ ہو جو مشائخ نے اپنی کتابون مین وارد کیا ہو کہ ایک مسافر کے ساتھ
جوتا پہنا رہو اور ضرورت کا پانی ہو اور اُسکو پانی ملنے کا یقین نہین مگر امید ہو تو کہا گیا کہ اُسکو چاہیے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے
کہ وہ پرنالہ کے ایک طرف سے پانی ڈالے اور خود وضو کرتا جاوے اور دوسری طرف پاک برتن رکھا ہو جسمین جاکر پانی گرتا
ہو تو یہ پانی خود پاک ہو اور پاک کرنے والا ہو کیونکہ یہ آب جاری ہو۔ اقول یہ طریقہ شیخ ابو الحسن الکرخی سے ذخیرہ مین نقل
کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہو اور عینی رح نے لکھا کہ یہی صحیح ہو۔ م۔ پھر لکھا کہ اور بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ یہ کچھ
نہین ہو کیونکہ آب جاری تو جب ہی مستعمل نہین ہوتا کہ جب اُسکے واسطے مدد مانند چشمہ ونہر کے موجود ہو۔ اور لکھا کہ دو چھوٹے
حوض مین ایک سے پانی نکلتا اور دوسرے مین جاتا ہو اسکے درمیان سے وضو کیا تو جائز ہو کیونکہ آب جاری ہو۔ فتاوی
قاضیخان مین کہا کہ جو پانی دوسرے حوض مین جمع ہوا وہ فاسد ہو۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہو کہ قاضیخان نے اسکو آب جاری کا
حکم نہ دیا اور برخلاف اسکے دوسرے مسئلہ مین کہا کہ آب نہر اگر اوپر سے منقطع وبند ہوگا تو جب تک جاری ہو اُسکو آب جاری
کا حکم ہو انتہی۔ وفی النہایہ۔ ایک چھوٹا حوض ہو اُس سے دوسرے مین ایک پتلی نالی مانند نہر کے کاٹی اور اُس مین پانی
جاری کیا اور اس حالت مین جاری سے وضو کیا پھر یہ پانی جاکر ایک گڈھے مین جمع ہوا پھر دوسرے شخص نے اس سے
ایک نالی کاٹی اور جاری کرکے وضو کیا پھر وہ ایک گڈھے مین جمع ہوا پھر اُس سے تیسرے شخص نے یون ہی کیا تو
سب کا وضو جائز ہو بشرطیکہ دونون گڈھون مین کچھ دوری اگرچہ قلیل ہو۔ اسی طرح اگر خود دو گڈھون مین ایک سے
پانی نکل کر دوسرے مین جاتا ہوا اور درمیان مین وضو کیا تو جائز ہو المحیط۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے مسائل آب

مستعمل کے نجس ہونے پر مبنی ہیں اور مختار روایت یہ کہ آب مستعمل پاک ہے مگر پاک کرنے والا نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے تاکہ
اسی پر تفریع کرے اور ایسے ہی فروع پر جو آب مستعمل کی نجاست پر مبنی ہیں فتویٰ نہ دے الفتح۔ واضح ہو کہ آب جاری کی تصحیح
قول پر وہ ہے جسکو لوگ آب جاری نہیں جانتے۔ ان صورتوں میں لغت کی راہ سے جاری کے معنی پائے جاتے ہیں ولیکن عرف
میں اسکو جاری نہیں کہتے ہیں اور خلاف نہیں کہ آب دریا و نہر آب جاری ہے اور خلاف نہیں کہ منہ سے جو کلی پھینکی یا ہاتھ دھوکر
پانی بہایا تو وہ آب جاری نہیں اگرچہ لغوی مفہوم جاری کا پایا جاتا ہے پھر لیا جاری کر لینا بلا مدد کے آب جاری ہے تو بھی قابل
غور ہے اور حدیث بحر مذکور ہو چکی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ ہم سفر میں تھوڑا پانی ساتھ لیجاتے ہیں اگر وضو
کریں تو پیاسے رہیں بس کیا ہم بحر سے وضو کر لیں الخ اور جاری کر لینے کی صورت مذکور نہیں ہے اور اگر ایک لوٹا پانی
ملک ہوتا اور بار بار جاری کر لیا جاتا تو بعض قول پر وضو درجہ تردد ہوتا۔ اور امام قاضیخان نے دونوں چھوٹے گڑھے کے
درمیان جاری کو جاری شمار نہ کیا اور نہر اوپر سے منقطع ہوئی تو اسکے بقیہ کو جاری قرار دیا۔ اور مسئلہ مطر میں جو محیط میں بعض
مشائخ سے منقول ہوا ہے مشائخ کا یہ قول کہا کہ چھت کا پانی جاری اسوقت تک کہ مینہ برستا ہو اور تاتارخانیہ میں نوازل سے
اسکو مختار متاخرین قرار دیا۔ اور ابن الہمام رح نے صریح فرمایا کہ آب جاری میں مدد ضرور ہے اور تجنیس امام مصنف سے اسی کی
تصحیح کی ولیکن تنویر میں اختیار کیا کہ آب جاری وہ کہ جسکو عرف میں جاری کہیں اگرچہ مدد نہو۔ انتہی۔ اور طحطاوی رح نے کہا کہ
اسکے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد ضروری ہی مختار ہے۔ ط۔ اقول آب کلام ہے کہ بلا مدد کو بھی عرف میں جاری کہتے ہیں ولیکن خلاف
نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہے اگر کہا جاوے کہ پرنالہ وغیرہ کے مسئلہ کی تصحیح شاہد ہے کہ بلا مدد بھی جاری ہے تو جواب ہو سکتا ہے کہ شاید
تصحیح آب جاری کے دوسری تعریف پر ہو کہ جو تنکا بہالیجاوے اور اب تو تصحیح اسکی کہ عرف میں جاری کہلاوے پر بتقدیر تسلیم کے بیان
دو قول ایک صحیح ودوم مختار میں سے قول مختار اعلیٰ ہے کیونکہ مختار تو صحیح بھی ہے اور لیا بھی گیا ہے پس یہ ارجح ہے اور باب الطہارۃ مقام
احتیاط ہے اور شک نہیں کہ بامدد احوط ہے تو اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے اگرچہ پرنالہ وغیرہ کا مسئلہ معذورین کے واسطے بضرورت ہو واللہ
تعالیٰ اعلم۔ م۔ حمام کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک اسمیں نجاست واقع ہونا معلوم نہو پس اگر کسی نے اپنا ہاتھ
حوض میں ڈالا اور ہاتھ پر نجاست ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اسمیں نل سے پانی نہیں گرتا اور نہ کوئی اسمیں سے
پیالہ بھر کر نکالتا ہے تو پانی نجس ہوگیا۔ اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور پانی نل سے آتا ہو
تو اکثر مشائخ کے نزدیک نجس ہاتھ ڈالنے سے پانی نجس نہوگا قاضیخان۔ اور اسی پر فتویٰ ہے المحیط۔ اقول برتنوں سے پانی
نکالنا لگاتار ہونا چاہیے کما فی القنیہ اور پے در پے کی تفسیر یہ کہ ڈول بھراو کے درمیان پانی کو ٹھہراؤ نہو جاوے الزاہدی۔ ایک چھوٹا
گڑھا ہے اسکا پانی نجس ہوگیا اور ایک طرف سے اسمیں پاک پانی سمایا اور دوسری جانب سے پانی بہا تو فقیہ ابو جعفر رح نے
کہا کہ جیسے ہی دوسری جانب سے حوض بہا ویسے ہی اسکی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور اسی کو صدر شہید نے اختیار کیا المحیط
اور نوازل میں ہے کہ ہم اسی کو لیتے ہیں التاتارخانیہ۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ نجس پانی سے حوض کی دیواروں کی نجاست معتبر نہیں
ہے اور اس سے بیر بضاعہ کا جواب نکلا کہ بیر بضاعہ میں بھی اگرچہ نجاست پھینکدی جاتی تھیں ولیکن دوسری جانب سے سیل گر کر
بہ جانے سے وہ پاک ہوجاتا تھا۔ م۔ جب آب جاری کا کوئی وصف نجاست سے متغیر ہوکر اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا تو پھر
اسوقت تک اسکی طہارت کا حکم نہوگا جب تک کہ یہ تغیر نجاوے بایں طور کہ پاک پانی اسپر وارد ہوکر اسکا تغیر زائل کردے
المجتبیٰ ح۔ پھر امام مصنف رح نے ٹھہرے پانی میں سے جو بعض وجوہ سے بمنزلہ آب جاری ہے غدیر عظیم کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ
والغدیر العظیم الذی لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الآخر اذا وقعت نجاسۃ فی احد جانبیہ جاز الوضوء من
الجانب الآخر۔ غدیر عظیم یعنی بڑا تالاب ہو ایسا ہو کہ جنبش نہ کھاوے اسکا ایک کنارہ دوسرے کنارہ کو جنبش دینے سے

تو جب ایسے غدیر عظیم مین اُسکی ایک جانب کو کوئی نجاست پڑ جاوے تو دوسری جانب سے وضو جائز ہو - ف اشارہ ہو کہ اگر
دوسری جانب یا سب طرف نجاست پڑے تو کسی طرف وضو نہین جائز ہو اور اسمین اختلاف آویگا - لان الظاہر ان النجاسۃ
لا تصل الیہ اذ اثر التحریک فی السرایۃ فوق اثر النجاسۃ - یہ جواز وضو اسوجہ سے ہو کہ ظاہر یہی ہو کہ نجاست دوسری طرف
نہین پہونچی کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے مین بہ نسبت نجاست کے اثر پھیلنے کے بڑھا ہوا ہو - ف تو جب حرکت دینے سے
دوسری طرف اثر نہ پہونچا تو جو اس سے کم ہو یعنی نجاست کا اثر پھیلنا تو وہ بدرجۂ اولی نہ پہونچا ہوگا - اور اشارہ ہو کہ مدار بیان امر
ظاہری پر ہو - ثم عن ابی حنیفۃ رح انہ یعتبر التحریک بالاغتسال وہو قول ابی یوسف - پھر امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہو
کہ جنبش دینا وہ معتبر ہو جو نہانے سے ہو اور یہی ابو یوسف رح کا قول ہو - وعنہ بالتحریک بالید - اور امام رح سے یہ بھی روایت
ہو کہ ہاتھ سے جنبش دینا معتبر ہو - ف یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہلادے اگر دوسری طرف حرکت پہونچے تو اُدھر بھی نجاست
ہو جاوے ورنہ نہین - وعن محمد بالتوضی - اور امام محمد رح سے روایت ہو کہ وضو کرنے کے ساتھ جنبش دینا معتبر ہو - ووجہ الاول
ان الحاجۃ الیہ فی الحیاض اشد منہا الی التوضی - اور قول اول کی وجہ یہ ہو کہ حوضون کی طرف حاجت غسل کرنیکی بہ نسبت
وضو کرنے کے بہت زیادہ ہو - ف اور قول دوم کی وجہ یہ کہ جنبش دینا نہانے سے وضو کرنے اور ہاتھ سے سب طرح متوسط ہو
اور مین ہاتھ کی تحریک مین لوگون پر زیادہ آسانی ہو ع - ایسی توجیہ بعید ہو بلکہ اصل اسمین نجاست پہونچنے کا اندازہ ہو اور کسقدر
اثر تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہو تو یہ ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہو - اور ظاہرا یہ نجاست کی کیفیت و تعداد پر ہو یعنی
مانند پیشاب و شراب کے بہ نسبت نجاست کے جلد ساری ہوتی ہین تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ معتبر ہونا چاہیے
اور اسی راہ سے دونون روایتین ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رح سے مروی ہین - اور عینی رح نے کہا
کہ اگر نہر عظیم مین پانی کا مزہ یا بو یا رنگ متغیر ہوا تو وضو نہین جائز ہو کذا فی فتاوی ابو اللیث - اور امام ابو حنیفہ رح سے ظاہر روایت
یہ ہو کہ متوضی کی غالب راے کا اعتبار ہو اگر اسکی غالب راے مین آیا کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی تو وضو نہین جائز ہو
ورنہ جائز ہو یہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک اصح ہو جنمین سے شیخ کرخی و مصنف غایۃ البیان شرح ہدایہ اور مصنف ینابیع وغیرہم
ہین اور شمس الائمہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہی ہو کہ متوضی کی راے پر تفویض کیا جاوے اور کہا کہ یہی اصح ہو - اور سرخسی رح نے کہا کہ
یہی ظاہر المذہب ہو تجنیس الفتح والعینی اور اسی کو بحر الرائق نے لیا ہو - وبعضہم قدروا بالمساحۃ عشرا فی عشر بذراع
الکرباس توسعۃ للامر علی الناس - اور بعض فقہار نے عظیم غدیر کی مقدار مساحت سے رکھی دَہ در دَہ کپڑے کے گز سے
بغرض وسعت دینے کے لوگون پر - ف یعنی اگر کپڑے کے گز سے دَہ در دَہ ہو تو اتنا بڑا ہو کہ اسمین ایک طرف سے دوسری
طرف نجاست نہ پہونچیگی اور اگر کم ہو تو پہونچیگی جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام مین مذکور ہو اور یہ ابو سلیمان جوزجانی رح نے اندازہ
رکھا اور اصل میں امام محمد رح سے پایا ہو اور عامہ مشائخ رحمہم اللہ نے اسی قول کو لیا ہو من النہایہ والمبسوط - اور اسی کو مشائخ
بلخ و عبد اللہ بن المبارک وابو اللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہو - اور پیمایش مین جو گز معتبر ہو اسمین اختلاف ہو
چنانچہ فتاوی قاضیخان مین زمین ناپنے کا گز ذراع الملک لیا جو سات مشتی کا ہر مشتی پر ایک کھڑی انگلی زائد ہو اور کہا کہ
یہی صحیح ہو اور خیر المطلوب مین اسی کو اختیار کیا ولیکن امام مصنف رح نے کپڑے کے ناپنے کا گز لیا جو سات مشتی کا بدون
انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہو - مع - اور تبیین مین چھ مشتی ہو جب انگلی مذکور ہو ہم - اور فرمایا - وعلیہ الفتوی اور اسی قول پر
فتوی ہو - ف پس فتوی کے واسطے یہی مختار ہو اور نہر الفائق مین ہو کہ دہ در دہ کا اعتبار کرنا زیادہ مناسب ہو خصوصاً
عوام کے حق مین جنکی کچھ راے نہین ہو اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اسپر فتوی دیا ہو - و - یہ دہ در دہ تالاب مربع
مین بھی چالیس گز مساحت ہو اور اگر مدور ہو تو تقدیر چوالیس اور اڑتالیس سے کی گئی اور مختار چھیالیس ہو اور اسی

فتوی دیا جاوے۔ ف۔ اور مختار یہی ہے یعنی یہ کہ اعتبار مثلاً تیس کا اور اس سے کم میں نجس ہوگا اور کہا گیا کہ تجنیس اور یہی صحیح ہے
ع۔ اور مدہ مختار میں بھی مدور میں تجنیس اور مثلث میں ہر جانب سے پندرہ اور چارم سے کچھ زیادہ ہے۔ م۔ اور اگر حوض مدور ہو تو
اڑتالیس گز معتبر الخلاصہ۔ اور یہی اوسع ہے لہ السرخسی۔ ولیکن پختیا بس پر فتوی دیا جاوے الفتح۔ اور اگر لمب چاہ گیا اور عرض کم ہو
اگر حساب سے دہ در دہ ہو پہنچا ہو تو لوگوں کی آسانی کے حق میں جائز ہے التجنیس ع۔ اور اگر اوپر سے دہ در دہ ہو اور گہراو میں نیچے
اس سے کم ہو تو نجاست پڑنے کی صورت میں اوپر سے وضو جائز ہے یہاں تک کہ پانی خشک ہو کر دہ در دہ سے کم ہو پہنچے تو اب
نہیں جائز ہے النہر عن السراجیہ۔ ولیکن خلاصہ میں کہا کہ اب بھی پاک ہے کذا فی الہندیہ م۔ اور اگر اوپر دہ در دہ سے کم ہو اور نجاست
پڑنے سے اوپر کے نجس ہونے کا حکم ہوا پھر پانی گھٹا اور نیچے یہ قدر پھیلا دہ در دہ ہو رہا تنگ پہنچا تو اصح یہ کہ اب اسمیں وضو
و غسل کرنا جائز ہے الہندیہ عن المحیط وکذا فی النہر عن السراجیہ۔ ولیکن خلاصہ میں اسکے خلاف ہے یعنی اب بھی نجس ہے۔ م۔ اور اگر طول
و عرض نہیں گر عمق دس ہے تو قہستانی نے اسکو بھی دہ در دہ ہونے پر معتبر ذکر کیا ولیکن بحرالرائق نے فتح القدیر سے اسکو رد کیا اور اصح
ہر اوجہ یہ کہ وہ نجاست سے نجس ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے یہ تقدیر دہ در دہ و اسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے تحکم قرار دیا
اور بحر نے نسبت کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہیں ہے اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ میں مرجع دلیل شرعی کا کنوئیں کا
حریم رکھا ہے اسکو رد کر دیا۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ حدیث بیر بضاعہ کی دہ در دہ کے واسطے مستند ہو سکتی ہے بیان اسکا یہ کہ امام
محمد رح سے جب آب کثیر کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نجس نہیں ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہے جب اسکو ناپا تو
اندر سے ہشت در ہشت یعنی آٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے دہ در دہ پایا۔ اور ہم بیان کرتے ہیں کہ بیر بضاعہ کی وسعت بھی ہشت
در ہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابو داؤد صاحب سنن نے کہا کہ میں نے بیر بضاعہ کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ اسپر پھیلائی پھر
چادر کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور میں نے اُس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں داخل کیا تھا کہ تم نے اسمیں
کچھ تغیر کیا ہے کہا کہ کچھ نہیں۔ اور میں نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ متغیر تھا انتہی۔ تو جب عرض چھ ہوا تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالباً
ایسا ہی ہوتا ہے اور اگر وہ کنواں گول ہوتا تو یوں کہا جاتا کہ اسکا دور چھ گز تھا۔ پس جب طول و عرض کو برابر کیا جاوے تو آٹھ و آٹھ
ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ فقط تو اندازہ ہے نہ تحقیق پھر امام محمد رح نے باب عبادات میں احتیاط کر کے اسکو مستند ٹھہرا کر
دہ در دہ کا اندازہ بتلایا۔ والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لا ینحسر بالاغتراف ہو الصحیح۔ اور گہراو کے بارہ میں معتبر یہ ہے
کہ صرف اتنا گہرا ہو کہ چلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جاوے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفر نے اختیار کیا اور
ظاہر الروایۃ میں کوئی تقدیر نہیں ہے۔ مع۔ ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر دہ در دہ طول و عرض کے اور عمق بقدر مذکور کے
اگرچہ اسپر فتوی ہے ولیکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہے اب بھی بعض وجوہ میں جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی نہونا چاہئے
بلکہ صحیح وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے کما فی الفتح۔ اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہے حتی کہ اگر مثلاً دہ در دہ میں اپنے
نجس پانی اسقدر ملا دیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر چڑھ آیا تو صاف معلوم ہے کہ نجاست تمام پر ساری ہو گئی اور یہی معتمد صحیح
ہے اگرچہ بعض نے دہ در دہ کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولیکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہے یا ان
اگر ایک غدیر عظیم میں کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہے۔ م۔ آب ساکن اگر بہت ہو دہ
بمنزلہ آب جاری کے ہے اسمیں ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نجس نہوگا مگر اس صورت میں کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جاوے
اسقدر پر سب علماء متفق ہیں اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے المحیط۔ اور معنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ ہیں کہ نجس سے ملنا معلوم
ہو جاوے حتی کہ اگر وہ نجاست بے رنگ و بے مزہ و بغیر بو کے ہے تو معلوم ہونا کافی ہے م۔ وقولہ فی الکتاب جاز الوضوء
من الجانب الآخر اشارۃ الی انہ ینجس موضع الوقوع۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اس غدیر عظیم کی دوسری جانب سے

وضو جائز ہے تو یہ اشارہ ہے کہ جس جانب نجاست گرے وہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائیگی۔ ف۔ خواہ نجاست مرئیہ ہو یا غیر مرئیہ ہو اور یہی مشائخ عراق سے منقول ہے ع۔ اور اسی پر صاحب مبسوط و بدائع ہیں اور شارح کنز نے اسیکو اصح کہا۔ ف۔ اور بدائع میں کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور کرخی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی۔ و۔ **وعن ابی یوسف رح انہ لا ینجس الا بظہور النجاستہ فیہ کالماء الجاری**۔ اور امام ابو یوسف سے یوں روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک نہوگا مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری میں حکم ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہیے اور مرئیہ وغیر مرئیہ میں بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تغیر کے نجس نہو یہ حکم مجمع علیہ ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق منتقی میں ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارے صف باندھکر بیٹھے تو سب کا وضو جائز ہے اور یہی حکم حوض میں ہے کیونکہ اب حوض آب جاری کے حکم میں ہے انتہی۔ اور مراد بالغدیر وہ حوض کبیر ہے۔ الفتح دلیل میں تامل ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے میں بالکل مثل ہونا مراد نہیں ہے اور آب جاری میں معلوم ہوا کہ نجاست رواں ہو جاتی ہے نہ حوض کبیر میں اور غنیۃ المتملی میں ہے کہ اگر لوگ صف باندھکر ہر کنارے بیٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز اور یہی صحیح ہے۔ الہندیہ م۔ اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرئیہ ہو تو اسی موضع سے وضو کرے جہاں گرے اور اگر نجاست مرئیہ ہو تو نہیں۔ ع۔ اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر رائے غالب میں وہاں نجاست نے حلول نہ کیا ہو تو وضو کرے ورنہ نہیں اور یہی اصح ہے۔ م۔ اور یہ گذرا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مرئیہ وغیر مرئیہ میں بدون فرق کے وضو جائز ہونے کی تصحیح کیجاوے الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ البحر۔ الفتح واسطے فتوی کے اندازہ وہ ہے جسکو بدائع میں ظاہر الروایۃ کہا یعنی موضع وقوع نجاست کا نجس ہونا واللہ تعالی اعلم۔ ولیکن سراج الوہاج میں کہا کہ مشائخ بخارا کا قول صحیح ہے۔ الہندیہ۔ اور بنابر قول مشائخ عراق کے موضع نجاست سے بقدر حوض صغیر کے چھوڑ کر وضو کرے کما فی الخلاصہ۔ اور حوض صغیر چار در چار گز ہے۔ الکفایہ۔ **فروع** بڑے حوض بدبو دار سے وضو جائز ہے جبکہ نجاست معلوم نہو۔ قاضیخان۔ ایسے حوض سے وضو کرے جسمیں نجاست کا خوف ہو مگر یقین نہو اور یہ واجب نہیں کہ اسکا حال دریافت کرے۔ المحیط۔ کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہونے پر ہے اور بیان دلیل عطل استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوئے راہ کی منزل میں جب عمرو بن العاص نے کھڑے ہو کر حوض والے کو آواز دیکر پوچھا کہ کیا تیرے حوض پر درندے پانی پینے آتے ہیں تو حضرت عمر رض نے منع کر دیا کہ اے حوض والے کچھ آگاہ نہ کیجیو۔ کمافی الموطا۔ اور اسی طرح اگر رنگ اور بو متغیر پائے تو بھی جائز جب تک معلوم نہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک چیز سے اور کبھی دیر تک ٹھیرے رہنے سے ہوتا ہے۔ ایسی کنوین سے بھی وضو جائز ہے جسمیں میلے کچیلے گھڑے ڈالے جاتے ہیں اگر اطفال وغیرہ ہاتھ ڈالتے ہیں جو احکام نہیں جانتے ہیں اور دیہاتی و عوام لوگ اپنے میلے کچیلے ہاتھوں سے چھیڑتے ہیں پس اسوقت تک وضو جائز ہے کہ بیقین نجاست معلوم نہو۔ الفتح۔ اور ڈول و رسی بھی پاک ہیں۔ الظہیریہ۔ اگر پانی کو ناپاک گمان کر کے اس سے وضو کیا پھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ نہر سے وضو افضل ہے مگر جہاں معتزلہ ہوں تو بقول امام رستغفنی برعکس افضل ہے۔ الفتح۔ اگر زمستان سے جسمیں نرکل پاس پاس لگے ہیں یا زمین جسمیں کھیتی ہے اور زمستان میں پانی بھرا ہوا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم ملے ہیں اس پانی سے وضو کیا اگر وہ دردہ ہے تو جائز ہے اور نرکل و کھیتی کا باہم ملا ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہیں ہے۔ اگر ایک حوض سے وضو کیا جسکے تمام پانی پر کائی چھائی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے سے متحرک ہو تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ فتاوی میں ہے ایک غدیر عظیم جسمیں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا اور اسمیں آدمی و چوپائے پھرتے اور جانور گوبر و لید کرتے ہیں پھر وہ جاڑوں میں یا برسات میں بھر جاتا ہے اور اس سے برف اٹھایا جاتا ہے تو اگر پانی جو اسمیں آتا ہے وہ نجس ہی مقام پر آتا ہے تو پانی اور برف دونوں ناپاک ہیں اگرچہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو۔ اور اگر پانی پہلے کسی پاک مقام

پھر اس تالاب میں جمع ہو کر دہ دردہ ہونے کے بعد تب نجاست سے ملا تو پانی و برف دونوں پاک ہیں اصح۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمیں
یہ قید ضروری ہے کہ نجاست اسقدر کثیر نہو کہ پانی متغیر ہو جاوے ورنہ بالاتفاق جائز نہوگا جیسا کہ مبسوط و فتح سے ظاہر ہے۔ م
اگر حوض صغیر کا پانی نجس ہوا پھر پانی جذب ہو کر زمین خشک ہو گئی تو اُسکی طہارت کا حکم ہوگا۔ پھر دوبارہ اسمیں پانی آیا تو
اسمیں دو روایتیں ہیں اور اظہر یہ کہ نجاست عود نہ کریگی السراج الوہاج۔ اور اصح روایت یہ کہ نجاست عود کریگی ع۔ اسی طرح
منی اگر کھرچ ڈالی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباغت کی گئی یا کنواں نجس ہو کر خشک ہوا پھر اس کپڑے یا
کھال کو پانی پہونچا یا کنوئیں میں پانی آگیا تو نصیر بن یحییٰ رح نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہے یہ قول لوگوں پر زیادہ آسان ہے اور
محمد بن سلمہ رح نے کہا کہ نجاست کا حکم ہے یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہے اور اسی قول کے مانند ہشام رح نے امام محمد رح سے
روایت کیا ہے ع۔ حوض کبیر نجس ہو گیا پھر اسمیں پاک پانی داخل ہوا یہانتک کہ کثیر ہو گیا تو نجس ہے المجتبیٰ۔ اور کہا گیا کہ اگر اسمیں
سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے المحیط اور یہی صحیح ہے م۔ اگر حمام کی بہتے پانی میں پاؤں ڈالے
تو دونوں پاؤں دھونا واجب ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر حمام میں کسی جنب کا نہانا معلوم ہو تو واجب ورنہ نہیں۔ قول اول الحاوی
المحیط والمجتبیٰ۔ اگر حوض صغیر ہو یعنی دہ دردہ سے کم ہو جسمیں ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہے تو اسمیں
ہر طرف سے وضو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے خواہ چار در چار یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ شرح النقایہ والزاہدی و معراج الدرایہ۔ مسئلہ
قال وموت ما لیس له نفس سائلة فی الماء لا ینجسه۔ اور پانی میں مرنا ایسے جانور کا جسمیں خون سیلان کرنے والا نہیں ہے اسکو
نجس نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی پانی میں جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہیں تو اُسکی موت سے پانی نہیں نجس ہوتا۔ کالبق
والذباب۔ جیسے مچھر و مکھی۔ والزنابیر۔ جمع زنبور یعنی بھڑیں۔ والعقرب ونحوہا۔ اور بچھو و انکے مانند جانور۔ ف
اگر یہ جانور پانی میں مرجاویں تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو نجس نہیں ہوتا۔ بق و ذباب و زنابیر بلفظ جمع ہیں اور شیخ الاسلام عینی رح
کے نسخہ میں عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہے تو جمع سے اشارہ انکے اقسام کی طرف ہے یعنی اُنکے جو اقسام یکسان ہیں ان کے
مانند جانوروں کی مثال میں عینی رح نے کہا کہ جیسے جھینگری و بیربہوٹی و شہد کی مکھی و چیونٹی و جونک، مرور و ٹیل و پسو و گھن و کھٹمل ع
اور اگر جونک خون چوس کر تھوڑے پانی میں مرگئی تو مجتبیٰ میں ہے کہ اصح یہ کہ پانی خراب ہو جائیگا اور نہر الفائق میں کہا کہ اس سے
اس مچھر و کھٹمل و چیچڑی جیسو کی بری کا حکم ظاہر ہوا جو خون چوس کر قلیل پانی میں مرجاوے اور وہبانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک
ریشم کے کیڑے اور جس پانی میں ریشم نکالنے کو یہ کیڑے اوٹائے جاتے ہیں وہ پانی اور کیڑوں کے انڈے و بچال سب پاک
ہیں جیسے وہ گوبر بھی پاک ہو جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے۔ و۔ اور عینی رح نے ان جانوروں کو شمار کر کے کہا کہ ہمارے نزدیک
یہ جانور پاک ہیں تو انکے مرنے سے نجاست نہوگی اور ابن المنذر رح نے کتاب الاجماع میں کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اسمیں کسی نے
خلاف کیا ہو سواے شافعی رح کے دو قولوں میں سے ایک قول کہ جسمیں نجاست مروی ہے اور نووی رح نے کہا کہ شافعی رح کو
ایک جماعت کہتے ہیں کہ خرق اجماع کیا۔ امام مصنف رح نے لکھا کہ۔ وقال الشافعی یفسدہ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ
ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہے۔ لان التحریم لا بطریق الکرامة آیة النجاسة بخلاف دود الخل
وسوس الثمار لان فیه ضرورة۔ کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور تحریم جب بطریق بزرگی کے نہو تو وہ نجاست کی نشانی ہے بخلاف
سرکے کے کیڑوں کے بچوں اور پھلوں کے کیڑوں کے اُنمیں مرنے سے نجاست نہیں ہوتی اسلیے کہ انمیں ضرورت ہے۔ ف۔ خلاصہ
یہ کہ تحریم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہے مگر نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ کرامت کی وجہ سے اور مثلاً بلی کا
گوشت حرام ہے بوجہ درندگی و نجاست کے تو یہ جانور جنمیں خون سائل نہیں ہے یہ بھی حرام ہیں تو یہ دلیل انکی نجاست کی ہے اور
اگر کہا جاوے کہ شہد کی مکھیوں کے بچے شہد میں متصل اور خرما وغیرہ پھلوں میں کیڑے پڑ جاتے ہیں تو جواب دیا کہ بوجہ ضرورت

کے سوا کہے گئے ہیں تو انہیں پانیوں کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ عینی رح نے کہا کہ دارمی رح نے جو بعض اصحاب شافعی رح سے دود النحل
و سوس الثمار سے بھی نجاست نقل کی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ اسمیں اصحاب شافعی میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ امام الحرمین رح نے کہا کہ
اگر دود النحل و سوس الثمار میں سے کچھ جمع کیے اور عمداً انکو کھایا تو دو صورتیں ہیں یعنے ناجائز و جائز کیونکہ یہ کیڑے بمنزلہ اسکے
جزو کے طبع و طعم میں ہیں اور طعام کے ساتھ انکا کھا جانا بر قول صحیح حرام نہیں ہے۔ عینی نے لکھا کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے
پانی فاسد ہونا امام شافعی کا ایک قول ہے اور دوسرا قول ہمارے مثل ہے یعنی پانی فاسد نہیں ہوتا اور اسی کو جمہور اصحاب شافعی رح
نے صحیح کہا ہے مگر محاملی و رویانی رح نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نووی رح نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور صواب طہارت ہے اور
یہی جمہور علماء کا قول ہے اور کہا کہ خود یہ جانور مر جانے سے البتہ نجس ہو جاتے ہیں اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح
ہے کیونکہ یہ بھی منجملہ مردار کے ہو گئے۔ ع۔ ولنا قوله عليه السلام فيه هذا هو الحلال اكله وشربه والوضوء منه۔ ہمارے واسطے
دو حجت ہیں ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے حق میں جسمیں بغیر خون سائل کا جانور مرا ہے فرمائی
کہ یہ حلال ہے اسکا کھانا و پینا و اس سے وضوء کرنا۔ ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ
کو فرمایا کہ یا سلمان كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه والوضوء منه۔ یعنی اے سلمان ہر چیز کھانے
اور پینے کی جسمیں کوئی ایسا جانور گر جاوے جسمیں خون نہیں ہے پھر اسمیں مر جاوے تو یہ چیز حلال ہے اسکا کھانا و پینا و اس سے
وضوء کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کر کے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہیں مرفوع کیا سواے بقیہ رح کے سعید بن ابی سعید
الزبیدی سے۔ اور وہ ضعیف ہے انتہی۔ یوں ہی فتح القدیر میں لکھا اور ظاہراً طعن بقیہ رح پر ہے اور عینی رح نے لکھا کہ دارقطنی نے
سعید بن ابی سعید رح پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا کہ اسکو ابن عدی رح نے روایت کر کے اسی راوی سعید بن ابی سعید پر طعن کیا اور کہا کہ
یہ شیخ مجہول الحال ہے و اسکی حدیث غیر محفوظ ہے انتہی۔ شیخ عینی و ابن الہمام رح نے جواب لکھا کہ یہ دونوں طعن باصطلاح دفع کیے گئے کہ یہ
بقیہ بن الولید ہیں جنسے ائمہ علماء مثل حماد بن زید و ابن المبارک و یزید بن ہارون و ابن عیینہ و وکیع و اوزاعی و اسحق بن راہویہ و شعبہ
رحمہم اللہ تعالی نے روایت کی اور بھی شعبہ و انکی احتیاط کافی ہے۔ یحیی بن معین نے کہا کہ بقیہ رح جب بغداد میں آئے تو شعبہ انکی بہت
تکریم کرتے تھے اور سواے بخاری رح کے بقیہ رح سے سب جماعت محدثین صحاح ستہ نے روایت کی ہے اور رہے سعید بن ابی سعید
تو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سعید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہیں پس مجہول الحال کا طعن جاتا رہا اور اس حالت
میں یہ حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں۔ مغ۔ اور حدیث حسن حجت ہے۔ م۔ اور ابو عبید رح نے کتاب الطہور میں حدیث ام المومنین
میمونہ رضی اللہ عنہا روایت کی کہ انکا گذر ایسے تالاب پر ہوا جسمیں جعلان ہوتے یعنی گبریلے پس اسمیں سے آپکے واسطے
پانی لایا جاتا تو اس سے پیتی تھیں اور وضوء کرتی تھیں ع۔ ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى
حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها۔ اور دوسری حجت یہ کہ پانی اسواسطے پاک ہے کہ پانی کو نجس کرنے والا تو دم مسفوح
کا ملنا پانی کے اجزاء سے بوقت موت ان جانوروں کے ہے حتی کہ ذبح کیا ہوا حلال ہو جاتا ہے بوجہ نہونے خون مسفوح کے اسکے
اندر اور یہ جانور ایسے ہیں کہ انمیں ایسا خون ہی نہیں ہے۔ ف۔ توضیح یہ کہ ان جانوروں میں خون سائل نہیں ہے اور پانی کا نجس
کرنے والا یہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون
پانی میں نہیں مل سکتا تو پانی نجس نہوا اور جس جانور میں خون سائل ہے وہ ذبح کرنے اور خون بہا دینے سے پاک حلال ہو جاتا
ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ اصل میں جو ذکوۃ مشروع ہونے کا سبب ہے وہ سبب حلال ہونے کا اصلح ہے کہ ذکوۃ
کی وجہ سے خون سائل دور ہو جاتا ہے پھر جو شخص کہ ذبح کرنے کی لیاقت رکھتا ہو شارع نے اُسکے فعل ذبح کو قائم مقام خون دور
ہونے کے کر دیا ہے حتی کہ اگر جانور نے عناب کی پتیاں وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہے تو نکلا ہوا اعتبار کر کے

نہ ہو کے حلال ہونے کا حکم ہوا فتح۔ اور ذبح کرنے کی بیانت اسواسطے مقرر کی گئی کہ تھوڑا سا بھی اعتبار ہے حتی کہ مجوسی کے ذبیحہ میں بھی خون
نہیں رہتا ہے تو اگر خالی خون بہنے سے حلال ہو تو وہ بھی حلال ہوا چاہیے۔ اور عینی رح نے لکھا کہ مجوسی کے ذبیحہ میں قیاساً یہی تھا
کہ حلال ہو لیکن شرع نے اسکو وقت ذبح کے اعتبار نہیں کیا۔ مع۔ اور بعید واللہ اعلم یہ کہ نفس جاندار بنام خدا حلال ہے اور مجوسی
کبھی کسی کتاب آسمانی کے موافق نام نہیں جانتا ہے فتامل فیہ۔ باقی رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کیڑے مکوڑوں کا کھانا
حرام ہوا اور یہ نجاست کی دلیل ہے تو جواب دیا کہ۔ **والحرمۃ لیست من ضرورتہا النجاسۃ کالطین**۔ اور حرمت کے واسطے کچھ نجس
ہونا ضروری نہیں ہے جیسے مٹی۔ ف۔ کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور یہ حرمت بوجہ کرامت نہیں حالانکہ نجاست لازم نہیں ع۔ غرضکہ
جو نجس ہو وہ تو ضرور حرام ہے لیکن جو حرام ہو ضرور نہیں کہ وہ نجس بھی ہو جیسے مٹی و سنکھیا و کوکنار وغیرہ کہ یہ سب حرام ہیں مگر نہیں
کوئی ناپاک نہیں ہے م۔ جامع کردری میں ہے کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کر دیا جاوے پاک ہو جاتا ہے مگر اسکا کھانا حرام
ہے تع۔ مترجم کہتا ہے کہ کہا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہے ولیکن فتوی قول اول پر ہے کما فی الفیض۔ م۔
اور حاوی میں ہے کہ ذبح کیے ہوئے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اسکے ساتھ نماز جائز ہے اور یہی ہر ایسے جانور کا حکم ہے جسکے جھوٹے
پانی سے وضو کرنے میں نماز اعادہ کرنے کا حکم ہیں جیسے سانپ و چوہا و باز تمام پرند اگر انکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ مذبوحہ ہو تو
نماز جائز ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ جیسا سانپ پاک ہے اور اسکا گوشت و کھال اصح قول پر پاک ہے اسی طرح اگر نماز پڑھی وہ اسکے ساتھ
لپٹا ہوا ہو تو جائز ہے اور اگر بچھو یا کتے کا بچہ ہو تو نہیں جائز ہے اور کہا کہ اس جنس کے مسائل میں اصل یہ کہ ہر وہ جسکے جھوٹے پانی
سے وضو جائز ہے اسکے ساتھ ہونے کی حالت میں نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔ حاوی میں ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ میں مرے
تو جس میں مرے وہ نجس ہوگا اور خیبہ میں ہے کہ وزغہ و سحلیہ کا بھی یہی حکم ہے اور ان دونوں کا خون نجس ہے۔ ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ سانپ
کی کینچلی و اسکا پیشاب نجس نجاست غلیظہ ہیں اور اسکی کھال اگر قدر درم سے زیادہ ہو تو اسکے ساتھ نماز منع ہے اگرچہ مذبوحہ ہو اور
مذبوحہ کی دباغت بھی نہیں ہو سکتی ہے ع۔ اور ابن الہمام نے تجنیس سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مر گیا اسمیں خون نہیں
تو نجس نہ ہوگا اور اگر اسمیں خون ہو تو نجس ہوگا۔ ت۔ **المسئلۃ۔ وموت ما یعیش فی الماء فیہ لا یفسدہ کالسمک والضفدع
والسرطان**۔ اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی میں جیتا ہے جب اسی میں مرے تو پانی کو فاسد نہیں کریگا جیسے مچھلی و مینڈک و کیکڑا
ف۔ یعنی پانی کا جانور ہو اور پانی ہی میں مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسکی موت سے نجس نہیں ہوتا ہے۔ **وقال الشافعی
یفسدہ الا السمک لما مر**۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ سوائے مچھلی کے اور چیزیں پانی خراب کرتی ہیں اسی دلیل سے جو گذری
ف۔ یعنی انکی حرمت دلیل نجاست ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کتاب الذبائح میں مذکور ہے کہ مینڈک و کیکڑے کا کھانا امام شافعی رح
کے نزدیک حلال ہے تو پھر کیونکر گذری دلیل جاری ہو سکتی ہے جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح میں مذکور ہے اسکو اصحاب شافعی
تسلیم نہیں کرتے چنانچہ نووی رح نے کہا کہ جو جانور پانی میں جیتا ہے اگر ایسا ہے کہ کھایا جاتا ہے تو شک نہیں کہ وہ پانی کو نجس
نہیں کریگا اور جو جانور ایسا ہے کہ نہیں کھایا جاتا ہے جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ قلیل پانی یا کسی دوسری بہنے والی رقیق چیز
قلیل یا کثیر میں مرے تو اسکو نجس کریگا۔ رویانی رح نے کہا کہ یہی مشہور قول ہے اور یہی کیکڑے میں تصریح کی۔ مع۔ **ولنا انہ مات
فی معدنہ فلا یعطی لہ حکم النجاسۃ**۔ اور ہمارے واسطے ایک حجت یہ کہ وہ جانور اپنے معدن میں مرا ہے تو اسکے حق میں نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا
ف۔ کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن میں حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہیں ہو سکتا کیونکہ سب کی رگوں وغیرہ میں خون
بھرا ہے ع۔ پس نجاست جب تک اپنے معدن میں ہے اسکو حکم نجس کا نہیں ہے۔ **کبیضۃ حال محہا دما**۔ جیسے وہ انڈا کہ اسکی زردی
خون ہو گئی۔ ف۔ تو جب تک اندر ہے انڈا نجس نہیں حتی کہ اگر ایسے انڈے کو جیب وغیرہ میں لیے ہوئے نماز پڑھے تو اسکے
ساتھ نماز جائز ہے۔ بر خلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن میں نہو چنانچہ اگر ایک شیشی میں خون بھر کر جیب میں رکھا

نماز پڑھے تو نماز نہیں جائز ہے کیونکہ شیشی اس خون کا معدن نہیں ہے۔ فرع۔ اگر انڈا گندا ہو تو جامع اصغر میں ذکر کیا کہ گندے
انڈے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک نماز نہیں جائز ہے اور یہی قیاس قول امامؒ ہے و حسن کے جائز ہے اور اسی کو شیخ ابو حمید اسروشنی نے
اختیار کیا۔ اور ایسے انڈے کے ساتھ جس میں بچہ مردہ ہے بیکار ہونا معلوم ہو گیا ہے نماز نہیں جائز ہے۔ علمائے شافعیہ کے نزدیک جب انڈا
خون ہو گیا ہو تو دو وجہ میں سے اصح وجہ پر نجس ہے اور اگر گندا ہو یعنی سپیدی و زردی مل گئی تو وہ بالخلاف پاک ہے ع۔ اگر انڈا
مرغی سے پانی میں گرا اور حالیکہ تر تھا یا خشک ہو کر پھر پانی میں پڑا تو وہ پانی نجس نہ ہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط
ہو کر گرا یا خشک ہو کر تو پانی نجس نہ ہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن میں تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت
نہ ہو۔ مت۔ ولانہ لادم فیہا اذ الدموی لایسکن فی الماء والدم ہو النجس۔ اور دوسری حجت ہماری یہ ہے کہ ان دریائی
جانوروں میں خون نہیں ہے کیونکہ جو خون والا جانور ہے وہ پانی میں نہیں رہتا ہے اور خون ہی نجس ہے۔ ف۔ حاصل آنکہ نجس
دراصل خون سائل ہے اور خون کا مزاج گرم ہے اور پانی سرد ہے دونوں میں مخالفت ہے تو جس جانور میں خون ہے وہ پانی کا رہنے والا
نہیں ہے اور یہ جانور آبی ہیں تو انمیں خون نہیں ہے۔ علاوہ ازیں خون دھوپ میں سیاہ پڑ جاتا ہے اور ان جانوروں سے جو چیز
بہکر نکلتی ہے وہ دھوپ میں سپید ہو جاتی ہے تو انمیں خون نہیں ہے اور یہی حجت دوم بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسی رح نے تصریح کر دی
نہایہ ع ت۔ بالجملہ واضح ہوا کہ یہ پانی کے جانور جب پانی میں مریں تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا خواہ پانی
تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ م۔ ابن الہمام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مریں پھر پانی میں ڈال دیے جاویں تو بھی صحیح قول کے موافق
پانی نجس نہ ہوگا۔ پانی کے سوائے سرکہ وغیرہ و دوسری پتلی بہنے والی چیزیں اس حکم میں مثل پانی کے ہیں یعنے انمیں بھی یہ جانور
مریں یا ڈالے جاویں تو وہ بھی نجس نہ ہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہے اور آبی جانور میں خون نہیں ہے۔ امام محمد رح سے
مبسوط میں روایت ہے کہ مینڈک اگر پانی میں مر کر ریزہ ریزہ ہو جاوے تو وضو جائز مگر پینا مکروہ یعنی حرام ہے کیونکہ اسکا گوشت
کھانا حرام ہے۔ منع۔ وفی غیر الماء۔ اور پانی کے سوائے دوسری چیز مانند شیرۂ انگور و سرکہ و تیل وغیرہ میں اگر آبی جانور مر جاوے تو
قیل۔ کہا گیا یعنی نصیر بن یحیی و محمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا کہ غیر السمک یفسدہ۔ مچھلی کے سوائے دیگر آبی جانور اُس چیز کو نجس
کر دیتے ہیں۔ لانعدام المعدن۔ کیونکہ معدن میں نہیں مرے ہیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی ابو عبد اللہ بلخی و محمد بن مقاتل وغیرہ
نے کہا کہ۔ لایفسدہ۔ اُس چیز کو نجس نہیں کرتے ہیں۔ لعدم الدم۔ کیونکہ خون نہیں ہے۔ یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا۔ امام مصنف
نے کہا کہ۔ وہو الاصح۔ اور یہی قول دوم اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ مت۔ والضفدع البحری والبری فیہ سواء۔ اور مینڈک
خشکی کا ہو یا آبی مینڈک ہو دونوں اس حکم میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا ہے۔ م۔ ابوالقاسم
الصفار نے فرمایا کہ ہم یہی لیتے ہیں۔ المضمرات۔ اور آبی مینڈک و خشکی کے مینڈک میں فرق یہ ہے کہ آبی مینڈک کی انگلیوں کے درمیان
بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے اور بری میں نہیں ہوتا ع ت۔ وقیل البری یفسد لوجود الدم وعدم المعدن۔ اور کہا گیا کہ خشکی
کے مینڈک کے پانی میں مرنے سے پانی خراب ہو جاتا ہے بوجہ خون پائے جانے اور معدن نہ ہونے کے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ د۔
پس خون پایا جانا تو علت نجاست ہے اور معدن نہ ہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہے ع۔ خلاصہ میں ہے کہ پانی کا کتا اور
پانی کا سور جب پانی میں مر جاویں تو بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا۔ ط۔ اب بیان اس امر کا چاہیے کہ آبی جانور کسکو کہتے ہیں تو
امام مصنف رح نے فرمایا۔ ومایعیش فی الماء ما یکون توالدہ ومثواہ فی الماء۔ اور آبی جانور و پرند جو پانی کے رہنے والے
ہیں وے جانور مراد ہیں جنکے انڈے بچہ ہونا پانی میں اور انکا ٹھکانا و قرارگاہ پانی ہو۔ ف۔ غرض کہ دو صفتیں معتبر ہیں ایک یہ کہ
انکا مسکن پانی ہو اور دوم وہیں انکا توالد ہو یعنی انڈے بچہ وہیں ہوں۔ پس آبی کتا و سور وہ ہے جو پانی کے اندر رہتے اور وہیں
جنتے ہوں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جو آبی کتا ہندوستان میں معروف ہے یہ یہاں مراد نہیں ہے کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے اور جو کہ

پانی میں ایسی صورت میں ہوتا ہو اس وجہ سے پلی کہتے ہیں۔ امام مصنف رح نے فرمایا۔ ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد۔ اور
جو جانور کہ پانی میں زندگی گزارتا ہو گر اسکے اندر سے یہ پیدا ہونے کی وہ جگہ نہو تو اسکی موت سے پانی نجس ہو جائیگا۔ ف۔ جیسے بیل پانی
ہو اور یہی اصح ہو جیسے بطخ اور مرغابی وغیرہ۔ پھر امام مصنف رح نے مسئلہ ماء مستعمل کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ قال الماء المستعمل لا یطہر
الاحداث۔ فرمایا کہ ماء مستعمل نہیں پاک کرتا ہے احداث کو۔ ف۔ یعنی حدث جو حکمی نجاست ہے جس سے وضو و غسل لازم آتا ہے اور مقابل
اسکے خبث یعنی حقیقی نجاست ہے تو اس سے اشارہ کیا کہ اخباث کو پاک کرتا ہے یعنی اس قول پر کہ آب مستعمل خود طاہر ہے چنانچہ یہ امام ابو حنیفہ رح
سے مروی اور انکی اصل کے موافق ہے کہ ہر حقیقی نجاست کا پاک کرنا سوائے آب مطلق کے سرکہ و گلاب وغیرہ ایسی چیزوں سے جو نجس
دور کرنے والی ہیں جائز کہتے ہیں۔ جامع اسبیجابی میں ہے کہ پانی جو استعمال کیا گیا تین طرح پر ہے۔ اول تو بالاجماع پاک ہے وہ کہ جو کسی پاک
چیز کے اوپر بہا دیا گیا۔ دوم بالاجماع نجس ہے وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور ہنوز اسکے پاک ہو جانے کا حکم نہوا اور
سوم میں اختلاف ہے وہ کہ جس سے کسی محدث نے وضو کیا یا جنب نے غسل کیا جبکہ اسکے اعضاء پر حقیقی نجاست نہ تھی۔ ع۔ پس کلام یہاں
صرف اسی تیسری قسم میں ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ اس ماء مستعمل کے بارہ میں ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف
بیان کیا ہے اور مشائخ عراق نے نقل کیا کہ آب مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہے اور محققین مشائخ ماوراء النہر نے بھی یہی اختیار کیا
کہ وہ پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ الفتح۔ پھر یہ بات کہ آب مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہیں ہے جیسا کہ امام مصنف رح نے مسئلہ ذکر کیا
تو اسمین مشائخ ماوراء النہر و مشائخ عراق جو محققین شافعیہ بھی متفق ہیں اور دیگر ائمہ مختلف ہیں لہذا امام مصنف رح نے لکھا کہ خلافا لمالک
والشافعی۔ اسمین خلاف کیا امام مالک و امام شافعی رح نے۔ ف۔ یعنی بعض وجہ سے۔ اور مرجع خلاف کا اجتہاد معنی طہور کا ہے فی
قولہ تعالی انزلنا من السماء ماء طہورا۔ ہما یقولان ان الطہور ما یطہر غیرہ مرۃ بعد اخری کالقطوع۔ یہ دونوں یعنی امام مالک
بعض صورت میں اور امام شافعی ایک قول میں یہ کہتے ہیں کہ طہور وہ کہ پاک کرے غیر کو ایکبار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار
جیسے قطوع۔ ف۔ کتاب الجواہر مذہب امام مالک میں مذکور ہے کہ طہارت حدث میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ طاہر یعنی خود
پاک ہے اور مطہر یعنی پاک کرنے والا ہے بشرطیکہ استعمال سے اسمیں تغیر نہوا ہو ولیکن دوسرا پانی ہوتے ہوئے اسکا استعمال دوبارہ
مکروہ ہے بلحاظ اختلاف کے اور امام مصنف رح نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طہور مانند قطوع کے تکرار و بار بار پاک
کرنے کو مفید ہے۔ جواب میں صاحب نہایہ نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہے ولیکن اسوجہ سے
نہیں کہ طہور یعنی مطہر ہے بلکہ آیت میں ماء طاہرا نہیں بلکہ ماء طہورا۔ فرما کر آگاہ کیا کہ طہور مبالغہ مانند غفور و شکور کے ہے اور مبالغہ
یہ ہے کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت میں تو طاہر و طہور یکساں ہیں تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر ہے
تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہیں کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہیں اسلیئے کہ طہور کا محاورہ یہ کہ طہر الشئی
وہ چیز پاک ہوئی۔ یہ لازمی ہے اور مطہر باب تطہیر متعدی ہے پس لازمی سے متعدی نہیں مستفاد ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ یہ کہ طہور
مصدر ہے چنانچہ سیبویہ و خلیل و مبرد و اصمعی و ابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی میں حدیث مفتاح الصلوۃ الطہور اور طہور
اناء احدکم اور لا صلوۃ الا بطہور وغیرہ ہیں اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مفید ہوتا ہے اور یہ متصور نہیں کہ
متعدی مفعول کو مکرر مفید ہو اور اسی تحقیق پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالی وسقاہم ربہم شرابا طہورا۔ اور خوب معلوم کہ اہل جنت کو
کوئی احتیاج تطہیر کی نہیں بلکہ مراد نہایت طہارت ہے ان چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں نجاسات و بیہودگیوں و تلخی و
بدعقلی سے ہوا کرتی ہیں۔ مع۔ وقال زفر و ہو علی احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیا فہو طہور۔ اور زفر رح
نے کہا اور یہی شافعی رح کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اسنے دوبارہ وضو
پر وضو کیا تو یہ مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہے۔ وان کان محدثا فہو طاہر غیر طہور۔ اور اگر استعمال کرنے والا

بغیر وضو کے حالت میں ہو تو آب مستعمل خود طاہر ہے ولیکن طہور نہیں ہے۔ لان العضو طاہر حقیقۃ وباعتبارہ یکون الماء طاہرا
اسپر دلیل یہ ہے کہ عضو وضو تو درحقیقت پاک ہے اور اس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ پاک رہا۔ لکنہ نجس حکما وباعتبارہ
یکون الماء نجسا۔ ولیکن وہ عضو بحکم شرعی نجس ہے تو اس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل میں دو شبہے
پیدا ہوئے۔ فقلنا بانتفاء الطہوریۃ وبقاء الطہارۃ عملا بالشبہین۔ پس ہمنے کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اسمیں غیر کو
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اُسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونوں شبہ پر عمل ہو جاوے۔ ف نووی رح
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رح کے دو قول ہیں اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب مستعمل طہور یعنی
پاک کرنے والا نہیں ہے اور اسی پر مسائل کی تفریع ہے۔ وقال محمد وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ ھو طاہر غیر طہور۔ اور امام محمد نے کہا
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہے کہ آب مستعمل خود پاک ہے اور غیر کو پاک کرنے والا نہیں ہے۔ ف یعنی دوبارہ اُس سے وضو
یا غسل نہیں ہو سکتا اور نہ حقیقی نجاست کو بروایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہے کما فی الفتح عن المجتبی۔ م۔ لان ملاقاۃ الطاہر
الطاہر لا توجب التنجس۔ کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہو جانے کا موجب نہیں ہے۔ ف یعنی پاک پانی جب وضو میں
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہو جانے کا نہیں ہے۔ الا انہ اقیمت بہ قربۃ فتغیرت بہ صفتہ کمال الصدقۃ۔ مگر
اتنی بات ہے کہ اس پانی سے قربت ادا کی گئی تو اس سے اُسکی صفت میں تغیر آگیا یعنی طہور ہونا نہیں رہا جیسے مال صدقہ۔
ف اور یہ اسوجہ سے کہ شرع کیطرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوۃ ساقط ہوتا ہے اور اسکے ذریعہ سے
اللہ تعالی کی جناب میں تقرب حاصل کیا جاتا ہے تو اسمیں میل کچیل آجاتا ہے اور یہاں حد کے نجس ہو جانے کا حکم تو ظاہر نہیں معلوم
ہوا چنانچہ اصل مال زکوۃ کا بوجہ اسقاط فرض کے میلا ہو گیا حتی کہ حدیث میں اسکو اوساخ الناس یعنی لوگوں کے میل سے قرار دیا
سوا شرف الخلق صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اشراف وبنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اسکے وہ حد نجاست تک نہیں
پہونچا حتی کہ اگر زکوۃ کے درموں کو جیب میں رکھکر نماز پڑھی تو صحیح ہے۔ پس یوں ہی پانی کے حق میں واجب ہے کہ تغیر ایسی وجہ سے
ہو کہ نجس ہو جانے کی حد تک نہ پہونچے اور یہ اسطرح کہ اُسکا طہور ہونا جاتا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہیں جو اس قیاس کی تخصیص
کرے۔ اگر کہا جاوے کہ ہمنے دلیل پائی کیونکہ حدیث میں موجود ہے کہ مومن کے وضو کرنے سے اُسکی خطائیں تمام بدن سے حتی کہ
ناخنوں کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر قطرہ پانی کے ساتھ نکل جاتی ہیں۔ اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ خطائیں قاذورات
یعنی نجاسات ہیں چنانچہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی تم میں سے ان قاذورات میں سے کسی میں مبتلا ہو تو چاہیے کہ چھپاوے اللہ تع
اُسکو چھپاویگا۔ تو جب پانی میں یہ نجاسات ملیں تو وہ پاک بھی نہیں رہا۔ جواب یہ کہ ان خطاؤں کو قاذورات اس معنی ظاہری
پر نہیں فرمایا کیونکہ از راہ لغت تو ظاہر ہے اور از راہ شرع اس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطا کا مرتکب ہوا جس سے
وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو بدون اس نجاست سے بدن دھونے کے وضوء مذکور سے نماز جائز ہے بلا منع۔ اسی قول کو ہمارے مشائخ عراقین
نے لیا اور اسکو زفر رح نے بھی امام اعظم رح سے روایت کیا۔ قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے کہ مجھے امید ہے کہ آب مستعمل کے
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رح سے ثابت نہو گی۔ اور اسی کو محققین مشائخ ماوراء النہر نے اختیار کیا۔ مجتبی میں کہا کہ یہی قول
اشہر واقیس ہے یعنی زیادہ مشہور وزیادہ موافق قیاس ہے۔ مفید میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اور اسی پر فتوی ہے
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی میں صحیح ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالک رح
سے صرف یہی قول ذکر کیا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ یہی جمہور سلف وخلف کا قول ہے یعنی جمہور صحابہ وتابعین کا یہی قول ہے ع۔ وقال
ابو حنیفۃ وابو یوسف ھو نجس۔ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف نے کہا کہ آب مستعمل نجس ہے۔ ف نجاست غلیظہ یا خفیفہ۔ لقولہ
علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ۔ دو دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت ص

ہیں ہو کر کوئی تم میں سے ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ اُسمیں جنابت سے غسل کرے۔ ف۔ تو جیسے نجاست حقیقیہ یعنی
پیشاب سے منع فرمایا کہ نجس ہو جائیگا ویسے ہی اُسمیں غسل جنابت یعنی نجاست حکمیہ سے منع فرمایا تو دونوں برابر ہیں دونوں کا مستعمل
پانی نجس ہے۔ ولانہ ماء ازیلت بہ النجاسۃ الحکمیۃ فیعتبر بماء ازیلت بہ النجاسۃ الحقیقیۃ۔ دوم دلیل یہ کہ آب مستعمل ایسا پانی ہے
کہ اس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہے تو اسکا قیاس ایسے پانی پر ہوا جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی۔ ف۔ اور چونکہ حقیقی نجاست
زائل کرنے والا پانی نجس ہے تو حکمی حدث دور کرنے والا بھی نجس ہے۔ پھر اس دلیل کا مقتضی تو یہی ہے کہ آب مستعمل نجس غلیظ ہے چنانچہ لکھا
ثم فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ نجاستہ غلیظۃ اعتبارا بالمستعمل فی الحقیقیۃ۔ پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے
ہے اسمیں یہ ہے کہ آب مستعمل نجس بنجاست غلیظہ ہے بقیاس اُس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں مستعمل ہوا ہے۔ وفی روایۃ
ابی یوسف عنہ وھو قولہ نجاستہ خفیفۃ لمکان الاختلاف۔ اور امام ابو یوسف کی روایت میں جو امام اعظم سے ہے اور وہی خود
امام ابو یوسف کا قول ہے کہ آب مستعمل نجس بنجاست خفیفہ رہگیا بوجہ مقام اختلاف کے۔ ف۔ کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے
تخفیف پیدا ہوتی ہے۔ عنایہ ع۔ اور جواب یہ کہ حدث میں صرف اعتبار شرعی ہے نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہیں ہے اسی واسطے
فتوی یہ کہ آب مستعمل پاک ہے حتی کہ اس سے حقیقی نجاسات دھونا بھی جائز ہے م۔ آب مستعمل کا پینا و اس سے کھانا پکانا بوجہ تنفر کے
مکروہ تنزیہی ہے۔ و۔ مگر اس سے دوبارہ وضو بالاتفاق نہیں جائز ہے م۔ اب بیان اسکا کہ آب مستعمل کس کو کس سبب سے کہتے ہیں
اور کب ہوتا ہے تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ۔ والماء المستعمل ھو ماء ازیل بہ حدث او استعمل فی البدن علی وجہ القربۃ
آب مستعمل وہ پانی ہے کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ یا وہ استعمال کیا گیا بدن میں بطور تقرب کے۔ ف۔
یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سوائے فرض کے جب ہی ہوگا کہ نیت ہو مگر فرض وضو تو بلا نیت بھی ادا ہو جاتا ہے۔ الفتح۔
حدث خواہ چھوٹا ہو جس سے وضو واجب ہوتا ہے یا بڑا یعنی جنابت ہو۔ اور مراد حدث سے حکمی نجاست شرعیہ جو بے وضو کے اعضاء
یا جنب کے بدن پر ہوتی ہے م۔ قال وھذا عند ابی یوسف رح وقیل ھو قول ابی حنیفۃ ایضاً۔ امام مصنف نے کہا کہ
یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہے اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے۔ ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ ہاں یہی ہونا چاہیے
بدلیل چند مسائل کے کذا فی الفتح۔ حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوال حدث و تقرب دونوں میں سے ہر ایک
معتبر ہے۔ وقال محمد رح لا یصیر مستعملا الا باقامۃ القربۃ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ مستعمل نہوگا مگر تقرب ادا کرنے سے لان
الاستعمال بانتقال نجاسۃ الآثام الیہ وانما تزال بالقربۃ۔ کیونکہ استعمال تو گناہوں کی نجاست اُسکی طرف منتقل
ہونے سے ہوتا ہے اور یہ نجاست صرف تقرب سے زائل کیجاتی ہے۔ وابو یوسف رح یقول اسقاط الفرض مؤثر ایضا
فیثبت الفساد بالامرین۔ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ فرض ساقط کرنا بھی موثر ہے تو فساد دونوں باتوں سے ثابت ہوگا
ف۔ امام محمد کے نزدیک تقرب ہو خواہ رفع حدث بھی ہو یا نہو اور زفر رح کے نزدیک خالی رفع حدث ہے خواہ تقرب ہو یا نہو۔ اور
تقرب یہ کہ وضو کی نیت کرے تاکہ عبادت ہو جاوے بعت۔ اور رفع حدث یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضاء دھو ڈالے م۔ اگر بے وضو
نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو بالاجماع پانی مستعمل ہو گیا۔ اگر وضو والے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو بالاجماع پانی مستعمل نہوگا
اگر بے وضو نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل ہو گیا اور زفر کے نزدیک بھی
بخلاف امام محمد کے کیونکہ قربت کا قصد نہیں ہے اگرچہ اسقاط فرض ہو گیا ع۔ شمس الائمہ رح نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رح سے ثابت
نہیں بلکہ صحیح مذہب امام محمد یہ کہ حدث کا ازالہ جس پانی سے ہو وہ مستعمل ہے مگر ضرورت کی صورت میں نہیں جیسے جنب نے اپنا ہاتھ
برتن میں ڈالا یا ڈول نکالنے کو کنوئیں میں گھسا تو بوجہ ضرورت کے اُسکا مستعمل ہونا ساقط ہوگا۔ یہی قدوری نے جرجانی رح سے
نقل کیا منع۔ تیمونی امیون رح نے کہا کہ اگر کسی محدث یا جنب یا ایسے حائضہ نے جو خون حیض سے پاک ہو چکی و ہنوز نہیں نہائی ہے

پانی نکالنے کو اپنا ہاتھ نہ جھمک ڈالا تو وہ ضرورت کی وجہ سے آب مستعمل نہوگا التبیین - اور حدیث ام المؤمنین عائشہ رضہ میں وارد ہوا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک تغار کے پانی سے نہاتی تھیں اور دونوں کے ہاتھ اسمین پہنچتے تھے حالانکہ غسل کی حاجت
ہوتی تھی - کمافی الصحیح - بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا ران یا کہنیوں تک ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے حتی کہ
اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً مشک میں کوزہ گر پڑا اور اسکے نکالنے کی نیت سے ہاتھ کہنیوں تک ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا بخلاف اسکے اگر
ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے - اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک یا زیادہ
انگلیوں تک ہو تو مضر نہیں اور اگر مع ہتھیلی ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا یہ خلاصہ و ظہیریہ میں ہے - ولیکن اسکی توجیہ میں تامل ہے الفتح -
مضمرات میں ہے کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہے اور امام محمد رح کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے - ع - اگر وضوء سے ہو اور
اپنے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی میں ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا کیونکہ جب حدث رفع نہو تو وہاں استعمال ثابت ہونے کے واسطے
تقرب کی نیت ضرور ہے الفتح - اگر وضوء والے نے مٹی یا گوندھا آٹا یا میل دور کرنے کو وضوء کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے
غسل کیا تو پانی مستعمل نہوگا فتاوی قاضیخان - اور اگر ٹھنڈ لانے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضوء سے تھا تو پانی مستعمل نہوگا الظہیریہ -
اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھوئے یا بعد کھانے کے دھوئے تو پانی مستعمل ہو جائیگا المحیط السرخسی - بشرطیکہ ادائے سنت کی نیت
ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل نہوگا کمافی المنتقی - اور اگر پاک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نہلایا جو کھایا جاتا ہے تو پانی مستعمل نہوگا
الفتح - چوپایہ میں یہ شرط ظاہر ہے کہ اسکے بدن پر نجاست حقیقی نہو - اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر یہ کہ
بقول امام محمد رح یہ پیشاب پاک ہے اور بقول شیخین نجاست خفیفہ ہے - م - جامع صغیر حسامی رح میں ہے کہ طفل نے وضوء کیا تو چاہیے
یہ کہ اگر وہ سمجھدار ہے تو پانی مستعمل ہو جائیگا ورنہ نہیں المضمرات - اگر عورت نے اپنے بالوں میں دوسرے بال جوڑے اگرچہ
یہ حرام ہے پھر اسنے پانی سے یہی بال دھوئے جنکو جوڑا ہے تو اس سے پانی مستعمل نہوگا اور اگر اپنے بال اصلی دھوئے تو پانی مستعمل
ہوگیا الظہیریہ والسراج - اگر مقتول کا سر جو اسکے دھڑ سے الگ ہے دھویا تو پانی مستعمل ہوا المحیط السرخسی - آب مستعمل اگر آب
مطلق میں گرا تو کہا گیا کہ اس سے وضوء جائز ہے یہی صحیح ہے - ع - یوں ہی حوض حمام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل فاسد
نہیں کرتا جب تک کہ اسپر غالب نہو جاوے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہیں کرتا الخلاصہ
اسی قول پر فتوی ہے چنانچہ کئی جگہ معلوم ہوا ہے - آب مستعمل جب کنوئیں میں گرے تو اسکو فاسد نہیں کرتا مگر جبکہ کنوئیں کے پانی پر غالب
ہو جاوے اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی م - اور قاضیخان میں ہے کہ اگر وضوء کا پانی کنوئیں میں ڈالا تو امام محمد کے قول پر اسمیں سے بیس
ڈول نکالے ع - یہ حکم ظاہراً تنزہی احتیاط ہے - م - امام محمد رح نے کتاب الاصل میں کہا کہ میت کا دھوون نجس ہے اور اصح یہ ہے
کہ اگر اسکے بدن پر نجاست نہو تو مستعمل نہوگا اور امام محمد رح نے اسکو اسلیے مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہیں
ہوتا ہے الظہیریہ - اگر حوض حمام سے پانی اپنے منہ سے اٹھایا اور اس سے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ نجس اور ہاتھ نجس اور منہ
سے جو پانی نکلا مستعمل ہے اور یہی اصح ہے - ع - لکڑی جسپر گوہ یا گوبر ہو وہ جلکر راکھ ہوگئی تو جلی پانی میں گرنے سے فاسد نہ کریگی
اسی پر فتوی ہے - المضمرات - اگر سوائے اعضائے وضوء کے کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو اصح یہ کہ پانی مستعمل نہوگا
بخلاف اعضائے وضوء کے الخلاصہ - واضح ہو کہ حدث کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے ایک مانع شرعی جس سے نماز وغیرہ میں داخل
ہونا حلال نہیں ہے اور یہ بالاتفاق ٹکڑے نہیں ہوتا ہے نہ پیدا ہونے میں نہ زائل ہونے میں دوم حدث بمعنی نجاست حکمیہ
اور اسکے بالاتفاق ٹکڑے ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدث ایک عضو چہرہ دوسرا عضو دھو کر کے زائل ہوتا ہے اور یہاں یہی مراد ہے کہ پس
پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدث کے زائل ہو جانے پر ہے خواہ بعض ٹکڑے سے ہو یا کل اعضاء سے ہو - قالہ القاسم ع فاعرف
رہا یہ کہ - ومتی یصیر الماء مستعملاً - اور پانی کب مستعمل ہو جاتا ہے - ف - یعنی کب اسکو مستعمل کا وصف ہو جاتا ہے - جواب دیا

بقولہ۔ والصحیح انہ کما زایل العضو صار مستعملا۔ تو صحیح یہ کہ جب ہی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہو گیا۔ ف۔ اور تعزات قلیل پاک کپڑے بدن وکپڑوں پر لگے تو قول ضعیف اگرچہ آب مستعمل نجس ہو لیکن پر معفو ہے۔ امام مصنف رح نے اسی قول کو صحیح کہا کہ عضو کے ساتھ لگی آب مستعمل نہیں اور جیسے ہی زائل ہو حکم مستعمل پاوے۔ **لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورۃ ولا ضرورۃ بعدہ** کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو مستعمل ہونے کا حکم نہیں دیا بلکہ یہ حکم اُس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہے اور عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں۔ ف۔ تو اسکو مستعمل کا حکم ہو گیا۔ مجید میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب ہے اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہیں کہ جب کسی مقام میں ٹھہر جاوے تب اسکو مستعمل کا حکم ہو۔ اصل میں مذکور ہے کہ اگر اپنی داڑھی سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔ اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اُس سے مسح کیا تو نہیں جائز ہے اور ایسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً اونچے پر وضو کرتا ہے اُسکا گرتا ہوا پانی زمین پر پہونچنے سے پہلے دوسرا شخص لیکر اُس سے وضو کرتا ہے تو یہ نہیں جائز ہے۔ خلاصۃ الفتاوی میں ہے کہ مختار یہ کہ جب تک کہیں ٹھہر نہ جاوے اُسکو مستعمل کا حکم نہوگا ع۔ حرج کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی۔ و۔ یہ ترجیح بالحرج کے رو ہے اسواسطے کہ جو کپڑوں وبدن کو لگ جاوے اگرچہ کثیر ہو معفو ہے اور جسکی مصنف نے تصحیح کی وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مذہب پر ہیں جو کتاب میں مذکور ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جب فتوی آب مستعمل کے پاک ہونے پر ہے تو بدن وکپڑوں کو لگ جانے میں کوئی حرج نہیں پس یہی صواب ہے جو کتاب میں مذکور ہے۔ پھر امام مصنف رح نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابو بکر الرازی رح نے امام ابو یوسف ومحمد کے اختلاف سے نکالا ہے۔ **بقولہ۔ الجنب اذا انغمس فی البئر لطلب الدلو۔** جنب نے اگر غوطہ مارا کنویں کے اندر یعنی جو وہ دردہ نہیں ہے ڈول نکالنے کے لیے۔ ف۔ یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے۔ حالانکہ اُسکے بدن پر کوئی حقیقی نجاست نہیں ہے اور اُسنے غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ پانی میں بدن ملا سو۔ **فعند ابی یوسف الرجل بحالہ لعدم الصب وہو شرط عندہ لاسقاط الفرض والماء بحالہ لعدم الامرین** تو امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر جنبی باقی ہے کیونکہ پانی کا بدن پر بہانا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنیکے واسطے ابو یوسف کے نزدیک پانی بہانا شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونوں باتیں ندارد ہیں۔ ف۔ یعنی نہ اُس سے اسقاط فرض ہوا اور نہ اُسکی نیت تقرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی مستعمل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک ازالہ حدث ہو یا نیت تقرب چاہیے۔ **وعند محمد کلاہما طاہران الرجل لعدم اشتراط الصب** ۔ اور امام محمد رح کے قول پر مرد وپانی دونوں پاک ہیں مرد تو اس وجہ سے کہ بہانا شرط نہیں ہے۔ ف۔ تو بغیر بہانے کے پانی سے اُسکا فرض جنابت ساقط ہو گیا **والماء لعدم نیۃ القربۃ** ۔ اور پانی اسوجہ سے پاک ہے کہ اُسنے نیت تقرب نہیں کی۔ ف۔ اور مذکور ہوا کہ مستعمل ہونے کے واسطے امام محمد رح کے نزدیک صرف تقرب کی نیت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح مذہب امام محمد پر ازالۂ حدث سے مستعمل ہوتا ہے تو اُنکے نزدیک مرد پاک ہوا اور کنواں بھی مستعمل نہیں کیونکہ ضرورت سے مستثنی ہے کما فی قاضیخان۔ ہاں اگر باہر سے آب مستعمل کنویں میں ڈالا تو امام محمد کے نزدیک جب تک کنویں کے پانی پر آب مستعمل غالب نہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہے یہی صحیح ہے اور تجنیس میں ہے کہ یہی مذہب مختار ع۔ **وعند ابی حنیفۃ کلاہما نجسان** ۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونوں نجس ہیں۔ **الماء لاسقاط الفرض من البعض باول الملاقاۃ** ۔ پانی تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول ملاقات پر۔ ف۔ یعنی غلا اُسکے کنویں پر اُترتے ہوئے اول پاؤں پانی میں ڈالے تو پاؤں کا حدث ساقط کرنے سے اسقدر پانی نجس ہوا لیکن امام ابو بکر امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں مستعمل نہوگا۔ چنانچہ اوپر گذرا ع۔ **والرجل لبقاء الحدث فی بقیۃ الاعضاء** ۔ اور مرد نجس رہا بوجہ باقی رہنے حدث کے باقی اعضاء میں۔ ف۔ کیونکہ باقی اعضاء نجس پانی سے پاک نہوئے۔ یہ کلام صریح ہے کہ حدث بعضے اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہے کما نبہ علیہ العلامۃ قاسم رح۔ **وقیل عندہ**

نجاسۃ الرجل بنجاسۃ الماء المستعمل - اور کہا گیا کہ مرد کی نجاست بوجہ آب مستعمل کے نجاست کے ہے - ف - یعنی فرض غسل تو
بدون نیت ساقط ہو گیا ولیکن آب مستعمل کی نجاست سے نجس ہو گیا - علی ہذا اسکو قراءۃ القرآن جائز مگر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے میں کہتا
ہوں کہ امام سے آب مستعمل کے پاک ہونے کی روایت صحیح ہے تو مرد پاک ہوا اور یہی اصح ہے - وعنہ ان الرجل طاہر لان الماء
لا یعطی لہ حکم الاستعمال قبل الانفصال - اور امام رح سے روایت ہے کہ وہ مرد پاک ہو گیا کیونکہ پانی کو مستعمل ہو جانے کا حکم بدن
سے جدا ہونے سے پہلے نہیں دیا جاتا ہے - ف - اور جب وہ شخص پانی سے جدا ہوا تب وہ پانی مستعمل قرار پایا اور بعد اسکے وہ
پانی میں نہیں گھسا تو پاک رہا - میں کہتا ہوں کہ علی ہذا اگر اسنے پانی میں ایک مرتبہ غوطہ مارا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل
جدا ہو کر پھر دم لیکر دوبارہ اسمیں گھسا تو بنا بر روایت نجاست آب مستعمل کے اب اس پانی سے نجس ہو جائیگا اور بنا بر روایت
طہارت کے نجس نہوگا - وہو اوفق الروایات عنہ - امام سے یہ روایت سب روایتوں میں سے زیادہ موافق ہے - ف -
یعنی زیادہ موافق باصول امام اور زیادہ سہل ہے - ع - ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا جیسے ضرورت کی وجہ سے ڈول
نکالنے کو کنویں میں جنب نے ہاتھ ڈالا تو بالاتفاق مستعمل نہوا - ط - تو اب اصح جواب اس مسئلہ میں یہ ٹھہرا کہ پانی بھی مستعمل نہوا
فافہم - م - جنب و محدث کا ایک حکم ہے - اصل مسئلہ دیکھو اسکے قیود سے یہ مسائل نکلتے ہیں - کہ جنب کے حکم میں وہ حائضہ و نفساء داخل
جو حیض و نفاس سے پاک ہوئی یعنی خون بند ہوا اور ہنوز نہیں نہائی ہے - چنانچہ بدائع میں ہے اگر حائضہ کنویں میں گرے پس اگر خون
بند ہو جانے کے بعد اس حال سے گرے کہ اسکے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اسکا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون منقطع ہونے سے
پہلے گرے تو وہ ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہوا پاک ہے اسواسطے کہ ایسی حائضہ کنویں میں غوطہ کھانے سے کچھ حیض سے پاک نہیں
ہو سکتی ہے الخلاصہ و قاضیخان میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ اس حالت میں اسکا کچھ خون پانی میں نہیں ورنہ اس نجاست سے پانی
بالاتفاق نجس ہو جائیگا - م - اگر جنب کے بدن پر حقیقی نجاست ہو مثلاً استنجا نہ کیا تو بالاتفاق پانی نجس ہوا اور وہ اسی طرح
جنب رہا - ع - اور اگر ڈھیلوں سے استنجا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے - ط - اگر اسنے نماز کے لیے نہانے کی نیت کی ہو تو بالاتفاق
پانی مستعمل ہو جائیگا نہایہ - ع - میں کہتا ہوں کہ پھر بنا بر مذہب فتوی کے وقت ہے کہ اگر آب مستعمل بہ نسبت پانی کے کم ہو تو کنویں
سے طہارت کرنا بھی جائز رہے - اگر جنب نے داخل ہو کر بدن دھویا تو پانی مستعمل ہوا کما فی المحیط والتتمہ کیونکہ یہ نیت غسل کے بجائے
ہو گیا کما فی البحر - اگر کافر پر کوئی نجاست نہیں اور ڈول کے لیے کنویں میں اترا تو پانی مستعمل نہوگا - م - پھر امام مصنف نے کھال
کا مسئلہ ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب ہوتا اور کس سے نہیں خراب ہوتا اور کون کھال قابل دباغت ہے اور
کون نہیں ہے - واضح ہو کہ دباغت ایک حقیقی و ایک حکمی ہے - حقیقی وہ کہ پھٹکری وغیرہ مسالہ دواؤں سے دباغت کی گئی اور حکمی وہ کہ
دھوپ و خاک و ہوا سے بغیر مسالہ خشک ہو کما فی الخلاصہ - اور مثانہ و اوجھ کا حکم مثل کھال کے ہے - چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ امام
سے مروی ہے کہ اگر مردار بکری کے مثانہ کو دباغت دیدیا تو پاک ہے - عینی رح نے کہا کہ اوجھ کا بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسف نے اسکو
مثل گوشت کے قرار دیا - پس مثانہ و اوجھ میں تو صاحبین کا اختلاف ہے اور کھال میں اتفاق ہے لہذا امام مصنف رح نے کہا - المسئلہ
وکل اہاب دبغ فقد طہر - اور ہر اہاب جو دباغت کیا گیا تو وہ پاک ہو گیا - ف - خواہ کسی قسم کی دباغت ہو - م - اہاب
ایسے چمڑے و کھال کا نام ہے جو دباغت نہیں ہوا مگر قابل دباغت ہے - ع - پس کل اہاب ہر ایسی کھال کو شامل ہے جو قابل دباغت
ہو - اور ایسی کھال کو نہیں شامل جو دباغت نہ اٹھا سکے پس سانپ کی کھال و چوہے کی کھال دباغت سے مانند گوشت کے
پاک نہوگی الفتح - اسی پر فتوی ہے شرح الطحاوی - یہ جو کہا کہ وہ پاک ہو گیا تو یہ طہارت ظاہری و باطنی دونوں کو شامل ہے حتی
وجازت الصلوۃ فیہ - اور اس دباغت کی ہوئی کھال میں نماز جائز ہے - ف - مثلاً اس کھال کا کوئی لباس پہنکر نماز پڑھے
اور جب پہنکر نماز جائز تو مصلی بنانا بالاولی جائز ہے کیونکہ قولہ تعالی وثیابک فطہر - لباس کی طہارت منصوص ہے اور جائے نماز کی طہارت

بدون نص ثابت ہے ع۔ والوضوء منہ ۔ اور وضو اُس سے جائز ہے۔ ف۔ مثلاً اس مردہ کی کھال کا ڈول یا مشک بنائے تو اسکے
پانی سے وضو جائز ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ مسئلہ میں اشارت ہے کہ دباغت حکمیہ کی کھال کو اگر پانی پہونچے تو وہ عود کرکے نجس نہیں
ہو جاتی ہے کیونکہ دباغت عام ہے کہ یہ حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو اور عنقریب تصریح آویگی پھر ہیں شرح کیا کہ اس سے وضو جائز تو ہے اسی طور
پر کہ دباغت حکمیہ کی مشک پانی سے نجس نہوئی ہندیہ میں ہے کہ اگر اسکو حقیقی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو باتفاق عود کرکے نجس
نہیں ہوتی اور حکمی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو ظاہر یہ کہ نجس عود نہ کریگی المضمرات۔ پھر ان سب کھالوں میں سے استثنا کیا بقولہ
الا جلد الخنزیر والآدمی۔ سوائے سور کے اور آدمی کی کھال کے ف۔ جلد الخنزیر تو دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے اور
آدمی کی کھال کو دباغت و عدم دباغت میں دخل نہیں بلکہ وہ بوجہ تکریم و احترام کے دباغت نہیں کیجاتی حتی کہ نہایۃ البیان میں
کہا کہ اگر آدمی کی کھال دباغت کی گئی تو پاک ہو گئی ولیکن اس سے انتفاع بوجہ احترام کے نہیں جائز ہے جیسے آدمی کے دیگر
اجزاء سے انتفاع نہیں جائز ہے کما فی المحیط والبدائع۔ نع حتی کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے میں پس گئی تو اصح قول پر وہ آٹا نہ کھایا
جاوے د۔ حاصل یہ کہ خنزیر کی کھال و آدمی کی کھال کا دوسرا حکم ہے انکے سوائے ہر کھال قابل دباغت جب دباغت کیجاوے
تو وہ پاک ہے۔ لقولہ علیہ السلام ایما اہاب دُبغ فقد طہر۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایما اہاب الخ۔ ف
یعنی کوئی اہاب ہو یعنی کوئی کھال جو قابل دباغت ہو دباغت کی گئی تو وہ پاک ہو گئی۔ یہ حدیث ابوداؤد و ترمذی وابن ماجہ
ونسائی نے ابن عباس رض سے مرفوع روایت کی و ترمذی نے کہا کہ صحیح ہے اور ابن حبان وامام احمد و شافعی و اسحق و بزار نے
بھی روایت کی اور صحیح مسلم میں یہ لفظ ہے اذا دبغ الاہاب فقد طہر۔ جب دباغت کیجاوے قابل دباغت کھال تو وہ پاک ہو گئی
اس حدیث میں عموم ہے کہ کوئی کھال ہو تو خواہ ذبح کیے ہوئے جانور کی ہو یا مردار جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائیگی
وہو بعمومہ حجۃ علی مالک فی جلد المیتۃ۔ اور یہ حدیث اپنے عموم کے معنی سے امام مالک پر حجت ہے درباره مردار کی کھال
کے۔ ف۔ کیونکہ امام مالک رح کہتے ہیں کہ مردار کی کھال پاک نہیں ہوتی ولیکن سوائے نجاسات خشک چیزوں کے جامد چیزوں
کے کام میں لانا جائز ہے تو انکے گون وشتو کا تھیلا و مانند اسکے مردار کی کھال سے بنایا جاوے مگر اس میں مانند گھی یا
شہد کے نہ رکھے جاویں۔ واضح ہو کہ ظاہر مالکیہ میں ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو
امام مصنف رح نے نقل کیا امام مالک رح سے ضعیف روایت ہے اور صحیح روایت میں ہمارے امام مالک کے درمیان خلاف
نہیں ہاں امام احمد کے نزدیک البتہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے تو آنپر یہ حدیث اپنے عموم سے حجت ہے
ذکرہ العینی اور کہا کہ اوزاعی وابن المبارک وابو ثور و اسحق کا قول ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاوے انکی کھال
دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہیں تو یہ حدیث ان لوگوں پر بھی حجت ہے۔ علاوہ ازیں حدیث ہے کہ ام المومنین میمونہ رض
کی آزاد کی ہوئی باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُس بکری کی طرف گذرے اور
فرمایا کہ تم نے اسکی کھال لیکر دباغت کیوں نہ کر لی کہ اُس سے نفع اٹھاتی پس لوگوں نے کہا کہ یہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ اسکا
تو صرف کھانا حرام ہے رواہ البخاری و مسلم اور ایک روایت میں ہے اسکا تو صرف تم پر گوشت حرام ہے اور تمہارے لیے اسکی کھال
میں اجازت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ سب اسانید صحیحہ ہیں اور حضرت ام المومنین سودہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ہماری ایک
بکری مر گئی پس ہمنے اسکی کھال کو دباغت کر لیا پھر ہم ہمیشہ اس میں نبیذ التمر بناتے رہے رواہ البخاری۔ ابن عباس نے کہا کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشکیزہ سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ مردار کی کھال کی ہے تو فرمایا کہ اسکا دباغت کر دینا زائل
کر دیتا ہے اسکے خبث یا نجس یا رجس کو یعنی ان الفاظ میں سے کوئی لفظ فرمایا کہ راوی کو شک ہے اور معنی متقارب ہیں۔ بیہقی نے
کہا اسکی اسناد صحیح ہے و رواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ۔ ام المومنین عائشہ رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا کہ نفع اٹھایا

جاوے مردار کی کھالون سے جب وہ دباغت کیجاوین - رواہ ابوداؤد والنسائی وابن حبان - پس یہ سب احادیث جمع ہین
امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جسمین اہاب المیتہ یعنی مردار کی کھال سے انتفاع منع کیا
گیا ہے ولیکن امام مصنف رح نے اس معارضہ کو معارضہ نہین مانا اور فرمایا - ولا یعارض بالنہی الوارد عن الانتفاع من
المیتۃ وہو قولہ علیہ السلام لا تنتفعوا من المیتۃ باہاب - اور نہین معارضہ کیا جائیگا اُس ممانعت سے جو مردار سے نفع
اٹھانے سے ہے اور وہ قولہ علیہ السلام لا تنتفعوا الخ ہے یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ - ف - اور نہ پٹھے کے ساتھ
لانہ اسم لغیر المدبوغ - یہ معارضہ اسوجہ سے نہین کیا جاوے کہ اہاب تو نام ہے بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا - ف - حاصل جواب
یہ کہ معارضہ مین تو اہاب سے ممانعت ہے اور اہاب غیر مدبوغ کھال ہے اور یہ ہنوز نجس ہے اور اجازت مین مدبوغ ہے اور وہ طاہر ہے
تو معارضہ نہین ہو سکتا حتی کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے بیچنا نہین جائز اور کسی کے ملک مین کرنا نہین
جائز ہے کما فی المبسوط وشرح الطحاوی - اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے
کہ یہ آخری حکم ناسخ ہے چنانچہ ابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے جہینہ کو لکھا کہ لا تنتفعوا من المیتۃ باہاب ولا عصب - یعنی تم مت نفع اٹھاؤ مردار سے کھال
کے ساتھ اور نہ پٹھے کے ساتھ - ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کیا - خلال رح نے
کہا کہ حدیث ابن عکیم رض کی ظاہری دلالت یہ کہ وہ ناسخ ہے - جواب دیا گیا کہ اسمین اہاب کی ممانعت ہے اور وہ غیر مدبوغ ہے - مترجم
کہتا ہے کہ بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلال رح نے کہا کہ ظاہرا معارض ہے اور توجیہ معارضہ کی یہ کہ ممانعت اہاب کی ہے اور
وہ بلفظ نکرہ ہے اور نکرہ تحت نفی مین عام ہوتا ہے جیسا کہ اصول مین مصرح ہے تو معنی یہ ہوے کہ کسی اہاب سے خواہ مدبوغ ہو یا غیر مدبوغ
ہو انتفاع نہ اٹھاؤ - جواب یہ کہ دباغت کے بعد اسکا نام اہاب نہین رہتا ہے تو عموم صرف اہاب تک رہیگا حتی کہ جو غیر مدبوغ اہاب
کہلاتا ہے کسی قسم کا اہاب ہو خواہ مذبوحہ کا یا مردار کا اُس سے انتفاع ممنوع ہے - شیخ ابن الہمام نے اسکو نہین مانا اور کہا یہ بات تو
معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہین لیتا کیونکہ اُس سے گھنتا ہے تو ممانعت غیر مدبوغ سے نہین
بلکہ مراد مردار کی مدبوغ کھال ہے تو معارضہ صحیح ہے - مین کہتا ہون کہ شیخ سے یہ عجب ہے انھون نے فراموش کر دیا کہ عرب عوام
بلکہ خواص قریش تو مردار کا خون وگوشت تک کھاتے اور کہتے کہ جسکو اللہ تعالی نے مارڈالا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر یہ
کیا معنی کہ وے مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہین گھنیاتے تھے - پس حق یہی ہے کہ معارضہ تام نہین
ہے - البتہ طبرانی نے اوسط مین یہی حدیث عبد اللہ بن عکیم کی یون روایت کی کہ مین نے تم لوگون کو مردار کی کھالون مین اجازت
دی تھی سو تم مردار سے کسی کھال یا پٹھے سے انتفاع مت لو - یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو مشعر نسخ تھی ولیکن اسکی اسناد مین
فضالہ بن مفضل راوی ضعیف ہے - علاوہ بریں اس حدیث کے اندر تین علتین ہین اول یہ کہ اُسکی اسناد ومتن مین اضطراب ہے
اسناد مین اضطراب کہ چارون سنن مین تو عبد الرحمن بن ابی لیلی نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی اور ابوداؤد کی روایت مین ہے کہ
عبد الرحمن نے کہا کہ مین مع چند آدمیون کے عبد اللہ بن عکیم کے یہان گیا تو وے لوگ اندر گئے اور مین دروازہ پر باہر رہا
پھر انھون نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد اللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد اللہ بن عکیم
سے نہین سنا بلکہ ان لوگون سے سنا جو اندر گئے تھے اور وے نہین معلوم کیسے لوگ ہین - متن مین اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی
روایت مین ایک مہینہ پہلے وفات سے - اور احمد کی روایت مین ایک مہینہ یا دو مہینہ ہے اور بیہقی نے کہا کہ ایک روایت مین چالیس روز
پہلے اور ایک روایت مین صرف تین جمعہ پہلے ہے - دوسری علت یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کے صحابی ہونے مین اختلاف ہے بیہقی وغیرہ
نے کہا کہ وہ صحابی نہین ہین فعلی ہذا حدیث مرسل ہوئی - خلال رح نے کہا کہ پہلے تو امام احمد کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یہ آخری حکم ہے پھر بوجہ اضطراب شدید کے اسکو چھوڑ دیا۔ خالی رہنے کا انصاف یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کی حدیث منسوخ مین ظاہر الدلالت ہے ولیکن اسمین کثرت سے اضطراب ہے جسکی صورت یہ کہ حدیث مذکور مرسل ہے اور ابن عکیم نے یہی خط پایا جیسا کہ بعض روایات مین مصرح ہے اور اسمین شبہہ انقطاع ہے اور حدیث ابن عباس رضہ کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ہے اور وہ سب طرح اصح وارجح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ابن جوزی نے حدیث جابر رضہ سے مرفوع روایت کی کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ۔ وحدیث ابن عمر رضہ سے کہ کھال سے انتفاع نہ ہو۔ جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر مین زمعہ ہے اُس پر اعتماد نہیں وحدیث ابن عمر کے اکثر راوی مجہول ہین۔ علاوہ برین اہاب غیر مدبوغ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندون کی کھالون سے نہی فرمائی جو پھاڑنے والے ہین۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وقال صحیح۔ عینی رح نے جواب دیا کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندون کی کھالون سے قبل دباغت کے انتفاع لیتے تو اس سے منع کر دیا۔ مین کہتا ہون کہ یہ حدیث جید ہے سوائے اتنی بات کے کہ کسی قدر مبہم محتمل تاویل ہے اور ظاہر نہین کہ نہی کس معنی کر کے واقع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن چاہیے کہ پھاڑنے والے درندون مین شکاری پرندون سے زیادہ احتیاط کیجاوے اور عینی رح نے لکھا ہے کہ ثعلب وفہد کی کھال وسمور وسنجاب وغیرہ کی کھال نماز وغیرہ مین پہننے مسلمانون مین بلا انکار جاری ہے تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہے۔ بلکہ معتمد عموم کل اہاب دبغ۔ کا ہے کہ ہر کھال بعد مدبوغ ہونے کے طاہر ہے اور یہی حجت ہے امام مالک یا احمد پر جیسا کہ گذرا۔ وحجۃ علی الشافعی فی جلد الکلب ولیس الکلب بنجس العین۔ اور حجت ہے امام شافعی رح پر درباره کتے کی کھال کے اور حال یہ کہ کتا نجس العین نہین ہے۔ ف۔ تو کتے کا قیاس سور پر نہین ہو سکتا۔ الا تری انہ ینتفع بہ حراسۃ واصطیادا۔ بھلا تم نہین دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہے بطریق نگہبانی کے اور شکار کرنے کے۔ ف پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا۔ بخلاف الخنزیر لانہ نجس العین اذ الہاء فی قولہ تعالی فانہ رجس منصرف الیہ لقربہ۔ برخلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہے اسواسطے کہ اللہ تعالی نے فرمایا فانہ رجس۔ تو ضمیر فانہ کی خنزیر کیطرف راجع ہے اور اسواسطے کہ یہی مرجع قریب ہے۔ ف۔ اور لحم کا مرجع دور ہے اور جہانتک کہ قریب مرجع ہو اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہو تو وہی اولی ہے اور یہان مقام احتیاط ہے تو یہی مرجع متعین ہو کر معلوم ہوا کہ خنزیر خود پلید ہے پس اسکا گوشت پوست سبھی پلید ہوا۔ رابیل یعنی ہاتھی تو امام محمد رح کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہے لیکن امام مصنف رح نے اسکو نہین لیا بلکہ عموم کل اہاب مین اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہے کیونکہ اسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہین جیسے کتے کے حق مین معارض نہین ہے۔ شافعی رح نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہے سور نجس العین ہے عینی رح نے کہا کہ شافعی رح کے نزدیک تو ہر وہ چیز جسکا گوشت نہ کھایا جاوے اُسکی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے خالی کلب کی خصوصیت بیفائدہ ہے۔ ابن الہمام نے لکھا کہ عموم کل اہاب مین کتے کی کھال بھی داخل رہی کیونکہ اسکی جھوٹی چیز کا نجس ہونا اسکو مستلزم نہین کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اُسکی نجاست کو مستلزم ہے تو کھال دباغت سے پاک ہونا چاہیے۔ مگر ہمارے یہان بھی اسمین دو روایتین ہین ایک روایت مین کتے کی کھال دباغت سے نہین پاک ہوتی بربنا اسکے کہ وہ نجس العین ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر المذہب ہے اور فتاوی قاضیخان مین اسپر جزم فرمایا ہے کہ کتا ایک کنوین یا پانی کے گڑھے مین گرا تو وہ نجس ہو گیا خواہ اُسکا منہ پانی کو لگا ہو یا نہین۔ اگر کتا بھیگ گیا اور اسنے پھریری لی کہ کسی آدمی کے کپڑے کو قدر درہم سے زائد پہونچا تو کپڑا خراب کیا۔ دوسری روایت یہ کہ نجس العین نہین ہے۔ بدائع مین کہا کہ یہی حسن رح کی روایت ہے۔ مشائخ نے دونون روایتون کی تصحیح مین اختلاف کیا لیکن دلیل عموم حدیث کل اہاب الخ اسی کو مقتضی ہے کہ کتا نجس العین نہین ہے اور اسکے معارض کوئی روایت نہین جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ وثوق تصحیح بروایت ہے کہ وہ نجس العین نہین پس اسکی کھال دباغت سے پاک ہو گئی اور اسکی جا نماز و ڈول بنایا جا سکتا ہے اور اسی طرح

مترجم کہتا ہے کہ درمختار میں کہا کہ امام رح کے نزدیک کتا نجس العین نہیں ہے اور اسی پر فتوی ہے اگرچہ بعض نے روایت نجس العین کی ترجیح دی ہے مگر
فروخت کیا جاوے واجارہ پر دیا جاوے اور اگر وہ تلف کیا گیا تو اسکا تاوان دلایا جاوے اور اسکی کھال کی جانماز وڈول بنایا
جاوے اور اگر کنوین سے جیتا نکلا اور اسکا منہ پانی میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہوگا اور اگر وہ بھیگا ہوا اور اسنے پھریری لی تو اسکی
چھینٹون سے کپڑا ناپاک نہوگا اور نہ اسکے کاٹنے سے بدن جب تک اسکی رال نہ لگے اور جو شخص کتے کو نماز میں لیے ہو اگرچہ بڑا کتا ہو
اسکی نماز فاسد نہیں ولیکن امام حلوائی نے شرط کی کہ اسکا منہ اس حالت میں بند ہو اور کچھ اختلاف نہیں کہ کتے کا گوشت نجس
اور اسکے بال پاک ہیں انتہی - اور میں کہتا ہون کہ معارض موجود ہے اور وہ حدیث نہی عن جلود السباع ان تفترش - یعنی درندون
کے جلود سے منع کیا جو پھاڑتے ہیں - اور یہ حدیث صحیح ہے اور خلاف نہیں کہ کتا انہیں درندون میں سے ہے پس اگر کتے کو طاہر العین
کی توجیہ بھی دلیل قوی ہو تو معارض صحیح موجود ہے اگرچہ تاویل کیجاوے پھر شکار وحراست کا اجارہ اسکی طہارت کو مستلزم نہیں کیونکہ یہ شاید
بوجہ ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہے پس اسکی کھال سے جانماز وڈول بنانا جائز نہوگا اور نہ اسکو لیے ہوے
نماز اور نہ اسکے گرنے سے کنوان طاہر رہے البتہ ضرورت اختلاط تک جواز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بلی کے حق میں جواز ہے مگر
ابن الہمام رح نے باتباع امام مصنف رح روایت طہارت کو الحق تصحیح رکھا اور بحر الرائق ودر مختار وغیرہ میں اسی پر اعتماد کیا ہے فافہم -
وحرمۃ الانتفاع باجزاء الآدمی لکرامتہ - اور آدمی کے اجزاء مانند کھال وگوشت وغیرہ سے انتفاع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی
کرامت واحترام کے ہے - ف - نہ بوجہ نجاست کے اور ابن حزم نے اسپر اجماع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اہاب
دبغ الخ عام ہے مگر خنزیر کی کھال بوجہ نجس العین ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہیں ہے - فخرجا عما رویناہ -
پس یہ دونون کھالیں خارج ہو گئیں اس سے جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی حدیث کل اہاب الخ سے - لہذا معلوم ہو گیا کہ ہر کھال
قابل دباغت کے جب دباغت کر لی جاوے تو وہ پاک ہے سواے خنزیر نجس العین کی کھال کے اور سواے آدمی محترم العین کے کہ اسکی
کھال وغیرہ سے انتفاع نہیں جائز ہے اگرچہ دباغت ہو - ثم ما یمنع النتن والفساد فہو دباغ وان کان تشمیسا او تتریبا لان
المقصود یحصل بہ فلا معنی لاشتراط غیرہ - پھر مانع ہو کہ جو چیز روکتی ہے بدبو ہو جانے وبگڑ جانے کو وہی دباغت ہے اگرچہ دھوپ
میں سکھلانا یا مٹی ملنا ہو کیونکہ مقصود تو اسقدر سے حاصل ہو جاتا ہے تو کچھ معنی نہیں کہ اسکے سواے دوسری چیز کی شرط کیجاوے
ف - جیسے نمک وپھٹکری وغیرہ - وما یطہر جلدہ بالدباغ یطہر بالذکاۃ - اور جو جانور کہ پاک ہو جاتی ہے اسکی کھال دباغت
کرنے سے تو وہ پاک ہو جاتی ہے ذکوۃ سے - ف - یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو واقف ذبح ہے پس مجوسی کا ذبح
کرنا اسکو پاک نہ کریگا اور ذبح کرنا اپنے محل میں ہو یعنی جہاں ذبح کرنا چاہیے اسی جگہ سے ذبح کیا ہو - ع - یہی اکثر کتب میں شرط
ہے - انتہی - ظاہرا یہ قید ذبح اختیاری میں ہے اور جانور مثلا بدک گیا تو اسکے ذبح کا جو طریقہ ہے وہ کافی ہے اس میں محل وغیر محل
یکسان ہے - م - لانہ یعمل عمل الدباغ فی ازالۃ الرطوبات النجسۃ - کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہے اس بارہ میں کہ
نجس رطوبات کو زائل کر دیتا ہے - وکذلک یطہر لحمہ - اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہے - ف -
تمام اجزاء کو پاک کرتا ہے سواے خون کے اور یہی مذہب صحیح ہے البدائع - اور جو کھالیں مانند سنجاب کے دار الحرب یعنی کافرون
کے دیس سے لائی جاتی ہیں اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئیں تو پاک ہیں اور نجس چیز سے دباغت کی گئیں تو نجس ہیں
اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہے - د - میں کہتا ہون کہ امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ
فرمایا - وہو الصحیح وان لم یکن ماکولا - اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے - ف - یعنی غیر ماکول
بھی پاک ہوتا ہے - تنبیہ ہے کہ اگر کھانے کے جانورون میں ہو تو اس ذبح سے کھایا جاوے پس شرط ہے کہ ذبح شرعیہ ہو - م - اور
مفید میں کہا کہ یہی صحیح ہے و فائدہ خلاف یہ کہ اگر قدر درم سے زائد مثلا ذبح کیے ہوے شیر کا گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس کی

نماز جائز ہے اور اگر پانی میں گر پڑے تو پاک ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ نہیں اور یہی ناطفی رح کا مختار ہے۔ نہایہ میں کہا کہ امام مصنف نے جو روایت لی اسمیں ایک طرح کا ضعف ہے اور دلیل اسمیں نجاست کی ہے یعنے گوشت و چربی وغیرہ غیر ماکول کی نجس ہے اور اسی کو ہمارے متقدمین اصحاب ناطفی و خواہرزادہ و قاضیخان نے لیا اور نصوص میں ہے کہ یہی مختار ہے ع۔ یہی صحیح ہے الکافی۔ اور اسی کو شارحین نے اختیار کیا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے اور اسکی نجاست بوجہ میل لحم کے ہے الفتح۔ لیکن اسپر لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک نہ ہو کیونکہ اس سے نجس گوشت ملا ہے۔ اور انہوں نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہے پاک نہیں ہوتا لیکن کھال اسوجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہیں ملنے دیتی ہے نہایہ۔ یہ اسطرح رد کیا گیا کہ یہ بات ایک موہوم ہے اور اگر مانی جاوے تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ جھلی پاک ہے یا نجس ہے پھر جب تم گوشت کو نجس قرار دیکر اس سے یہ جھلی متصل مانتے ہو تو پاک نہیں ہو سکتی ہے تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اسی جھلی سے متصل ہے تو بھی نجس ہوئی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہے تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس ہوا اسی جہت سے امام مصنف نے صحیح کی کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالک کا قول ہے م۔ یہ توجیہ قوی ہے اور تمام رطوبات و غدود و مسامات سے اسی جلد کے ساتھ ہے پس تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانوروں کا کھانا حلال نہیں کیا گیا تو انکا خون سائل نجس رکھا گیا ہے اور لعاب اسی خون سے متولد ہے تو لعاب و جھوٹا نجس ہے بر خلاف گوشت کے کہ وہ عضو دیگر ہے پس اگر جانور خود مرا کہ خون نجس اسکے گوشت سے جدا نہ ہوا تو وہ نجس ہے جیسے وہ جانور جنکا گوشت کھایا جاتا ہے اور جب ذبح کرکے خون بہا دیا تو گوشت رہگیا وہ سب جانوروں کا پاک ہے سوائے اتنی بات کے کہ حکم تعبدی میں اللہ تعالی نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی نہیں پس لازم نہیں کہ وہ نجس ہو واللہ تعالی اعلم م۔ اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نہیں پاک ہوتا اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے اگرچہ مفید میں کہا کہ اسکے پاک ہونے پر فتوی دیا گیا ہے۔ و۔ لیکن اصح و الیق بفتوی یہی ہے کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت کی نجاست کا قاعدہ بنا کر اس سے استخراج نہ کیا جاوے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور نجس ہے اور یہ ضرور نہیں کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی نجس ہو اور یہ بھی لازم نہیں کہ جو گوشت نہ کھایا جاوے وہ نجس ہی ہو اور فتح القدیر میں خلاصہ سے کہا کہ اگر پرند باز ذبح کیا ہو یا چوپایا سانپ ہو تو اسکے گوشت کو ساتھ لیے ہوئے نماز جائز ہے اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جسکا جھوٹا نجس نہو۔ اور اعتراض کیا کہ باز و چیل وغیرہ کے جھوٹے نجس نہونے کا سبب انکے گوشت کی طہارت نہیں بلکہ لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے بخلاف درندوں کے جھوٹے کے اور بلی و چوہے وغیرہ میں بوجہ ضرورت مخالطت کے نجاست ساقط کی گئی ہے۔ مف۔ اور حق یہ کہ جھوٹے و لعاب کی نجاست اس خون نجس سے ہے نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہیں گو جبکہ یہ خون اس گوشت میں متصل رہے یا اس طور کہ خود مر جاوے واللہ تعالی اعلم م۔ اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے کہا کہ درندوں کا گوشت ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے یہی صحیح ہے بخلاف باز وغیرہ کے کہ انکا جھوٹا پاک ہے ع۔ لیکن یہ مشکل ہے اسواسطے کہ باز وغیرہ کا جھوٹا بھی اسوجہ سے پاک نہیں کہ انکا گوشت پاک ہے بلکہ انکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی میں نہیں ملتا ہے۔ من الفتح و علی ہذا جو شخص درندوں کا گوشت ذبح سے پاک نہیں کہتا اسکو لازم کہ باز کے مانند پرندوں کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ فرق مشکل ہے م۔ المسئلہ۔ وشعر المیتۃ وعظمہا طاہر۔ مردار کے بال و اسکی ہڈی پاک ہے۔ ف۔ یعنی سوائے سور کے یہی مذہب ٹھہرا ہے۔ و۔ اور یہی حکم پٹھے و کھر و سم و سینگ و بال و اون و پر و ناخن وجیز الاختیار۔ بلکہ ہر ایسی چیز جسمیں حیات نے حلول نہیں کیا ہے اسمیں ہمارے اصحاب میں خلاف نہیں ہے۔ مف۔ جمیع اجزاء جنمیں خون نہیں اگر سخت ہوں اور عصب یعنی پٹھے ایک روایت میں پاک و ایک میں نجس ہیں۔ مع۔ وقال الشافعی نجس لانہ من اجزاء المیتۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ یہ نجس ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے ہیں۔ ف۔ قاضی ابو الطیب شافعی نے کہا کہ بال و اون و ہڈی و سم

دونوں میں حیات حلول کرتی ہے تو مردار کی یہ چیزیں نجس ہیں یہی مذہب محمد کا ہے ع - **ولنا انہ لا حیاۃ فیہما ولہذا لا یتالم بقطعہا**
فلا یحلہا الموت اذ الموت زوال الحیاۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بال و ہڈی میں حیات نہیں اور اسی واسطے وہ زندگی
میں انکے ٹوٹ جانے سے دردناک نہیں ہوتا تو انہیں موت بھی حلول نہ کریگی اسواسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہے - ف -
یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اُسکے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہے اور موت ایک وجودی چیز ہے بقولہ تعالی خلق الموت والحیوۃ
حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہیں ہوتا - اور مجھے معلوم ہوگیا کہ اختلاف علمائے شافعیہ سے درحقیقت اس بات میں ہے
کہ ان چیزوں میں حیات حلول کرتی ہے یا نہیں تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہے پس یہ چیزیں نجس ہیں اور ہمارے نزدیک نہیں
تو پاک ہیں - اور منقول دلائل میں سے اول قولہ تعالی ومن اصوافہا واوبارہا واشعارہا اثاثا ومتاعا الی حین - یہ اللہ تعالی کا
امتنان عام ہے تو نجس چیز سے نہوگا - دوم حدیث از انجملہ مولاۃ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا - انما حرم اکلہا - خالی اسکا کھانا
حرام ہے کمافی الصحیحین - اور دوسری روایت میں ہے کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہے اور تم کو اجازت دی گئی اُسکی کھال میں -
دارقطنی رح نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ مردار میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فقط اُسکا گوشت حرام کیا ہے
رہی کھال و بال و صوف تو اُسکا مضائقہ نہیں ہے - کہا کہ عبد الجبار بن مسلم راوی ضعیف ہے - اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن حبان نے
ثقات میں لکھا ہے تو حدیث درجۂ حسن سے کم نہوگی - از انجملہ ثوبان رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ رض
کے واسطے ایک قلادہ اوٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن عاج کے خریدے - رواہ ابو داؤد والطبرانی وابن عدی ومحمد بن ہارون
جوہری رح نے کہا کہ عاج ہاتھی دانت اور یہی عصاب میں ہے - ازہری رح نے کہا کہ اس حدیث میں یہ مراد نہیں ہے بلکہ عاج سے ذبل
مراد ہے وہ سلحفاۃ بحری کی پیٹھ ہے عصاب میں لکھا کہ اس سے کنگن وانگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں - امام الحرمین نے لکھا کہ اگر ماکول اللحم
زندہ جانور کے بال یا اون و صوف تراش لے تو اجماع ہے کہ وہ پاک ہے ع - اگر مردار کی ہڈی پانی میں گرے اور اُسپر گوشت
یا چکنائی ہے تو نجس کریگی ورنہ نہیں معراج الدرایہ - ط - مردار کا چمڑہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظم رح کے نزدیک پاک ہیں
محیط السرخسی - بوجہ جانور کا چمڑہ بالاتفاق پاک ہے ط - اگر نماز پڑھے اور اُسکی گردن میں قلادہ جس میں کتے یا بھیڑیے کے دانت ہیں
تو نماز جائز ہے اور قدر درم سے زائد سانپ کی کھال ہو تو نہیں جائز ہے اگرچہ ذبح کیے ہوے کی ہو کیونکہ قابل دباغت نہیں ہے اور اگر زندہ
سانپ ہو تو جائز ہے - سانپ کی کینچلی میں دو روایتیں اور حلوانی رح نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہے ع - یہی اصح ہے - ت - زندہ
مرغی کا انڈا اُس سے نکل کر پانی میں گرا تو کہا گیا کہ اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی کو فاسد نہ کریگا جب تک معلوم نہو کہ اسپر نجاست
ہے کیونکہ فرج کی رطوبت کچھ نجس نہیں ہے لہذا فقہاء نے کہا کہ پیشاب کی راہ پاک ہے حتی کہ منی مل کر جھاڑنے سے پاک ہو جاتی ہے - ذخیرہ
میں لکھا ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں - خون شہید جب تک اُسکے بدن پر ہے پاک ہے اُسکے ساتھ اسپر نماز پڑھیں اور جب
جدا ہوا تو نجس ہے میت کے منہ سے جو پانی بہے کہا گیا کہ نجس ہے اور سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظم و محمد کے نزدیک پاک ہے
اور اسی پر فتوی ہے - نافہ مشک اصح یہ کہ ہر حال میں پاک ہے اور اگر ذبح کیے ہوے سے نافہ نکلا تو بلا خلاف ہر حال میں پاک ہے
مرارہ ہر جانور کا مانند اُسکے پیشاب کے ہے ع - شاید مرارہ سے مراد مثانہ ہو واللہ اعلم - المسئلۃ - **وشعر الانسان وعظمہ طاہر** -
اور انسان کے بال و اُسکی ہڈی پاک ہے - یہی صحیح ہے ع - **وقال الشافعی نجس لانہ لا ینتفع بہ ولا یجوز بیعہ** - اور امام شافعی رح
نے کہا کہ آدمی کے بال و ہڈی نجس ہے کیونکہ اُس سے انتفاع نہیں لیا جاتا اور اسکی بیع نہیں جائز ہے - ف - مزنی رح نے شافعی رح
سے روایت کی کہ انہوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور حلیہ میں ہے کہ اصح دو قول میں سے یہ کہ آدمی موت سے
نجس نہیں ہوتا تو اسکے بال پاک ہیں - **ولنا ان حرمۃ الانتفاع والبیع لکرامتہ فلا یدل علی نجاستہ** - اور ہماری دلیل یہ ہے
کہ انتفاع و بیع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت کے ہے تو یہ دلیل اسکی نجاست پر نہوگی - ف - اور یہ اُسوقت ہے کہ آدمی کے

بال مونڈے یا کاٹے ہوں اور اگر اکھاڑے ہوں تو نجس ہونگے السراج۔ آدمی کی کھال اگر پانی میں پڑ جاوے یعنی قلیل میں یا اُسکا
پوست پس اگر قلیل ہو یعنی بقدر ناخن کے جیسے پیروں کے شگاف سے گر پڑتا ہے یا مانند اسکے تو پانی کو خراب نہ کریگا اور اگر کثیر ہو بقدر
ناخن کے تو پانی خراب ہے۔ اور اگر ناخن گرے تو پانی خراب نہیں کرتا خلاصہ۔ آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پرایا ہو مذہب میں پاک
ہے اور یا اسکے کان میں اختلاف ہے۔ جامع میں ہے کہ نجس ہے اور خانیہ میں ہے کہ نہیں۔ اگر زندہ سے کچھ جدا ہوا اگرچہ قدر درم سے زائد ہو
تو اُسکے ساتھ نماز اسی کی درست ہے جسکا وہ جزو ہے اور پانی میں اگر ناخن کی قدر پڑا تو وہ خراب ہوا۔ ط۔ زباد جو ایک قسم کی بلی کا پسینا
خوشبودار اُسکے دم کے پاس جمع ہو جاتا ہے پاک ہے اور عنبر بھی پاک ہے۔ ط۔ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاوے اُنکا پیشاب
نجاست خفیفہ نجس ہے۔ ت۔ حرام چیز سے دوا کرنا ظاہر المذہب میں منع ہے کما فی رضاع البحر اور ایک قول میں اجازت ہے جبکہ
اسمیں شفا معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو خوف ہلاک میں شراب پینا روا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ت و۔
کوزہ جو بیت کے کونہ میں اسواسطے پڑا رہتا ہے کہ اُس سے شک میں سے پانی نکالیں تو اُس سے پینا اور وضو کرنا جائز ہے جب تک
یہ معلوم نہو کہ اسمیں نجاست لگی ہے۔ اگر بلی کے خوف سے چوہا بھاگا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرا تو شرح الطحاوی میں ہے کہ وہ نجس
ہو گیا کیونکہ اکثر یہی ہے کہ وہ بلی کے خوف سے پیشاب کر دیتا ہے المحیط۔ اور یہی مختار ہے الخلاصہ۔ لیکن نہر الفائق میں مجتبیٰ سے منقول
ہے کہ فتویٰ اسکے خلاف ہے یعنی نجس نہوگا کیونکہ اُسکے پیشاب کر دینے میں شک ہے۔ د۔ کنوئیں کے حوض پر ایک درندہ گذرا اور
آدمی کا غالب گمان ہوا کہ اُسنے اسمیں سے پیا ہے تو نجس ہوا ورنہ نہیں البحر۔ اگر صحرا میں تھوڑا پانی پایا تو اُس سے لینا و وضو کرنا
جائز ہے اور اگر اُسکا ہاتھ نجس ہو اور اُسکے پاس ایسی چیز نہیں جس سے بھر لیوے تو رومال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اُس سے
ہاتھ پر پانی بہا تو ہاتھ پاک ہو گیا التاتارخانیہ۔ اگر اعضا کو رومال سے پونچھا کہ وہ کثیر ہو گیا یا اُسکے اعضا سے پانی بقدر اکثر اسکے
کپڑوں پر ٹپکا تو اُس سے نماز جائز ہے کیونکہ آب مستعمل امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور یہی مختار ہے اور شیخین کے نزدیک اگرچہ نجس ہے
لیکن ضرورت کی وجہ سے اُسکا اعتبار بیان ساقط ہے البدائع۔ آب مستعمل کا پینا مکروہ ہے الخلاصہ۔ اگر آب قلیل بوجہ نجاست گرنے کے
نجس ہو گیا پس اگر اُسکے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہوگئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام میں نہ لایا جاوے ورنہ جانوروں کو پلا
اور اُس سے مٹی گارا کرنا جائز ہے ولیکن اُس مٹی سے مسجد کو نہ لیپے التاتارخانیہ۔ آب جاری میں پیشاب کرنا مکروہ ہے الخلاصہ۔
ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے یہی مختار ہے التاتارخانیہ۔ ایک حوض میں شیرہ انگور بھرا ہے اسمیں پیشاب پڑ گیا اگر وہ دہ در دہ
ہو تو وہ خراب نہوگا اور اگر اس سے کم ہو تو خراب ہوگا جیسے پانی کا حکم ہے الخلاصہ۔

فصل في البئر۔ فصل کنوئیں کے بیان میں۔ چونکہ یہ بھی پانیوں کے اندر داخل ہے لہذا انہیں پانیوں میں ذکر کیا اور چونکہ کنوؤں
کے احکام بہت ایسے ہیں جو سابق سے بدلے ہوئے ہیں تو انکی علیحدہ فصل کر دی پس فرمایا۔ **المسئلۃ۔ واذا وقعت في البئر
نجاسۃ نزحت**۔ اور جب پڑ جاوے کنوئیں میں کوئی نجاست یعنی سوائے حیوان کے تو کنواں نزح کیا جاوے۔ ف
در اصل وہ نجاست جو مانند قطرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہے اگرچہ پوست کی زم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزح کیجاویگی
لیکن اُسکا نزح کرنا اسی طرح کہ کنواں اُلیچا جاوے لہذا فرمایا۔ **وکان نزح ما فیہا من الماء طہارۃ لہا**۔ اور ہوگا اُلیچ دینا تمام
اُس پانی کا جو کنوئیں میں ہے طہارت واسطے کنوئیں کے۔ ف۔ یعنی نجاست اگرچہ قلیل ہو پڑ جانے پر جو کچھ پانی کنوئیں میں ہے
اُلیچ دینا اُسکی طہارت ہے۔ **باجماع السلف**۔ بدلیل اجماع سلف کے۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم یعنی
سلف نے کنوئیں کی طہارت ہونے میں اسی پر اجماع کیا ہے کہ سب پانی نکالا جاوے۔ **ومسائل البئر مبنیۃ علی اتباع الآثار
دون القیاس**۔ اور کنوئیں کے مسائل اتباع آثار پر مبنی ہیں نہ قیاس پر۔ ف۔ پس قیاس پر کوئی مقدار نہیں نکالی جائیگی
واضح ہو کہ بئر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی مقدار نہو یعنی وسعت طول و عرض یا دور میں دہ در دہ نہو اور معتمد قول پر عمق کا اعتبار نہیں

ر۔ پھر اس مسئلہ کی تفریع میں ہے۔ فان وقعت فیہا بعرۃ او بعرتان من بعر الابل او الغنم لم تفسد الماء استحسانا۔ پھر اگر کنوین
مین ایک مینگنی یا دو مینگنیاں اونٹ کی یا بکری کی گر پڑین تو بدلیل استحسان پانی خراب نہوگا۔ ف۔ ایک یا دو مینگنیون کی قید
اتفاقی ہے بلکہ قلیل مقصود ہے کمافی الفیض وغیرہ۔ و۔ لیکن ایک دو تک کسی نے خلاف نہین کیا۔ پھر عدم فساد کا قول استحسانی ہے
والقیاس ان تفسدہ لوقوع النجاسۃ فی الماء القلیل۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو سے بھی پانی گندہ ہو جاوے
کیونکہ آب قلیل مین نجاست پڑگئی۔ وجہ الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لہا رؤس حاجزۃ والمواشی تبعر حولہا
فتلقیہا الریح فیہا فجعل القلیل عفوا للضرورۃ ولا ضرورۃ فی الکثیر۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلون کے کنوون کے سرون
پر کوئی چیز روکنے والی نہین ہوتی ہے اور مواشی انکے گرد مینگنیاں کرتی ہین یعنی جو پانی پلانے و دوپہر کو آرام دلانے کو وہان لائی
جاتی ہین پس ان مینگنیون کو ہوا کنوین مین ڈالتی ہے تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو معفو کیا گیا اور کثیر مین کوئی ضرورت نہین ہے
ف۔ پھر دو تک تو سب کے نزدیک قلیل ہین اور کہا گیا کہ تین ہون تو کثیر ہین اور کہا گیا کہ پانی پر جو تہائی تک چھائی ہون اور
کہا گیا کہ تہائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر مینگنی نہ نکلے۔ امام مصنف نے کہا۔ وھو
ما یستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفۃ۔ اور کثیر وہ ہے کہ جسکو اسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول مین جو ابو حنیفہ رح
سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رح ایسے مسائل مین جنمین تقدیر مقدار چاہیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہین جسکے حق مین
پیش آوے پس اگر وہ دیکھکر کثیر جانے تو کثیر ہے۔ ابن الہمام نے آب کثیر کی بحث مین کہا کہ یہ ایسے امور مین سے نہین جنمین عامی کو
مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود کثیر جانے تو کثیر ہے اسمین کوئی تقدیر لازمی نہین ہے۔ وعلیہ الاعتماد۔ اور اسی قول پر اعتماد ہے۔
ف۔ بدائع و قاضیخان مین بھی کہا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول مینگنی سے خالی نہو اور شرح مبسوط شمس الائمہ
سرخسی مین ہے کہ یہی صحیح ہے۔ پھر امام سرخسی رح نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ مین لید اور ٹوٹی مینگنی سے پانی خراب ہوگا مگر امام ابو یوسف
سے روایت ہے کہ قلیل معفو ہے اور یہی اوجہ ہے انتہی اور امام خواہرزادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت وبلوی کی وجہ سے پوری و ٹوٹی برابر
ہے۔ ف۔ لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا فرق بین الرطب والیابس۔ اور فرق نہین درمیان تر و خشک کے۔ ف۔
یعنی اصح قول یہ اگرچہ اختلاف ہے۔ والصحیح والمنکسر۔ اور نہ ثابت و ٹوٹی مین۔ والروث والخثی والبعر۔ اور نہ لید و گوبر
اور مینگنی مین۔ ف۔ پس یہ سب یکسان ہین جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب نہوگا۔ لان الضرورۃ تشمل الکل۔ کیونکہ ضرورت
تو سب کو شامل ہے۔ ف۔ جیسے ان کنوون کے گرد بکریان لانے کی ضرورت ہے ویسے ہی اونٹ و گھوڑے و گائین بھینسین بھی
ضرورت سے لائی جاتی ہین اور انکا گوبر و لید بھی گرتا ہے۔ پھر کچھ جنگلون کے کنوون کی خصوصیت نہین بلکہ جواز کا مدار ضرورت
پر ہو گیا اور کچھ عام بلوے کی بھی قید نہین بلکہ ضرورت کی علت ہے لہذا ہندیہ مین نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہین جنگلون کے کنوون
اور شہرون یعنی آبادیون کے کنوون کے درمیان۔ التبیین۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہرون مین بھی واقع ہوتی ہے
جیسے حمامات مین اور رباطات مین۔ محیط السرخسی۔ وفی شاۃ تبعر فی المحلب بعرۃ او بعرتین۔ اور ایسی صورت مین کہ بکری
نے مینگنی کر دی محلب مین یعنی دوہنی کے برتن مین۔ ع۔ یا وقت دوہنے کے۔ م۔ ایک یا دو مینگنیان۔ قالوا ترمی البعرۃ
ویشرب اللبن لمکان الضرورۃ۔ مشائخ نے کہا کہ مینگنی پھینک دیجاوے اور دودھ پیا جاوے بوجہ ضرورت کے
ف۔ حاصل یہ کہ بکریون کی عادت ہوتی ہے کہ وقت دوہنے کے مینگنی کرتی ہین تو اگر برتن جسمین دوہا جاتا ہے بکری نے مینگنی
کر دی تو مشائخ نے کہا کہ دودھ مین سے مینگنی نکال کے پھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے۔ م۔ لیکن مبسوط شیخ الاسلام مین
ہے کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال پھینکی جاوے یعنی بغیر پھوٹے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو۔ ع۔ عنایہ۔ و۔ مین کہتا ہون کہ محلب
کی یہی معنی لیے جاوین کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو مینگنی پڑ گئین۔ م۔ اور سوائے اسوقت کے معفو نہین ہے۔ انتہی۔

یعنی القلیل فی الاناء علی ما قیل لعدم الضرورۃ۔ اور معفو نہیں کیجائیگی مقدار قلیل برتن کی صورت میں بنابر اسکے کہ یہ بلا
بوجہ عدم ضرورت کے۔ ف۔ یعنی برتن کو ڈھنک دینا ممکن ہے تو برتن میں اگر اسقدر بیٹ گر جاوے جسکو نظر کرنے والا قلیل
کہے تو پانی نجس ہوگا اور معفو ہوگی۔ وعن ابی حنیفۃ انہ کالبعر فی حق البعرۃ والبعرتین۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے
کہ برتن بھی ایک دو مینگنی کے حق میں مانند کنوین کے ہے۔ ف۔ ظاہر یہ کہ دودھ کی صورت میں اور اس روایت پر برتن کی
صورت میں صرف مینگنی پر مدار ہے تو لید وگوبر کو شامل نہیں اور قلیل بھی ایک دو تک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اس
مقدار میں قلیل خیال کرے۔ مع۔ دو کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس سے زیادہ میں بھی یہی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے۔ و
اور یہی ظاہر کلام امام مصنف رح ہے واللہ اعلم۔ م۔ اگر دودھ میں مینگنی گرے اور اُسی وقت نکالے مگر رنگ آگیا یا دیر میں نکالے
تو نہیں جائز ہے الفتح۔ اور برتن میں قلیل معفو ہونے پر دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ گھی میں جو ہا گر گیا تو اگر جما ہوا ہو تو چوہا اور اُسکے
گرد کا گھی نکال پھینکو اور اگر پتلا ہو تو اُسکے پاس نہ جاؤ۔ ت۔ فان وقع فیہا خرء الحمام او العصفور لا یفسدہ۔ پھر اگر
کنوین میں کبوتروں یا گوریّوں کی بیٹ گرے تو کنوین کو خراب نہیں کریگی۔ خلافا للشافعی۔ اسمیں شافعی رح نے ہم سے
خلاف کیا ہے یعنی نجس کہا ہے۔ لہ انہ استحال الی نتن وفساد فاشبہ خرء الدجاجۃ۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیٹ مستحیل
بد بو و فساد ہو گئی ہے تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحالہ ہونا یعنی دوسری حالت
پر ہو جانا دو طرح کا ہوتا ہے ایک یہ کہ دودھ کی شکل میں ہو کر تھنوں سے نکلے اور دوم یہ کہ بیٹ کی طرح بد بو و فساد کی طرف بدلے تو یہ
مانند مرغی کے بیٹ کے نجس ہوگی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نجس ہے۔ ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد
مع ورود الامر بتطہیرہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجدوں میں کبوتروں کے رکھنے پر اجماع کیا
باوجودیکہ مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہے۔ ف۔ اجماع سے مراد اجماع عملی ہے۔ اقتناء کوئی چیز ذخیرہ کرنا و پالنا۔ تو یہاں
مراد یہ کہ کبوتروں کو مسجد میں رہنے دیتے تھے چنانچہ مسجد الحرام میں کبوتروں کا اجماع ہوا اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم میں سے
کسی نے انکار نہیں کیا حالانکہ کبوتروں سے جو بیٹ ہوتی ہے اُسکو سب جانتے تھے اور مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم حدیث عائشہؓ
میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھروں میں مسجدیں بنانے و اُنکے پاکیزہ و ستھرا رکھنے کا حکم دیا ہے۔ رواہ ابن حبان
وابو داؤد اور اسی کے مانند سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد میں ہے۔ اور گرگٹ کی بیٹ بدرجہ اولیٰ پاک ہے۔ مع۔ والاستحالۃ
لا الی نتن رائحۃ۔ اور استحالہ اس بیٹ کا بد بو کی طرف نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فاحش بدتر بد بو نہیں ہے۔ الہدایہ۔ تو مرغی کی
بیٹ کے مانند نہیں ہوئی۔ فاشبہ الحماۃ۔ تو مشابہ پانی کی تہ کی سیاہ مٹی کے ہے۔ ف۔ یعنی فی الجملہ بد بو ایسی ہے جیسے امام شافعی رح
کے نزدیک منی کے استحالہ میں بد بو ہوتی ہے حالانکہ امام شافعی اُسکو پاک کہتے ہیں تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و گرگٹ میں ہے۔ نہایہ
اور یہی حکم اصح قول میں شکاری پرندوں کی بیٹ کا بھی ہے کیونکہ اُنسے بچانا مشکل بلکہ متعذر ہے۔ اور چوہے کے پیشاب سے
کنوان الیجنا کچھ لازم نہیں یہی اصح ہے کمافی الفیض۔ و مترجم کہتا ہے کہ چوہے کا پیشاب نجس ہے۔ م۔ سوئی کے ناکہ برابر چھوٹی چھوٹی چھینٹیں
پیشاب کی یا نجس غبار کنوین میں گرنے سے اُسکا پانی اُلیچنا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں معفو ہیں۔ ت و۔ چمگادڑ کا پیشاب و اُسکی
بیٹ پانی و کپڑے کو خراب نہیں کرتی ہے قاضیخان۔ پھر جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اور اُنکے پیشاب میں نجاست
خفیفہ یا پاک ہونے میں اختلاف ہے اُسکا ذکر کیا بقولہ۔ فان بالت فیہا شاۃ نزح الماء کلہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
پھر اگر کنوین میں بکری نے پیشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے۔ ف۔ تب پاک ہوگا
تو کنوین کے حق میں نجاست خفیفہ سے بھی کل نکالنا لازم ہے۔ وقال محمد رح لا ینزح الا اذا غلب علی الماء فیخرج من
ان یکون طہورا۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ کچھ پانی نکلنا نہیں واجب ہے لیکن جب یہ پیشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی

کر دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہونے سے خارج کردیگا۔ ف۔ اگرچہ خود پاک رہے تو پاک کرنے والا ہونے کے واسطے کل پانی
نکالا جاوے۔ پھر یہ اختلاف ایک اصل اختلافی پر مبنی ہے چنانچہ فرمایا۔ واصلہ ان بول مایوکل لحمہ طاہر عند محمد ونجس عندہما
اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اسکا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور ان دونوں اماموں
کے نزدیک نجس ہے۔ ف۔ پس شیخین رح کے نزدیک اس سے کنواں نجس ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک نجس نہوگا ولیکن چونکہ
پیشاب آب محقق نہیں ہے تو جب وہ پانی پر غالب ہوگا تو پانی طہارت کرنے والا نہیں رہیگا اور جب مساوی ہو تو احوط یہ کہ طہور
نہو۔ م۔ لہ ان النبی علیہ السلام امر العرنیین بشرب ابوال الابل والبانہا۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے عرنیون کو اونٹ کے پیشاب و دودھ پینے کا حکم کیا۔ ف۔ جبکہ یہ لوگ مدینہ آکر مسلمان ہوے اور ناموافقت
آب وہوا سے بیمار پڑ گئے تھے۔ عرینہ بضم وفتح ایک قبیلہ ہے اور اسکی طرف نسبت تخفیفا عرنی کہتے ہین اور جمع عرنیین ہے۔ اور
حدیث مین طول قصہ ہے۔ اس حدیث کو صحیحین وباقی چارون سنن یعنی ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب ودودھ مین برابری کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہین فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہوتا تو اُسکے پینے کا حکم نہ فرماتے۔ اگر اعتراض ہو کہ شاید شفاء
وضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام نجس مین شفاء نہین ہے چنانچہ طحاوی رح نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کے حق مین فرمایا کہ وہ داء ہے نہ شفاء۔ اور ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ نہین ہے اللہ تعالی کہ نجس مین
یا جو چیز حرام کی اسمین شفاء رکھے رواہ الطحاوی۔ مع۔ ابو داؤد کی حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ مین ہے۔ ولا تتداووا بحرام
اور تم کسی حرام سے دوا مت کرو۔ اصل تو صحیحین مین ہے۔ اور شراب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا لیس بدواء ولکنہ داء
یعنی وہ دوا نہین بلکہ بیماری ہے۔ رواہ مسلم وابو داؤد والترمذی۔ ابو ہریرہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا
ہر دواے خبیث سے جیسے زہر واسکے مانند چیزون سے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اور خبیث نجس کو بھی شامل ہے۔ م۔ ولہما قولہ
علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ حدیث ہے کہ پاکیزگی رکھو پیشاب سے
کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی سے ہے۔ ف۔ یہ دارقطنی کی روایت ابو ہریرہ رض گو ضعیف ہے اور انس رض کی حدیث سے بجائے استنزہوا
کے تنزہوا۔ آیا یعنی تنزہ رکھو۔ لیکن محفوظ مرسل گو ضعیف ہے اور اجود اسناد وہ ہے جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر عذاب القبر من البول
یعنی اکثر قبر کا عذاب پیشاب سے ہے۔ اور طبرانی وبیہقی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا۔ وجہ استدلال اس حدیث سے
یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزاہ کا حکم کیا پیشاب سے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کسی پیشاب کے۔ ف۔
یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہین فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزاہ واجب آیا۔ علاوہ ازین البول
بالف لام سب قسم کے پیشاب کو عام ہے۔ واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح مین فرمایا کہ تنزہوا عن الاقذار۔ تو محاورہ لغت ہے
ولیکن استنزہوا تو اسین لغت مین نہین پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استفعال مشارک تفعل ہوگا۔ عینی رح نے جواب دیا
کہ روایت حدیث مین تنزہوا۔ ہے جیساکہ ہم نے بیان کیا۔ مع۔ ولانہ یستحیل الی نتن وفساد فصار کبول مالا یوکل لحمہ۔
اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب مستحیل بجانب بدبو وفساد ہو جاتا ہے تو مانند ایسے جانور کے پیشاب
کے ہوگیا جسکا گوشت نہین کھایا جاتا۔ ف۔ پس نجس ٹھہرا۔ وتاویل ما روی انہ عرف شفاءہم وحیا۔ اور تاویل اس
حدیث کی جو امام محمد رح نے روایت کی یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیون کی شفاء بذریعہ وحی کے معلوم کی۔ ف۔
کہ اونٹ کے پیشاب ودودھ سے ہے لہذا حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہیں ہوسکتی تو اب دوا بھی اس سے نہین ہوسکتی ہے
مترجم کہتا ہے کہ اسکا جواب عینی رح نے اوپر لکھا کہ حرام مین اللہ تعالی نے شفاء نہین رکھی تو نجس پینے کا حکم نہین ہوسکتا

واضح ہو کہ تاویل بسبب ضرورت ہے اور معارضہ بسبب قوت تو کچھ شک نہیں کہ حدیث عرنیین بہت صحیح و نہایت مرتبہ پر قوی ہے
کیونکہ صحاح ستہ سب اسپر مجتمع ہیں اور یہی سب سے اعلی درجہ صحت کا ہے اور اس سے وجہ استدلال کی قوت بھی مذکور ہو چکی - اب
حدیث استنزاہ البول میں اول تو ضعف ہے اور نہیں تو نہایت ادنی درجہ کی صحت ہے پھر وجہ استدلال اسکے عموم سے ہے وہ بھی
ضعیف حالانکہ احتمال ہے کہ خاص مراد ہو تو حدیث عرنیین اسکے مخصص ہونا موافق اصول ہے علاوہ برین حدیث میں ہے کہ دو قبر دن
کی طرف گذرے اور فرمایا کہ دونوں پر عذاب ہوتا ہے مگر کسی کبیرہ گناہ سے نہیں ہوتا پھر انمیں سے ایک کو بیان کیا کہ کان لا یستنزہ
من البول یعنی پیشاب سے استنزاہ نہیں کرتا تھا - اور بعض روایات میں لا یستتر ہے یعنی پردہ نہیں کرتا تھا - تو یہ دلیل ہے کہ پیشاب
سے اسی قسم کا استنزاہ آدمی میں مقصود ہے کیونکہ حدیث مفسر حدیث اول ہے جیسا کہ اصول میں ٹھہرا - اور رہی دوسری دلیل استحالہ
بتن و فساد کی تو یہ اسی وقت کہ بدبو و فساد فاحش درجہ پر ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا علاوہ برین جب نص موجود ہے تو یہ قیاس
جاری نہیں ہو سکتا ہے - ہاں ایک امر البتہ وہ یہ ہے کہ یہ گروہ عرنیین ازلی بدبخت گروہ تھا کہ جب اچھا ہو گیا تو مرتد ہو کر بھاگا
اور چرواہوں کی آنکھیں پھوڑ کر انکو قتل کیا چنانچہ اصل روایت میں مصرح ہے تو ایسے نجس لوگوں کے واسطے بھی شاید نجس بوجہ الٰہی
روا کیا ہو اور یہ امر اگرچہ ظاہر انوار شرع کے بحث میں نہیں آ سکتا لیکن بروجہ تاویل چنانچہ کتاب میں ہے - پھر مترجم کو معلوم ہوا کہ کافی
میں اسی طرح عرنی کا فری روا نجس سے ہونے کی دلیل کی ہے فالحمد للہ علی الوفاق - علاوہ برین یہ مقام احتیاط کا مقام ہے تو ایسے
جانور کے پیشاب میں یہی ہو گا کہ وہ خفیف نجس ہے - یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے اس مسئلہ میں قول امام محمد رح کو متن میں
داخل کیا اسی وجہ سے کہ ظاہری دلیل میں قوت ہے اگرچہ مذہب وہ ہو وہی کہ جو شیخین رح کا قول ہے - یہاں یہ بھی ظاہر ہوا کہ
یہ جو در المختار میں فیض سے نقل کیا کہ چوہے کا پیشاب کنوئیں میں گرے تو اصح یہ کہ کچھ پانی نہ نکالا جاوے - یہ دلیل کی راہ سے
ضعیف ہے کیونکہ اول تو عموم پیشاب میں وہ بھی داخل ہے اس سے بھی استنزاہ واجب ہے دوم وہ ایسا جانور کہ کھایا نہیں
جاتا ہے بخلاف بکری کے - سوم یہ کہ بدبو و فساد اسمیں بڑھا ہوا ہے - چہارم چوہے کے پیشاب نجس ہونے میں خلاف نہیں چنانچہ
بلی کے سامنے سے بھاگنے میں اگر پانی کے پیالہ پر گذرے تو بحکم غالب آسکے پیشاب کے احتمال سے نجس ہو جانے کا حکم شرح
طحاوی سے مذکور ہوا پس اصح یہ کہ اس حکم پر اعتماد نہ کیا جاوے - واللہ تعالیٰ اعلم - اب رہا بیان اسکا کہ بھلا دوا کے
طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب رہا ہے تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ - ثم عند ابی حنیفۃ لا یحل شربہ للتداوی - پھر امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک اکول اللحم جانور کا پیشاب واسطے دوا کرنے کے بھی پینا حلال نہیں ہے - لانہ لا یتیقن بالشفاء فیہ
کیونکہ اسکو اس پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل ہوتا نہیں ہو سکتا - ف - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تو وحی سے
معلوم ہوا تھا بنا بر تاویل مذکور کے اور اب کسی کو یہ ذریعہ نہیں ہے - فلا یعرض عن الحرمۃ - پس وہ حرمت سے اعراض
نہ کرے - ف - یعنی اس جزم سے کہ اسکا پینا حرام ہے تو نہ موڑے کیونکہ مرجع تو اطباء کا قول ہے اور انکا قول قطعی حجت
نہیں ہے تو اعراض روا نہوا - یہاں سے معلوم ہوا کہ در المختار میں جو نقل کیا کہ فتوی اسپر ہے کہ جب حرام چیز میں شفاء معلوم ہو
اور دوسری دوا معلوم نہو تو جائز ہے یہ فتوی خلاف قول امام اعظم ہے - وعند ابی یوسف یحل للتداوی للقصۃ - اور امام
ابو یوسف کے نزدیک دوا کے واسطے پینا حلال ہے بدلیل قصہ عرنیین کے - ف - جواب یہ کہ عرنیین کی شفاء تو وحی سے
معلوم تھی اب اسکا علم نہیں ہو سکتا مگر اتنا کہ کہا جاوے کہ غالب رائے طبیب اسکے قائم مقام ہے - وعند محمد یحل للتداوی
وغیرہ لطہارتہ عندہ - اور امام محمد رح کے نزدیک اسکا پینا بغرض دوا کرنے اور بدون اسکے بھی حلال ہے بوجہ اسکے کہ
وہ امام محمد رح کے نزدیک پاک ہے - ف - میں کہتا ہوں کہ آب مستعمل بھی پاک ہے مگر پینا مکروہ ہے - اور مادہ خر کا دودھ
بالاتفاق پاک ہے مگر پینا حلال نہیں ہے - منقول میں ہے کہ خرادہ کا دودھ اور بعد ذبح کے اسکا گوشت و چربی و ہڈی بالاتفاق

پاک ہو گر وہ کھائی نہ جاوے ۔ع ۔ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو انکا پیشاب قطعاً چاروں اماموں و دیگر جمہور علماء
کے نزدیک نجس ہے ۔ اور آدمی کا پیشاب تو ابن المنذر رح نے اُسکی نجاست پر اجماع نقل کیا ۔ اور داؤد ظاہری کے نزدیک صغیر بچہ کا
پیشاب پاک ہے ۔ ہ ۔ تی ہمارے کے نزدیک صغیر و کبیر برابر ہیں ۔ع ۔ صغیر بچہ لڑکا ہو جب تک صرف دودھ پیتا ہو تو اُسکا پیشاب باخراج
ظاہر حدیث چنداں نجس نہیں ہے اور لڑکی ہو تو نجس ہے مگر ہمارے ظاہر مذہب میں چھوٹا و بڑا برابر ہیں ۔م ۔ عینی رح نے کہا کہ جب
خرما وغیرہ کے دودھ سے بالاتفاق دوا کرنا روا ہوا باوجودیکہ بالاتفاق پاک ہے تو شراب سے بدرجۂ اولیٰ روا نہیں کیونکہ مسلمانوں
کا اجماع ہے کہ وہ نجس ہے سوائے اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اُسکی طہارت نقل کی ۔ نووی رح نے
کہا کہ آیت سے ظاہری دلالت اُسکی نجاست پر نہیں نکلتی ہے ۔ غزالی رح نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اسکے غلیظ نجس ہونے کا
حکم دیا جاوے اُس پانی وغیرہ پر قیاس کر کے جسمیں کتے نے مُنہ سے لعاب ڈالا ۔ میں کہتا ہوں کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع
منعقد ہوا ہے اور داؤد ظاہری کی مخالفت اسمیں مضر نہیں ہے اور ربیعہ رح سے اُسکی روایت صحیح نہیں ہے ۔ع ۔ اب رہا بیان کنوئیں
میں جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور و بغیر خون والے کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا پھر نجس کرنے والا وہ
جانور ہے جسمیں خون ہے یعنی آبی نہیں کہ پانی میں رہتا اور وہیں انڈے بچہ دیتا ہو تو جب خون کا جانور اسمیں مرا تو وہ حال ہیں
یا تو پھولنے و پھٹنے سے پہلے نکالا ہے یا بعد پھولنے یا پھٹنے کے نکالا ہے یا باہر مرا اور اسمیں ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے احکام
ہیں چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ ۔ المسئلۃ ۔ **وان ماتت فیہا فارۃ** ۔ اور اگر کنوئیں میں چوہا مرا ۔ ف ۔ یا باہر مرا
اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اسکے باہر مرا اور زخمی خون لتھڑا اسمیں ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلۂ نجاست کے ہے کہ کل پانی اُنچا جاوے اگرچہ
خالی چوہے کی دم ہو بشرطیکہ موم لگے ۔ اور مسئلہ مذکورہ کا حکم ایسی صورت میں کہ چوہا کنوئیں میں مرا ۔ **او عصفورۃ** ۔ یا گنجشک یعنی گوریا
او سودانیہ ۔ یا اسمیں تیجنگا مرا ۔ **او صعوۃ** ۔ یا اسمیں ممولا مرا ۔ **او سام ابرص** ۔ یا بڑی چھپکلی مری ۔ ف ۔ ظاہرا یہ گرگٹ ہے
نزح منہا عشرون دلوا ۔ تو واجب ہے کہ کنوئیں سے دو دہائی (۲۰) بیس ڈول نکالے جاویں ۔ ف ۔ یعنی جب بڑا ڈول ہو
الی ثلثین ۔ تین دہائی (۳۰) تیس ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو ۔ **بحسب کبر الدلو و صغرہا** ۔ یہ اختلاف موافق ڈول کی بڑائی و
چھوٹائی کے ہے ۔ ف ۔ یعنی بڑے ڈول ۲۰ ۔ اور چھوٹے ۳۰ ۔ ہیں ۔ و علی ہذا یہ دونوں واجب ہیں ولیکن آئندہ امام مصنف رح
نے تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں ۔ بالجملہ چوہے و اُسکے ساتھ والے مذکور جانوروں کے کنوئیں میں مرجانے
پر (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاویں ۔ **یعنی بعد اخراج الفارۃ** ۔ یعنی چوہا وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعداد ڈول
کی نکال جاوے ۔ ف ۔ اور چوہا نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہیں ہے التبیین یہ اسوقت کہ چوہا ابھی تک پھولا
پھٹا نہو المحیط ۔ اور کچھ فرق نہیں کہ چوہا کنوئیں میں مرے یا باہر مر کر اسمیں ڈالا جاوے اور یہی باقیوں کا حکم ہے ۔ البحر ۔ یہ مقید ہے کہ چوہے
کے منہ سے خون نہ نکلا اور نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ آویگا ۔م ۔ اور اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوئیں میں ڈالی گئی تو سب پانی
نکالا جاوے ۔ اور اگر کاٹ کی جگہ موم لگا ہو تو فقط اُسی قدر واجب ہے جو مسلم چوہے میں واجب ہے الجوہرہ ۔ اور اگر اسمیں بڑی چھپکلی
گر کر مری تو بھی ایک روایت میں (۲۰) سے (۳۰) تک ہے اور سام ابرص میں (۲۰) ظاہر الروایۃ ہے قاضیخان ۔ مراد ڈول جسمیں دس
رطل آوے ذکرہ الامام اسبیجابی رح اور کہا گیا کہ ایک صاع سے زیادہ ہو ۔ اور اگر بڑے ڈول سے ایک بار بقدر (۲۰) کے نکال دیا
تو جائز ہے ۔مع ۔ پھر جب یہاں قیاس کو دخل نہیں تو یہ حکم کس دلیل سے ہے امام مصنف رح نے کہا ۔ **لحدیث انس انہ قال فی
الفارۃ اذا ماتت فی البئر واخرجت من ساعتہ نزح منہا عشرون دلوا** ۔ بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ
کے کہ اُنھوں نے ایسے چوہے کی صورت میں جو کنوئیں میں گر کر مرا اور اسی وقت نکالا گیا فرمایا کہ کنوئیں میں سے (۲۰) ڈول
نکالے جاویں ۔ ف ۔ مشائخ نے کہا کہ ہمارے قصور نظر سے اس روایت کا پتہ ہمکو نہیں ملا ۔ ف ۔ **والعصفورۃ ونحو**

فعادل الفارة فی الجثة فاخذت حکمها - اور عصفور وغیرہ اسکے مانند جانور جثہ میں چوہے کے برابر ہیں تو انھوں نے بھی چوہے کا حکم پایا - ف - اعتراض ہوا کہ یہ مسائل تو آثار سلف رضہ پر مبنی ہیں پھر قیاس کیونکر ہوا جواب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اسپر تفریع ممکن ہے کما فی المستصفی والمختارہ اور اولیٰ جواب یہ کہ قیاس نہیں بلکہ بطریق دلالة النص ہے - ثم العشرون بطریق الایجاب والثلثون بطریق الاستحباب - پھر (۲۰) ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں - ف - کیونکہ روایات مختلف ہیں تو اسی طرح توفیق دی گئی - فان ماتت فیها حمامة او نحوها - پھر اگر اس کنوئیں میں کبوتر یا اسکے مانند کالدجاجة والسنور - جیسے مرغی و بلی - نزح منها ما بین اربعین دلوا الی ستین - تو نکالے جاویں کنوئیں سے (۴۰) ڈول سے (۶۰) ڈول تک - وفی الجامع الصغیر اربعون او خمسون - اور جامع صغیر میں امام محمد رح نے روایت کی کہ چالیس یا پچاس ڈول - وهو الاظهر - اور یہی قول اظہر ہے - لما روی عن ابی سعید الخدری انه قال فی الدجاجة اذا ماتت فی البئر نزح منها اربعون دلوا - کیونکہ ابو سعید خدری رضہ سے روایت ہے کہ فرمایا اس مرغی کی صورت میں جو کنوئیں میں مر گئی تو اسمیں سے چالیس ڈول نکالے جاویں - ف - یعنی مرغی نکال کر - هذا لبیان الایجاب - یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے ہے یعنی اسقدر واجب ہیں - والخمسون بطریق الاستحباب - اور پچاس ڈول کا حکم بطور استحباب ہے - ف - چونکہ استحباب کیواسطے صحیح ہے کہ دس ڈول کافی ہیں تو چالیس پر دس زیادتی استحباب کو کافی ہے لہذا پچاس کی روایت اظہر ہے - ثم المعتبر فی کل بئر دلوها الذی یستقی به منها - پھر معتبر ہر کنوئیں کے پاک کرنے میں اسی کنوئیں کا ڈول ہے یعنی جس سے اس کنوئیں سے پانی نکالا جاتا ہے - ف - کیونکہ پاک کرنے میں دوسرے ڈول کی تلاش ہو مشکل ہے لیکن حرج پیدا کریگا - م - وقیل دلو یسع فیه صاع - اور ضعیف قول یہ ہے کہ ایسا ڈول معتبر ہے جسمیں ایک صاع پانی آتا ہے - ولو نزح منها بدلو عظیم مرة مقدار عشرین دلوا جاز لحصول المقصود - اور اگر کنوئیں میں سے بڑی چرس سے بقدر (۲۰) ڈولوں کے ایک ہی بار میں نکال دیا تو جائز ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا - ف - آثار صحابہ وارد ہیں مختلف ہیں بعض میں کل پانی نکالنا مروی ہے تو بطور اجتہاد کے مختلف صورتوں پر محمول ہے کہ جب پھول پھٹ گیا تو کل ورنہ تعداد ہے اور تلخیص یہ کہ طحاوی نے حضرت علی رضہ سے روایت کی جبکہ چوہا کنوئیں میں گر کر مرا فرمایا کہ کل پانی نکالا جاوے اسناده صحیح اور عبد الرزاق کی روایت حضرت علی رضہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چوہا منقطع یعنی ٹکڑے ہو گیا تھا - ابراہیم نخعی سے کلان چوہے پانی میں مرا فرمایا چالیس ڈول نکالے - اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی - اور چوہے میں بھی بقدر چالیس فرمایا - شعبی سے پرند و بلی و اسکے مانند میں چالیس ڈول مروی ہے - شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور طبرانی رح نے اسکو حماد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ میں روایت کیا - اور ابن ابی شیبہ رح نے حسن بصری و ابن عباس سے چوہے کی صورت میں چالیس روایت کی - اور عبد الرزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علماء نے (۲۰) کو لیکر اسپر نصف بطور استحباب زیادہ کیا - ع - حسن رح نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ امام رح نے پانچ درجہ کیے بس حلمہ یعنی چھوٹی چمڑی اور چوہے کے بچہ و اسکے مانند میں دس ڈول - اور چوہے و گرگیا و اسکے مانند میں (۲۰) ڈول - اور کبوتر و فاختہ و اسکے مانند میں (۳۰) اور مرغی و بلی و اسکے مانند میں چالیس - اور آدمی و بکری و اسکے مانند میں کنوئیں کا تمام پانی نکالا جاوے - یہ مبسوط و محیط و بدائع و ینابیع میں مذکور ہے - و رشان بمنزلہ بلی کے ہے قاضیخان - جو جانور چوہے و مرغی کے درمیان ہو وہ بمنزلہ چوہے کے ہے اور جو مرغی و بکری کے درمیان ہو وہ بمنزلہ مرغی کے ہے یہی ظاہر الروایہ ہے تاتارخانیہ - اور یوں ہی ہمیشہ اسکا حکم چھوٹے کا حکم ہوتا ہے الجوہرہ - جسقدر پانی کنوئیں سے نکالنا واجب ہے اگر اسقدر نہو تو جو کچھ موجود ہے نکالا جاوے پھر جب اسمیں پانی آوے تو کچھ نکالنا واجب نہیں ہے - الفتح - امام ابو یوسف سے ہے کہ چار چوہے مانند ایک چوہے کے اور پانچ سے نو تک بمنزلہ مرغی کے اور دس بمنزلہ بکری کے ہیں - اور امام محمد کے نزدیک اگر دو چوہے مرغی کے قریب ہوں تو چالیس ڈول نکالے جاویں - الفتح

امام محمد کے نزدیک وہ چوہے میں (۴۰) اور بلی میں (۶۰) ہے ع۔ و۔ اگر دو بلیاں ہوں تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے اور ایک
بلی کے ساتھ ایک چوہا ہو تو مثل ایک ہی گرنے کے ہے چنانچہ تجنیس میں ہے۔ انتہی۔ ظاہرا دو چوہے ہوں تو بھی یہی حکم ہے۔ م۔ تین چوہے
سے پانچ تک بمنزلہ بلی کے اور چھ ہوں تو غسل کبری کے ہیں یہی ظاہر مذہب ہے۔ و۔ اگر جانور زندہ نکل آوے تو چوہے میں مستحب
(۲۰) ہیں اور بلی و چھوٹی ہوئی مرغی جسکی چونچ اسکے پنجوں تک پہونچتی ہے (۴۰) ڈول مستحب ہیں کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہے
اور اگر مرغی چھوٹی ہو تو کچھ نہیں یہ سب ظاہر الروایہ ہے المحیط و۔ ہر مقام استحباب میں دس ڈول سے کم نہ کیا جائیگا فقہاء نے تصریح
کردی۔ م۔ اگر چوہا مجروح ہو یا اسکی دم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھاگا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مرے
اور یہی حکم جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگی ہو کذا فی الجوہرہ ولیکن نہر الفائق میں مجتبیٰ سے ہے کہ فتوی اسکے خلاف ہے کیونکہ
شک ہے۔ و۔ چونکہ غالباً یہ جانور پیشاب کرتے ہیں تو غالب کو کلیہ لیکر حکم دیا اور یہی اصح ہے۔ م۔ المسئلہ۔ وان ماتت فیھا شاۃ او آدمی
او کلب نزح جمیع مافیھا من الماء۔ اگر کنوئیں میں بکری یا آدمی یا کتا مرا تو جو کچھ اسمیں پانی ہے سب نکالا جاوے۔ ف۔ کتے کا
مرنا ضرور نہیں بلکہ اگر غوطہ کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور یونہی ہر جانور جسکا جھوٹا نجس ہے یا مشکوک ہے یہی حکم ہے
اور اگر مکروہ ہو تو ایک روایت میں نزح مستحب ہے۔ بکری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گرے تو کل نکالا جاوے
بخلاف قول امام محمد کے ع۔ اگر جانور مانند بکری کے زندہ نکلا ہو اور وہ نجس العین نہیں اور نہ اسپر نجاست اور نہ اسے منہ پانی میں
ڈالا تو صحیح یہ کہ پانی نجس نہوگا۔ التبیین۔ مگر دس ڈول واسطے تسکین قلب کے مستحب ہیں قاضیخان۔ اور صحیح یہ کہ کتا نجس العین نہیں ہے
التبیین۔ اسی طرح جو درندے جانور و پرندے شکاری جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے جب زندہ نکل آویں و منہ نہ ڈالا ہو تو کنواں
نجس نہوگا محیط السرخسی۔ اگر منہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا نجس یا مشکوک ہو تو نزح واجب التبیین۔ وصحیح یہ کہ مشکوک میں
واجب نہیں"۔ و۔ بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا۔ م۔ اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور نجس العین
ہو اگرچہ منہ نہ ڈالے نزح واجب ہے التبیین۔ آدمی زندہ نکلا اگر محدث تھا تو چالیس ڈول اور اگر جنب تھا تو نزح ہے ع۔ کافر میت
بعد غسل کے بھی نجس ہے الظہیریہ۔ مسلمان میت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہے اور بعد غسل کے نہیں اور یہی مختار ہے التاتارخانیہ۔ جو
بچہ پیدا ہوا اگر رویا ہو تو بعد غسل کے مفسد نہیں اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا۔ اگر شہید تھوڑے پانی میں گرا تو مفسد نہیں
مگر جبکہ خون بہے قاضیخان۔ لان ابن عباس۔ کیونکہ ابن عباس نے۔ وابن الزبیر۔ اور عبداللہ بن الزبیر نے۔ افتیا بنزح
الماء حین مات زنجی فی بئر زمزم۔ دونوں نے فتوی دیا تمام پانی نکالنے کا جبکہ بئر زمزم میں ایک زنگی گر کر مرا تھا۔
ف۔ دارقطنی نے فتوی ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل وابن ابی شیبہ نے عطاء رح سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہے
اور طحاوی نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتوی متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہے چنانچہ شیخ تقی الدین رح نے امام میں اسکی صحت
اسناد کا اقرار کیا ہے اور کوئی جرح مسموع نہیں چنانچہ ابن الہمام و عینی رح نے موضح بیان کیا ہے پس انکار مکابرہ ہے۔ اور واضح ہو کہ روایت
میں ہے کہ کنوئیں میں ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت میں جانب حجر اسود سے آتا تھا۔ لہذا بحر الرائق و نہر
وغیرہ میں کہا کہ کنواں عام ہے کہ چشمہ دار ہو یا نہو بہر حال یہ حکم کنوئیں سے مخصوص ہے اور اگر مٹکا ہو تو سب بہا دیا جاوے۔ و۔ اور اگر
کنوئیں میں نجس لکڑی یا نجس کپڑا گرا جسکا نکالنا متعذر ہے اور وہ کنوئیں میں غائب ہو گیا تو نزح سے جب کنوئیں کی طہارت کا حکم ہوا
تو بالتبع اس لکڑی و کپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا الظہیریہ۔ پھر کنوئیں کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ ڈول و رسی و چرخی و کنوئیں
کا گردا اور ہاتھ پاک ہو جانے کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اسی کے مثل آفتابہ کی دستی جبکہ آدمی کے ہاتھ میں نجاست تر ہو اور آفتابہ کی دستی
پکڑ کر ہر بار ہاتھ پر پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہوا تو ساتھ ہی دستی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنجا کرنے والے کا ہاتھ
ہے کہ محل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا شراب کا مٹکا جب وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گیا۔ بعض نے کہا کہ ڈول اسی کنوئیں کے

حق میں فقط پاک ہے نہ اوروں کے حق میں جیسے شہید کا خون خود شہید کے حق میں پاک ہے۔ پھر اُن صورتوں میں سے کسی صورت میں
کچھ نکالنا واجب نہیں ہے کیونکہ آثار میں صرف پانی نکالنا مروی ہے انتہی۔ جب ڈول ڈالنے میں آدھا ڈول نہ بھرے تو نزح پورا نہ ہوا۔
اور اگر تھوڑا پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوئیں میں سوت سے پانی آگیا تو جسقدر نکالنا باقی تھا اُسی قدر نکال ڈالے یہی صحیح ہے
خلاصہ۔ ۔ مسئلہ۔ فان انتفخ الحیوان فیہا۔ پھر اگر پھول گیا اسمیں حیوان۔ ف۔ خواہ چوہا ہو یا بکری وآدمی ہو۔ او تفسخ
یا پھٹ کر پاشیدہ ہو گیا۔ ف۔ یون ہی اگر اسکے بال گر گئے۔ ۔ نزح جمیع ما فیہا۔ تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اسمیں موجود
ہے۔ ف۔ یعنی گرنے کے وقت جسقدر ہے۔ ابن کمال پاشا۔ صغر الحیوان او کبر لانتشار البلۃ فی اجزاء الماء۔ خواہ جانور صغیر ہو
یا کبیر ہو کیونکہ نجس تری تمام اجزاء آب میں پھیل گئی ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے اس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اسوقت ہوا کہ جانور اسمین
مر گیا خواہ اسی وقت نکالا گیا یا پھول پھٹ گیا ہو۔ اور اگر زندہ نکلا پس اگر نجس العین یا اُسکے بدن پر نجاست ہو جو معلوم ہو تو
سب پانی نکالا جاوے اور نجاست معلوم اسواسطے کہا کہ فقہاء نے گاے وبکری وغیرہ میں کہا کہ زندہ نکلے تو کچھ نزح واجب
نہیں ہے حالانکہ ظاہر یہ کہ پیشاب اُسکی رانوں پر لگا رہتا ہے ولیکن محتمل ہے کہ گرنے سے پہلے ساقط ہو گئی ہو۔ اور اگر نجس العین نہیں
بلکہ فقط اسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر اُسنے منہ پانی میں نہیں ڈالا تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر منہ ڈالا تو نجس میں کل
نکالیں اور یونہی فقہاء کے کلمات درصورت مشکوک کے باہم متعارض ہیں کہ کل نکالا جاوے۔ اور مشکوک کے طہور ہونے کا حکم
نہیں تو کل نکالا جاوے بخلاف مکروہ کے کہ اُسکی طہوریت سلب نہیں ہے لہذا دس ڈول اسمیں نکالنا مستحب ہے اور کہا گیا کہ دو۔
براہ احتیاط ولیکن مصنف رح نے تجنیس میں کہا کہ مشکوک میں کل نکالنا واجب اسوجہ سے کہ احتیاطاً اُسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا
ہے اور کہا کہ حسن رح نے بواسطہ ابن ابی مالک کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہو جائیگا ولیکن یہ
ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے انتہی کلامہ۔ اور اگر ایسی ہڈی گرے جسپر چکنائی یا گوشت ہے تو کل پانی نکالا جاوے اور فقہاء نے کہا کہ اگر
کوئی ہڈی نجاست آلودہ ہو کر کنوئیں میں گرے اور اُسکا نکالنا متعذر ہو تو سب پانی نکالنے پر وہ بھی پاک ہو جائیگی اور یہ بمنزلہ ہڈی
دھونے کے ہو گیا۔ اگر اینٹ کو نجاست ہو پھر وہ پانی میں گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہے۔ وان کانت
البئر معینۃ بحیث لایمکن نزحہا اخرجوا مقدار ما کان فیہا من الماء۔ اور اگر کنوان چشمہ دار ہو اس صفت سے کہ اُسکا سب
پانی نکال ڈالنا ممکن نہو تو اسمیں جسقدر پانی وقت گرنے کے موجود ہو وہ نکال ڈالیں۔ وطریق معرفتہ ان تحفر حفرۃ مثل
موضع الماء من البئر ویصب فیہا ما ینزح منہا الی ان تمتلی۔ اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک
یہ کہ کنوئیں میں جہانتک پانی ہے اُسکے مثل ایک گڈھا کھودا جاوے اور جو پانی کنوئیں سے نکلتا جاوے وہ اُسمیں ڈالا جاوے
یہانتک کہ وہ گڈھا بھر جاوے۔ ف۔ یہ گڈھا کنوئیں کا وہ دور رکھتا ہو جہان پانی ہے اور عمق اسی قدر ہو جسقدر اندازے پانی
بھیجے کڑی یا بھاری پتھر باندھکر رسی سے پانی کا اندازہ کریں۔ او ترسل فیہا قصبۃ ویجعل لمبلغ الماء علامۃ۔ یا یہ طریقہ کہ
کنوئیں میں ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جہانتک پہونچا وہاں نشان کر دیا جاوے۔ ف۔ یا رسی کا سرا بھاری پتھر
باندھکر لٹکایا جاوے جب وہ تہ پر بیٹھ جاوے تو کھینچکر دیکھیں کہ پانی رسی میں کہانتک پہونچا وہاں داغ کر دیں۔ ثم ینزح منہا
عشر دلاء۔ پھر کنوئیں میں سے دس ڈول نکال کر پھینکدیں۔ ف۔ تو پانی کچھ کم ہوا۔ ثم تعاد القصبۃ فینظر کم انتقص
پھر وہ نرکل دوبارہ کنوئیں میں ڈالکر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی گھٹا۔ ف۔ یا دوسری رسی بطور اول کے لٹکا کر جہانتک بھیگی ہو
اُسکو اول رسی سے ملا کر ناپ لیں اور دیکھیں کہ پانی کسقدر کم ہوا۔ تو جسقدر رکی نرکل یا رسی میں معلوم ہوا اُس سے ظاہر ہو جائیگا فرض
کرو کہ چار انگل گھٹا تو معلوم ہوا کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہیں اور ناپنے سے مثلاً معلوم ہوئے کہ کل (۱۲۴) انگل ہے
تو ہر چار انگل کے حصہ اسمیں (۳۱) ہوئے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہیں تو (۳۱) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاویں

سوائے دس کمی کے کہ ایک دفعہ چھوڑ دین - فینزح لکل قدر منہا عشر دلاء - پس نکال ڈالا جاوے اس شمار کے ہر قدر کے بیے دس ڈول - ف - پس معلوم ہو گیا کہ جسقدر پانی وقت نزح شروع کرنے کے موجود تھا سب نکل گیا جلبی - د - وہذان عن ابی یوسف - اور یہ دونون طریقہ ابو یوسف رح سے مروی ہین - ف - دوسرا طریقہ بہ نسبت اول کے اچھا ہے - وعن محمد نزح مائتا دلو الی ثلث مائة فکانہ بنی قولہ علی ما شاہد فی بلدہ - اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ کنوین مین سے دو سو سے تین سو تک ڈول نکالے جاوین پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شہر مین کنوون کا اندازہ دیکھا اسی پر اپنا قول بنی کیا ہے - ف - اسمین اشارہ ہے کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہونا ضرور نہین کیونکہ جہان کثرت سے پانی ہو تو اسی تعداد مین کل پانی نہین نکلیگا - وفی الجملہ مین ہے کہ کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے اور یہ آسان ہے - وعن ابی حنیفة فی الجامع الصغیر فی مثلہ ینزح حتی یغلبہم الماء اور جامع صغیر مین امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوین کے نجس ہونے مین روایت ہے کہ یہانتک پانی نکالین کہ پانی انپر غالب آجاوے ف - یعنی پانی انکو تھکا کر مغلوب کر دے - ولم یقدر الغلبة بشئ کما ہو دابہ - اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہین مقرر کی جیسا کہ امام ابو حنیفہ رح کا دستور ہے - ف - کہ وہ ایسی صورتون مین اسی کی رائے پر چھوڑتے ہین جو ایسے واقعہ مین مبتلا ہو - اور مراد واسطہ علم یہ ہے کہ اپنی رائے سے یہانتک نکالین کہ پانی کا گمان غالب ہو جاوے اور اگر یہ نوبت پہونچے کہ نکالتے نکالتے تھک جاوین اور پانی جوش مین ہو تو نکالنا مغلوب ہو جانا اسکے لیے طہارت ہو گیا ولیکن یہ ایک نوع کی تقدیر ہے مگر اتنا ہے کہ عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہے اور یہی مختار ہے - البقالی - طحاوی رح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب کنوین مین جانور گرے تو اسکو اینچ یہانتک کہ تجھپر پانی غالب آجاوے - اور ابن ابی شیبہ رح نے اپنی اسناد سے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب چوہا کنوین مین گرے یعنی سڑ جاوے تو فرمایا کہ پانی نکالین یہانتک کہ انپر پانی غالب ہو جاوے - عینی رح نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدر ہونا ہی ظاہر الروایة ہے - قاضیخان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رح سے صحیح روایت یہ کہ آدمی عاجز ہو جاوے - اور امام اسبیجابی رح نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دو سو یا تین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و فتاوی قاضیخان مین مذکور ہے - ع - وقیل یوخذ بقول رجلین یعنی عدلین - لہما بصارة فی امر الماء - اور کہا گیا دو مرد عادل کا قول لیا جاوے جنکو پانی کے معاملہ مین بصارت ہو - ف - اگر وہ کہین کہ اسمین دو سو ڈول ہین تو اسی قدر اور اگر کہین کہ چار سو ڈول پانی ہے تو یہ مقدار نکال دین - وہذا اشبہ بالفقہ - اور یہی قول اشبہ بفقہ ہے - ف - تو اسی قول فتوی ہوگا لہذا در المختار مین نے نقل کیا کہ قیل بہ یفتی - یعنی کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے - پس یہان دو قول مصحح ہین اول دو سو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہے اور ہندیہ مین لکھا کہ قول اول زیادہ آسان ہے کذا فی الاختیار - اور قول دوم جسکو امام مصنف رح نے اشبہ بالفقہ کہا ہے اسکو شرح مبسوط امام سرخسی و کافی و تبیین سے اصح نقل کیا ہے - منجملہ مسائل کے یہ یہ ہے کہ ایک کنوین سے (۲۰) ڈول نکالنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اسکا پانی دوسرے پاک کنوین مین ڈالا تو دوسرے مین سے بھی (۲۰) نکالنا واجب ہین اور اصل اسمین یہ ہے کہ دوسرا کنوان بھی اسی قدر سے پاک ہوگا جس قدر سے پہلا کنوان پاک ہوتا جبکہ اسمین پہلا ڈول نکالا موجود تھا اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوین مین ڈالا ہو تو دوسرا کنوان (۱۹) سے پاک ہوگا اور اگر دسوان ڈول ڈالا تو گیارہ سے پاک ہوگا یہی اصح ہے البدائع - اور اگر چوہا اول کنوین سے نکالکر دوسرے مین ڈالا تو اسمین سے پھر نکال کر (۲۰) نکالنا واجب ہین السراج - اگر ایک سے (۲۰) نکالنا اور دوسرے سے (۴۰) نکالنا واجب ہون اور ایک سے دوسرے مین ڈالے گئے تو چالیس نکالنا واجب ہونگے - اصل یہ ہے کہ دونون مین سے جسقدر نکالنا واجب ہے اگر برابر ہو تو ہذا اصل ہو کر اسی قدر واجب رہیگا اور اگر کوئی کم و بیش ہو تو کثیر مین قلیل داخل ہو جائیگا - وعلی ہذا اگر ایک سے (۲۰) اور دوم سے (۴۰) واجب ہون اور دونون کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک مین ڈالے گئے تو اسمین

[illegible] نکالنا واجب ہونگے [illegible] پانی کے مشکے میں چوہا مرا ہوا اور سب پانی کنوئیں میں [illegible]
گیا کہ جسقدر [illegible] نہیں [illegible] دن کہیں جو زیادہ ہوتی ہیں واجب ہوا [illegible] اصح [illegible]
مگر اگر اس مشکے میں سے ایک قطرہ کنوئیں میں [illegible] واجب ہونگے [illegible] اور اگر [illegible] مشکے میں [illegible]
قطرہ کنوئیں میں [illegible] تو سب پانی نکالا جاوے [illegible] پانی کے کنوئیں کے [illegible]
رنگ و بو وغیرہ میں سے [illegible]
نکالنے کا حکم دیا جاوے [illegible] مسئلہ وان وجدوا فی البئر فارۃ او غیرہا ولا یدرون متی وقعت ولم تنتفخ اعادوا
صلوٰۃ یوم ولیلۃ اذا کانوا توضؤا منہا - اور اگر لوگون نے کنوئیں میں چوہا [illegible]
کہ کب گرا ہے اور وہ پھولا پھٹا نہیں ہو تو یہ لوگ اپنے ایک رات دن کی نمازون کا اعادہ کرین [illegible] پانی سے وضو کرکے پڑھی
ہون - وغسلوا کل شیء اصابہ ماؤہا - [illegible] چیز جسکو [illegible] کنوئیں کا پانی پہونچا ہے - ف [illegible]
اسکو دھووین جسطرح اسکے پاک کرنے کا حکم آویگا - خلاصہ یہ کہ ہر چیز جسکو جس پانی [illegible]
وان کانت قد انتفخت او تفسخت اعادوا صلوٰۃ ثلٰثۃ ایام ولیالیہا - اور اگر وہ جانور [illegible] بدل
گیا اس سے [illegible] پاش پھٹ گیا تو تین رات دن کی نمازین اعادہ کرین - ف یہ وقت سے پایا اس سے پہلے کے
تین دن و راتی نمازین شمار کرین - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے ف [illegible]
میں مذکور نہیں ہے فقط حسن بن زیاد نے امام اعظم رح سے روایت کیا ہے کما فی البدائع - اور پھول جانا ذکر کرکے پھٹ جانا بھی اسواسطے
بڑھایا کہ پھٹ جانے کی مدت اگرچہ پھولنے سے زیادہ ضرور ہے لیکن تین رات دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہیں ہے - مع
اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہے - وقالا - اور صاحبین نے بدلیل قیاس یون کہا کہ لیس علیہم اعادۃ شیء حتی یتحققوا متی
وقعت - ان لوگون پر کچھ اعادہ واجب نہیں یہانتک کہ انکو متحقق ہو کہ یہ کب گرا ہے - ف پس اگر معلوم ہوگیا کسی
دلیل سے تو اسی وقت سے اسکے نجس ہونے اور اعادہ نماز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگرچہ زیادہ دن ہون اور اگر کچھ متحقق نہوا بلکہ
صرف گمان ہوا تو کچھ نہیں ہے اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا مثلاً چیل ایسے مرے ہوے چوہے کو لیکر [illegible] اُڑی اور وہ
چھوٹ کر کنوئیں میں گر پڑا ہے تو اگلے وقت تک نماز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگون نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کرکے نماز
پڑھی ہے تو اب ایسی محتمل بات سے وہ نہ ٹوٹیگا - لان الیقین لا یزول بالشک - کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہیں ہوتا
ف کیونکہ یقین جو اسکی طہارت کا اول زمانہ میں تھا وہ اسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کرکے زائل ہوگا
بلکہ اسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو مثلاً متحقق ہو کہ فلان وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہے - وصار کمن رای فی ثوبہ
نجاسۃ ولا یدری متی اصابتہ - اور یہ واقعہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے اپنے کپڑے میں نجاست دیکھی اور یہ اسکو دریافت
نہین کہ کب یہ نجاست اسکو لگ گئی ہے - ف تو اس صورت میں جب تک متحقق نہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب ہی لگی ہے اور
اصح قول میں اسپر اعادہ کچھ واجب نہیں ہے - کما ذکرہ الحاکم الشہید بدائع وع - کہا گیا کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جاوے الد
اور نہایۃ البیان میں ہے کہ امام کا قول احوط ہے اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہے اور فتاویٰ عتابیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور قاسم
بن قطلوبغا رح نے اسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے مخالف ہے جبکہ امام کی دلیل مرجح ہوئی النہر - جانور جبتک نہیں پھولا تو ایک رات
و دن سے ناپاکی صرف وضو و غسل کے حق میں ہے اور اس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتون کو کھلا دیا جاوے - اور رہا سوال
اسکے اور باتون میں جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو و غسل میں ایک رات دن کا اور
کپڑے میں اسی وقت کا اعتبار یا نجس ہونے کا بھی جب ہے کہ اسنے حدث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حقیقی

نجاست سے دھویا ہو اور اگر بدون حدث کے وضو یا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالاجماع اُسپر کچھ اعادہ نماز کا
دھونے کا لازم نہیں ہے السراج الوہاج۔ اگر اُسکے گرنے کا وقت متحقق ہو تو بالاجماع اُسی وقت سے اعادہ واجب ہے سوا اسکے اس پانی سے
گوندھا گیا تو استحساناً در صورتیکہ وہ پھولا پھٹا ہے تو شروع تین روز سے اُسکا حکم نہ رکھا جاوے اور در صورتیکہ نہیں پھٹا ہے تو ایک رات
دن سے رکھا جاوے اسی کو امام ابو حنیفہ نے لیا ہے المحیط۔ ولابی حنیفۃ ان للموت سببا ظاہرا وہو الوقوع فی الماء فیحال علیہ
اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہے اور وہ پانی میں گرنا تو اسی سبب پر احالہ کیا جائیگا۔ ف یعنی
جب سبب مخفی ہو تو ظاہری سبب پر احالہ کرنا واجب ہوتا ہے اور پانی میں ہونا تو متحقق ہو گیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہے اور
نفس الامر میں اسکا مرنا مخفی ہے تو سبب ظاہری کا اعتبار کر کے پانی ہی میں مرا ہے واجب ہوا۔ ف۔ حاصل یہ کہ پانی اُسکی موت کا سبب
ظاہری موجود ہے تو اس یقین کو چھوڑ کر اس احتمال کیطرف کہ شاید اور سبب سے مر کر پانی میں آیا ہو خلاف ہے اعراض ہے۔ الا ان
الانتفاخ دلیل التقادم فیقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہے کہ اُسکا پھول جانا اس امر کی دلیل ہے کہ دیر گذری اور ادنیٰ مقدار
تین روز تعلق ہے تو اُسکی مقدار مدت تین روز قرار دی۔ وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العہد فقدرناہ بیوم ولیلۃ
لان مادون ذلک ساعات لا یمکن ضبطہا۔ اور پھولنا و پھٹنا جس صورت میں نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیکی زمانہ کی ہے پس
ہمنے اُسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اس سے کم تو ساعتیں ہیں جنکا ضبط ممکن نہیں ہے۔ ف اور یہ جو ہم نے کپڑے
میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اُسپر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رح نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاقی نہیں ہے چنانچہ
کہا۔ واما مسئلۃ النجاسۃ فقد قال المعلی ہی علی الاختلاف۔ اور رہا مسئلہ کپڑے کی نجاست کا تو وہ اتفاقی نہیں چنانچہ معلی
بن منصور فقیہ محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلاف پر ہے۔ ف یعنی اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ فیقدر بالثلث فی
البالی وبیوم ولیلۃ فی الطری۔ تو کہنہ نجاست لگی ہوئی میں تین رات دن کی مقدار سے اور تازہ نجاست میں ایک رات دن سے
مقدار مقرر کیجائیگی۔ ف حتی کہ اسی نجس کپڑے سے نمازیں پڑھی ہوں تو اعادہ کرے بقول امام رح۔ ولو سلم۔ اور اگر مان
لیا جاوے کہ اسمیں اختلاف نہیں ہے۔ فالثوب بمرای عینہ۔ تو کپڑا اُسکی نظر کے سامنے ہے۔ ف اگر پہلے سے لگتی تو کبھی کی معلوم
ہوتی تو دلیل ہے کہ ابھی لگی ہے۔ والبئر غائبۃ عن بصرہ۔ اور کنواں اُسکی نظر سے غائب ہے۔ ف اسمیں اسکا ابھی گرنا معلوم نہیں
بلکہ جب نکلا تو معلوم ہوا۔ فیفترقان۔ تو دونوں صورتوں میں افتراق ہو گیا۔ ف پس وہ مسئلہ اس مسئلہ پر قیاس نہیں ہو سکتا
کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر میں ذکر کیا کہ جسنے اپنے کپڑے پر منی پائی تو سب سے پچھلی
نیند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے میں شک ہے کما فی المحیط والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہیں حتی کہ یقین ہو کیونکہ
وہ راہ میں لگ جاتا ہے بخلاف منی کے کما فی المحیط۔ اور اگر جبہ کھولا اور اسمیں خشک چوہا نکلا اور معلوم نہیں کب سے آیا پس اگر
جبہ میں سوراخ نہو تو جب سے اسمیں روئی وغیرہ بھری ہے تب سے اعادہ کرے اور اگر چھید ہو تو تین رات دن جیسے کنویں کے مسئلہ
میں ہے کما فی البدائع۔ مع۔ شخص غیر کے کنویں کا پانی نکال ڈالا پس وہ خشک ہو گیا تو نزح کرنے والے پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ
مالک اسکے پانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فعل کسی کے بھرے مشک کے ساتھ کیا تو اُسپر لازم ہے کہ اُسکے واسطے بھر دے کیونکہ مالک
اُسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنواں نجس ہو گیا اُسنے پانی جاری کر دیا مثلاً باین طور کہ اُسکا منفذ بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ تھوڑا
پانی نکل گیا تو کنواں پاک ہو گیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہو جانا تھا ایسا ہو گیا کہ حوض نجس ہو گیا اور اسمیں پانی
جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہوتے ہی پاک ہو گیا الفتح۔ کنویں سے پانی خارج
ہونا جاری ہو کر بذریعہ نل وغیرہ ممکن ہے اور اگر کنویں کا تسمول رکیہ و بغیر سوت کے گڑھے کو ہو تو زیادہ ظاہر ہے م۔ رکیہ فعل کنویں
کے ہے۔ د۔ رکیہ وہ گڑھا جسمیں چرواہے کنویں سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہیں تاکہ آسانی ہو۔ م۔ مثلاً جسکا آدھے سے زیادہ زمین کا

گرا ہو وہ کنوین کے حکم مین ہے یعنی جبکہ پانی مجتمع ہونے کے گڈھے اور بڑی ہمور سے کنوین کے مانند ڈول نکالے جاوین۔ اگر ہر ڈول
مین اکثر بھرا اگرچہ کچھ خالی رہگیا ہو تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کو کافی ہے۔ جسقدر نکالنا واجب تھا اگر اسقدر زمین کے اندر جذب ہو گیا
تو کافی ہے یعنی کنوان پاک ہو گیا۔ د۔ اگرچہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک نہو گا اور گڑھے سے خشک نہوا تو صحیح یہ ہے کہ
پھر پانی آنے سے ناپاک ہو جائیگا۔ الیمرط

فصل۔ فی الآسار وغیرہا۔ یہ فصل آسار وغیرہ کے بیان مین ہے۔ ف۔ آسار جمع سور کی یعنی بچا ہوا کھانا یا پانی وغیرہ جو عرف مین
جھوٹا کہلاتا ہے۔ اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہے ولیکن کبھی جھوٹے مین لعاب ظاہر نہین ہوتا مثلاً پانی پیا مگر جھوٹا ہونا معلوم ہے لہذا آسار
پر مدار رکھا۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ محاورات کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رح نے آسار بلفظ جمع اسواسطے
ذکر کیا کہ اسکے اقسام ہین چنانچہ مبسوط و محیط و ینابیع و بدائع و تحفہ مین کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہین اور امام اسبیجابی نے
کہا کہ پانچ قسم ہین۔ اول جسکی طہارت پر بغیر کراہت کے اتفاق ہے جیسے بنی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو
خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ حائضہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شراب خواری وغیرہ سے۔ اور جیسے ماکول اللحم جانور اور
یعنی جبکہ منہ پاک ہو۔ قسم دوم سور کا جھوٹا کہ بالاتفاق نجس ہے۔ قسم سوم نجس اور وہ درندہ جانورون سواے پرندون کا
جھوٹا۔ قسم چہارم مکروہ وہ مرغ کا جھوٹا۔ قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے و خچر کا جھوٹا۔ م ع۔ عرق یعنی پسینا۔ **مسئلہ وعرق کل شئی معتبر**
بسورہ۔ اور عرق یعنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ۔ ف۔ اور مراد لعاب ہے ولیکن اوپر گذرا
کہ بوجہ مخفی ہونے کے مدار جھوٹے بچے ہوے پر ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل مین تفصیل کی ضرورت نہین بلکہ لعاب کی تفصیل
کر دیجاوے تو اسی پر عرق کا قیاس کر لیا جاوے۔ اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے حالانکہ اسکا پسینا پاک ہے تو قیاس کہان
رہا۔ جواب یہ کہ پاک ہونے مین مشکوک نہین بلکہ شک یہین ہے کہ اسکا جھوٹا پانی اس لائق رہتا ہے کہ اس سے طہارت کیجاوے یا نہین اور
اسپر اتفاق ہے کہ وہ پاک ہے تو عرق بھی پاک ہے۔ م ع۔ وعلی ہذا اگر گدھے کا عرق پانی مین گرا تو پاک ہے مگر مشکوک ہے کہ وہ پاک کرنے والا
ہے یا نہین۔ بالجملہ یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہے۔ **لانہما تولدا من لحمہ فاخذ احدہما حکم صاحبہ۔** اسکی وجہ یہ ہے کہ عرق
اور لعاب دونون اس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہین تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا۔ ف۔ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کو
دوسرے پر قیاس کر سکتے ہین۔ نہایہ مین کہا کہ اسلیے کہ دونون ایک ہی اصل سے پیدا ہوتے ہین۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ عرق کا
گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہے ولیکن سور کا اس سے پیدا ہونا تو یہ نہین ہے اسواسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جو بچ جاتا ہے۔ اور جواب یہ کہ
مراد سور سے لعاب ہے کیونکہ لعاب مخفی ہونے سے سور اسکے قائم مقام ہوا جیسا کہ فتح القدیر مین تصریح کی۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ عرق معتبر
بسورہ کے یہ معنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرتے ہین اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہین اور اس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے
کا عرق مشکوک ہو ولیکن چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپر ننگی پیٹھ سوار ہوے ہین تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا۔ اور مبسوط و ذخیرہ مین ہے کہ
گدھے و خچر کا پسینا اور دونون کا لعاب صحیح قول مین پاک ہے۔ اور ذخیرہ مین امام ابو یوسف و امام محمد رح سے ذکر کیا کہ اگر خچر یا گدھے
کا لعاب یا عرق تھوڑے پانی مین گرا تو اسکو خراب کر دیگا۔ مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنیوالا نہین رہیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ کہ
گدھا و خچر مین دربارۂ لعاب کے کچھ فرق نہین ہے اور امام ابو حنیفہ رح سے تین روایتون مین سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب و عرق
اگرچہ کثیر فاحش ہو جواز نماز کو منع نہین کرتا اور اسی روایت پر اعتماد ہے۔ منتقی مین امام محمد رح سے روایت ہے کہ گدھی کا دودھ مانند
اسکے لعاب و عرق کے پانی کو خراب کرتا ہے کپڑے کو نہین خراب کرتا ہے۔ م ع۔ **مسئلہ وسور الآدمی وما یوکل لحمہ طاہر۔** اور جھوٹا
آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے۔ ف۔ یعنی طہور ہے حتی کہ بچے پانی سے وضو جائز ہے۔ اور گھوڑے کے
جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے چنانچہ آویگا۔ **لان المختلط بہ اللعاب وقد تولد من لحم طاہر۔** کیونکہ اس جھوٹے مین لعاب مختلط ہوا ہے

اور لعاب پیدا ہوا پاک گوشت سے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر لعاب بقدر کثرت سے ہو کہ پانی پر غالب ہوجاوے تو آب مطلق
نہ رہنے سے البتہ وضو جائز نہ ہوگا فافہم۔ م۔ **ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والکافر**۔ اور داخل رہیگا اس جواب
میں یعنی اس حکم میں جنب و حائضہ عورت اور کافر۔ ف۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہیں اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ عورت
جیسے نفاس والی عورت اور کافر خواہ مرد یا عورت کسی ملت کی ہوں سب داخل ہیں۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگوں کا منہ نجاست ظاہری
سے پاک ہو۔ ت۔ حتی کہ اگر شراب خوار ہو یا اسکے منہ سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہے اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک
نگل چکا ہو تو صحیح قول پر اسکا منہ پاک ہوگیا السراج۔ اور عینی رح نے معتبرات سے تین بار نگل جانا ذکر کیا۔ م۔ اگر شراب خوار کی مونچھیں
لنبی ہوں تو پانی نجس ہوجائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہو التاتارخانیہ عن الحجہ۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا اور
برعکس مکروہ ہے تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہیں بلکہ لذت سے ہے اور اجنبی کا تھوک استعمال کرنا ممنوع ہے المجتبیٰ نہر۔ د۔ پھر مسئلہ میں
مایوکل ہو۔ عام لیا خواہ چرندہ ہو یا پرندہ ہو جیسا کہ محیط سرخسی میں مصرح ہے۔ مگر جلالہ اونٹ و گائے کا جھوٹا مکروہ ہے اور مرغی میں تفصیل آویگی
اور جن کیڑے مکوڑوں وغیرہ جانداروں میں خون سائل نہیں ہے خواہ پانی کے جانور ہوں یا نہوں انکا جھوٹا پاک ہے العینی۔ اگر کہا جاوے
کہ آب مستعمل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو منہ میں لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت ساقط ہے۔ مف۔
اور حدیث میں ہے کہ ابوہریرہ رض نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نجس تھا تو فرمایا کہ سبحان اللہ ان المومن لا ینجس۔ یعنی سبحان اللہ
مومن نجس نہیں ہوتا ہے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابن عباس رض میں ہے کہ فرمایا کہ لا تنجسوا موتاکم فان المسلم لیس بنجس
حیا و میتا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی میں کبھی نجس
نہیں ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما۔ اور حدیث عائشہ رض میں ہے کہ میں پانی پیتی درحالیکہ حائضہ ہوتی تھی پھر نبی
صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھکر پانی پیتے تھے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو قبل اسکے اسلام کے مسجد میں باندھا تھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اسکو مسجد میں جا نہ
دیتے۔ مع۔ المسئلہ۔ **وسور الکلب نجس ویغسل الاناء من ولوغہ ثلثا**۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اسکے منہ ڈالنے
کی وجہ سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ ولوغ یہ کہ کتا برتن میں منہ ڈال کر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے
خواہ تھوڑی یا بہت۔ یہاں دو باتیں ہیں اول کتے کے جھوٹے کی نجاست۔ دوم ولوغ سے تین مرتبہ دھونا۔ پس
اصحاب حنفیہ میں اختلاف ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہیں اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہیں ہے البدائع۔ روایات میں سے
میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتا نجس العین ہے اور امام اعظم رح کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔ نقلہ
الایضاح۔ مع۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ **لقولہ علیہ السلام یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلثا**۔
بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ یہ قول موقوف بسند صحیح ابوہریرہ رض سے دار قطنی
و طحاوی نے روایت کیا۔ بیہقی رح نے اعتراض کیا کہ اس روایت تین مرتبہ میں عبدالملک متفرد ہے۔ جواب یہ کہ عبدالملک سے
امام مسلم نے صحیح میں روایت کی اور امام احمد و ثوری نے کہا کہ وہ حافظوں کی زینت ہے اور ثوری رح نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اس پر
اتفاق ہے اور احمد بن عبداللہ نے کہا کہ وہ حدیث میں ثقہ ثبت ہے۔ اس سے ثبوت ہوا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتوی دیا
اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابوہریرہ رض نے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم منسوخ ہوا یا سات
میں سے تین مرتبہ موکد ہیں اور باقی بطریق استحباب ہیں اور یہی زہری رح نے فتوی دیا اور عطاء رح نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ
دھونے کا حکم کیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ **ولسانہ یلاقی الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولی**۔ اور کتے کی زبان
تو پانی سے ملتی ہے نہ برتن سے تو جب برتن نجس ہوگیا تو پانی بدرجہ اولی نجس ہوا۔ ف۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی

جس سے لعاب برتن تک پہونچا۔ وہذا یفید النجاسۃ والعدد فی الغسل۔ اور یہ دلیل مذکور نتیجہ دیتی ہے کہ لعاب نجس ہے اور
دھونے کی تعداد تین مرتبہ ہے۔ ف۔ پس دونوں باتیں ثابت ہوگئیں لیکن واجب صرف ایک مرتبہ ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہ رض سے باسناد صحیح
یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھویا جاوے تو معلوم ہوا کہ تین مرتبہ موکد واوفق ہیں۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی اشتراط السبع
اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے جو سات مرتبہ کی شرط لگاتے ہیں۔ ف۔ بدلیل اسکے کہ جو حضرت ابوہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب برتن میں کتا منہ ڈالے تو سات مرتبہ دھویا جاوے اول وآخر مٹی سے۔ اسکو صحاح ستہ کے
اماموں نے روایت کیا ہے۔ طحاوی رح نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہو اور منسوخ نہ مانی جاوے تو اس حدیث کی دوسری
روایت میں ہے کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جاوے اور آٹھواں مرتبہ مٹی سے ہو۔ پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک ہو بلکہ اگر ہم
زائد کیا جاوے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہے۔ حاصل آنکہ یہ حدیث منسوخ ہے تو تین مرتبہ کی روایت حجت ہے۔ ولان ما یصیبہ
بولہ یطہر بالثلث فما یصیبہ سورہ وہو دونہ اولی۔ اور یہ قیاس اکبر حجت الزامی ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگے وہ تین
مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اسکا جھوٹا لگ جاوے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہے تو وہ بدرجہ اولی تین مرتبہ سے
پاک ہو جائیگی۔ والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام۔ اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہے وہ ابتداء
اسلام پر محمول ہے۔ ف۔ یعنی ابتداء اسلام میں ولوغ الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر منسوخ ہوا اور بات یہ ہے کہ
ابتداء اسلام میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کتوں کے بارہ میں لوگوں پر سختی کر دی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں
پھر جب عادت جاتی رہی تو حکم منسوخ ہو گیا جیسے شراب کے برتنوں کا حکم باتفاق منسوخ ہو گیا ہے۔ منع۔ مشکے سے اگر پانی رستا ہو
پھر ایک کتے نے آکر رستا چاٹا تو مشکے میں جو پانی ہے وہ پاک ہے۔ خلاصہ۔ المسئلۃ وسور الخنزیر نجس لانہ نجس العین علی ما مر۔
اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ سور تو نجس العین ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا۔ المسئلۃ وسور سباع البہائم نجس۔ اور
بہائم درندوں کا جھوٹا نجس ہے۔ خلافا للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر۔ ماسوائے کتے وسور کے باقی درندوں میں
امام شافعی نے خلاف کیا ہے۔ لان لحمہا نجس ومنہ یتولد اللعاب وہو المعتبر فی الباب۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں
کا گوشت نجس ہے اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی نجاست یا طہارت میں گوشت ہی کا اعتبار ہے۔ ف۔ امام شافعی رح
کے دلائل چند احادیث ہیں۔ از انجملہ ایسے تالاب کو پوچھا گیا جس پر کتے ودرندے وارد ہوا کرتے ہیں تو فرمایا کہ جو انکے پیٹ میں گیا
انکا ہے اور جو باقی رہا وہ ہمارے لیے پاک ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہما۔ حالانکہ اسمیں کتے کا بھی ذکر ہے جو نہ حجت ہے۔
دلیل دیگر یہ کہ درندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے تو صرف گوشت حرام ہے۔ اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت غذا کے
حرام ہونا دلیل نجاست ہے۔ المسئلۃ وسور الہرۃ طاہر مکروہ۔ اور بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے۔ ف۔ یہ مکروہ بکراہت تنزیہی
ہے اور یہی اصح وموافق باثار مرویہ ہے۔ نع۔ پھر طاہر مکروہ کا لفظ جامع صغیر میں امام ابوحنیفہ رح سے مروی ہے اور کتاب الصلوۃ
میں یوں ہے کہ وان توضأ بغیرہ کان احب الی۔ یعنی اگر سوائے بلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضو کرے تو
مجھے زیادہ پسند ہے۔ ع۔ وعن ابی یوسف انہ غیر مکروہ۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے
ف۔ یہی امام شافعی رح کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصغی لہا الاناء فتشرب منہ فیتوضأ منہ۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے واسطے برتن کو جھکا دیتے کہ وہ اسمیں سے پانی پی لیتی پھر آپ اسی سے وضو فرماتے تھے۔ ف۔
رواہ الدارقطنی وضعفہ۔ کیونکہ اسکے اسناد میں واقدی رح ہیں۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ ہمارے شیخ ابو الفتح الحافظ رح نے
اول کتاب السیر میں جن لوگوں نے واقدی کی تضعیف کی اور جنہوں نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ واقدی ثقہ
ہیں اور جن لوگوں نے کلام کیا انکے جوابات دیے ہیں۔ دارقطنی رح نے حدیث حارثہ عن عمرۃ عن عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کی

کرمین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن مین وضو کرتے جسمین سے پہلے بلی نے پیا تھا - دارقطنی رح نے کہا کہ حارثہ راوی مین کچھ
مضائقہ نہین ہے اور روا ابن خزیمہ قتادہ رض نے سنا کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بلی نجس نہین یہ تمہارے گرد پھرنے والون یا پھرنے
والیون سے ہے یعنی جیسے گھر کے خدمتگار ہوتے ہین - یہ حدیث ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن
صحیح ہے - منع - **ولہما قولہ علیہ السلام الہرۃ سبع** - اور امام ابوحنیفہ و امام محمد رح کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے - ف
اس حدیث کو امام احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و الدارقطنی و حاکم نے روایت کیا - حاکم نے حدیث کی تصحیح کی - پھر مراد بیان
خلقت نہین ہے بلکہ - **المراد بہ بیان الحکم دون الخلقۃ والصورۃ** - مراد درندہ بتلانے سے اسکے حکم کا بیان ہے نہ خلقت وصورت
کا - ف - کیونکہ خلقت وصورت تو ہر شخص کو آنکھون دیکھے معلوم ہے پس جب درندہ کا حکم ہوا تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا
نجس ہوتا - **الا انہ سقطت النجاسۃ لعلۃ الطواف فبقیت الکراہۃ** - مگر بات یہ ہے کہ بوجہ طوافہ ہونے کے نجاست ساقط
ہوگئی تو کراہت باقی رہی - **وما رواہ محمول علی ما قبل التحریم** - اور جو حدیث امام ابو یوسف نے روایت کی یعنی بلی کو برتن سے
جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ محمول ہے کہ بلی حرام کرنے سے پہلے تھا - ف - لیکن ابو یوسف کہینگے کہ حرمت پہلے تھی پھر بیان
کردیا کہ منسوخ فرمایا حالانکہ یہی ادنیٰ ہے - **ثم قیل کراہتہ لحرمۃ اللحم** - پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہے - ف - یعنی بلی کا
گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہے اور یہ قول طحاوی رح ہے - **وقیل لعدم تحامیہا النجاسۃ** - اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ
اسکے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہین رکھتی ہے - ف - یہ قول کرخی رح ہے - **وہذا یشیر الی التنزہ** - اور یہ قول یعنی کرخی رح کا قول
اشارہ کرتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے - ف - یہی اصح و موافق آثار ہے - منع - **والاول الی القرب من التحریم** - اور پہلا قول
طحاوی رح کا اشارہ کرتا ہے تحریم سے قریب ہونے کو - ف - یعنی کراہت تحریمی ہے - م - ہندیہ مین ہے کہ حشرات البیت جیسے سانپ و چوہا
و بلی انکا جھوٹا مکروہ بکراہت تنزیہی ہے یہی اصح ہے الخلاصۃ - مین کہتا ہون کہ ظاہراً حشرات دو قسم ہین بعضے گھرون مین رہتی ہین جیسے
نیولا و سانپ و چوہا وغیرہ اور بعضے جنگلون مین ہین اور حدیث انس رض مین بلی کی نسبت آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ انس یہ سباع البیت
سے ہے کسی چیز کو گندہ و نجس نہین کرتی ہے - رواہ الطبرانی فی الصغیر - اور حضرت عائشہ رض کی حدیث مین ہے کہ فرمایا یہ نجس نہین یہ تو جیسے
بعض گھر والے آدمی - رواہ ابن خزیمۃ - اور نیز حضرت ام المومنین عائشہ رض نے پیالہ ثرید سے جہان سے بلی نے کھایا تھا اسی جگہ سے
کھایا چنانچہ حدیث ابو داؤد وغیرہ مین ہے - یہان سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ مین مذکور ہے وہی اصح ہے - اور کراہت کی روایت جو زیلعی وغیرہ
مین ہے ضعیف ہے - م - جیسے بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے اسی طرح جھوٹا ایسے پرند جانورون کا جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہے پاک مکروہ ہے بدلیل
استحسان کذا فی المبسوط - ہ - مکروہ تنزیہی ہے - **ولو اکلت الفارۃ ثم شربت علی فورہ الماء تنجس الا اذا مکثت ساعۃ
لغسلہا فمہا بلعابہا** - اور اگر بلی نے چوہا کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہوگیا بالاجماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی
ہو تو نجس نہوا کیونکہ اُسنے اپنا منہ اپنے لعاب سے دھو ڈالا - ف - یہی صحیح ہے کذا فی الظہیریہ - ہ - آب مطلق ہوتے ہوئے اگر اس مکروہ
سے وضو کیا تو مکروہ ہے اور اگر آب مطلق نہو تو مکروہ نہین ہے الاختیار - ہ - اگر شراب پیکر فی الفور پانی مین منہ لگایا تو بالاجماع نجس ہوگی
المجتبیٰ ع - **والاستثناء علی مذہب ابی حنیفۃ وابی یوسف** - اور یہ استثناء جبکہ اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہے
امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے - ف - محیط مین اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہے کیونکہ ان دونون کے نزدیک سواے پانی
و دیگر مائعات مثل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہے - **ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ** - اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ
پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مائع چیز کا نجاست پر بہانا شرط ہے اور یہان بلی کی طرف سے بہانا نہین پایا گیا تو جواب دیا
بہانے کی شرط یہان بوجہ ضرورت کے ساقط ہے - المسئلۃ - **وسور الدجاجۃ المخلاۃ مکروہ** - اور مرغی مخلاۃ کا جھوٹا مکروہ ہے - ف
مکروہ تنزیہی بقول اصح - د - مخلاۃ وہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیوں پر پھرتی ہے مجمع الانہر - **لانہا تخالط النجاسۃ** - کیونکہ نجاست

نجاست سے مخالط ہونی ہے یعنی تنفر جاتی ہے۔ ولو کانت محبوسة۔ اور اگر مرغی محبوسہ ہو یعنی۔ بحیث لایصل منقارہا الی ماتحت
قدمیہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطة۔ ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اسکے پنجون تک نہ پہونچے تو اس محبوسہ مرغی
کا جھوٹا مکروہ نہیں ہے کیونکہ نجاست تنفر لے سے امن ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ محبوسہ دو قسم ہے ایک جو پنجرے یا دڑبہ مین قید ہو اور
اسکا دانہ پانی وہین ہو تو اسکی چونچ خود اپنی گوہ مین پہونچتی ہے پس اسکا جھوٹا مکروہ ہے۔ اور دوسری قسم وہ محبوسہ کہ قید ہے
مگر دانہ پانی باہر ہے تو امام مصنف رح نے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اسکی چونچ پنجون کے ماتحت نہ پہونچے۔ عنایہ ع
ابن الہمام رح نے کہا کہ فرق یہ ہے کہ مرغی اپنا گوہ نہیں کھاتی اور دانہ بھی دیکھکر درمیان سے اٹھالیتی ہے۔ انتہی وعلی ہذا محبوسہ کوئی
قسم ہو اسکا جھوٹا مکروہ نہیں جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام مین ہے ع م۔ اونٹ وگائے جلالہ (دیکھی جلالہ) یعنی جو نجاسات کھاتی
ہین انکا جھوٹا پانی بھی اصح قول مین مکروہ تنزیہی ہے۔ د۔ وکذا سور سباع الطیر۔ اور اسی طرح پرندون مین سے شکاری کا
جھوٹا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی بقول اصح۔ لانہا تاکل المیتات۔ کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہین۔
فاشبہ الدجاجة المخلاة۔ تو مخلاۃ مرغی کے مشابہ ہو گئے۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دیکھا ہو کہ تو سا مردار کھا کر پانی مین منہ ڈالا۔ اور سباع الطیر
جیسے شکرہ وباز وشاہین وعقاب اور انہین مین وہ پرندے بھی داخل ہین جنکا گوشت نہین کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہون یعنی جیسے
کوّا وغیرہ۔ اور یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندون کا جھوٹا مانند درندون کے نجس ہو اور علت
جامعہ دونون کے گوشت کی حرمت ہے اور وجہ استحسان وہ ہے جو محیط ومبسوط مین ذکر کیا کہ یہ پرندے اپنی چونچ سے بدون زبان لگانے کے
پیتے ہین اور وہ چونچ ہڈی ہے بخلاف درندون کے کہ وہ زبان لگاتے ہین اور وہ لعاب سے تر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ شکاری پرند
مین ضرورت وعموم بلوے متحقق ہے اسلئے کہ وہ ہوا مین اڑتے واترتے ہین۔ م ع۔ وعن ابی یوسف انہا اذا کانت محبوسة
یعلم صاحبہا انہ لا قذر علی منقارہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطة واستحسن المشائخ ہذہ الروایة۔ اور امام ابو یوسف رح
سے روایت ہے کہ یہ شکاری پرند اگر قید ہون انکا پرداخت کرنے والا جانتا ہو کہ انکی چونچ پر کچھ نجاست نہین ہے تو انکا جھوٹا مکروہ
بھی نہین ہے کیونکہ نجاست کی مخالطت سے امن ہے اور مشائخ نے اس روایت کو مستحسن رکھا ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ شکاری
پرند یا وہ پرند جنکا گوشت نہین کھایا جاتا جب انکی منقار پر نجاست معلوم ہو یا شکاری پرند نے مردار کھا کر فوراً پانی نہ پیا
انکا جھوٹا مکروہ نہین ہے۔ م۔ اسی پر مشائخ نے فتوی دیا۔ النہایہ ع۔ المسئلة۔ وسور ما یسکن البیوت کالحیة والفارة مکروہ
اور جھوٹا ان جانورون کا جو گھرون مین رہتے ہین جیسے سانپ وچوہا وغیرہ مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی مکروہ علی الاصح یعنی بو
ضرورت کے پاک ہے۔ یہ اسوقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ مکروہ بھی نہین ہے۔ د۔ لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السور۔ کیونکہ انکے
گوشت کا حرام ہونا موجب ہے کہ انکا جھوٹا نجس ہو۔ الا انہ سقطت النجاسة لعلة الطواف۔ لیکن طواف کی وجہ سے یہ نجاست
ساقط ہو گئی۔ ف۔ یعنی یہ جانور ہر وقت گھرون مین گرد پھرتے رہتے ہین تو انسے احتراز متعذر ہے پس اس علت سے نجاست
ساقط کردی گئی۔ فبقیت الکراہة۔ پس کراہت باقی رہی۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ ان جانورون مین علت طواف کہان سے
معلوم ہوئی تو فرمایا۔ والتنبیہ علی العلة فی الہرة۔ اور اس علت پر تنبیہ کیا گیا بلی کے مسئلہ مین۔ ف۔ یعنی حدیث مین بلی کے
نسبت فرمایا کہ نجس نہین ہے۔ فانہا من الطوافین علیکم او الطوافات۔ تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہے اور ظاہر ہے کہ بلی
کی طرح ان جانورون کے جھوٹے مین نجاست کا حکم ہونے مین بھی یہ علت متحقق ہے۔ ع۔ المسئلة وسور الحمار والبغل مشکوک فیہ۔
اور جھوٹا گدھے وخچر کا مشکوک ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اختلاف ایسے گدھے مین ہے جو پالو ہو۔ د۔ اور اصح قول مین نر ومادہ مین کچھ
فرق نہین کما فی قاضیخان اور خچر سے وہ خچر مراد ہے جسکی ماں گدھی ہو اور اگر اسکی ماں گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے جیسے جنگلی
گدھا گائے سے خچر پیدا ہو پاک ہے۔ الکافی۔ حاصل مسئلہ یہ کہ پالو گدھا اور خچر جو گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا ان دونون کا

ہونا مشکوک ہے۔ قیل الشک فی طہارتہ لانہ لو کان طاہرا لکان طہورا مالم یغلب اللعاب علی الماء۔ یہاں دو قول ہیں ایک
یہ کہ لعاب کی طہارت میں شک ہے یعنی پاک ہے یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہوتا تو جب پانی میں خلط ہوجاتا تو یہ پانی طہور یعنی پاک
کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر لعاب غالب نہ ہوتا۔ ف حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہیں ہے جیساکہ اوپر
تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے میں شک ہے۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانہ لو وجد الماء لا یجب علیہ غسل راسہ اور
دوسرا قول یہ کہ لعاب کے طہور ہونے میں شک ہے یعنی خود تو لعاب پاک ہے ولیکن شک اسمیں ہے کہ پاک کرنے والا رکھتا ہے یا نہیں اسوجہ
سے کہ اگر اسنے پانی پایا تو اسپر اپنا سر دھونا واجب نہیں۔ ف یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سر مسح کیا تھا پھر آب مطلق پایا تو اسپر
اپنا سر دھونا واجب نہیں ہے۔ اور اگر اسکی طہارت میں شک ہوتا تو سر دھونا واجب ہوتا۔ وکذا لبنہ طاہر۔ اور یوں گدھی کا دودھ
بھی پاک ہے۔ ف کہا گیا کہ ظاہر الروایۃ میں نجس ہے۔ المبسوط۔ جب وہ کثیرہ فاحش ہو اور یہی صحیح ہے۔ الاتقانی۔ مع۔ ولا یوکل اجماعا
وہ پاک ہے مگر کھایا نہ جائیگا۔ ف یعنی اسکا کھانا ممنوع ہے خواہ تنہا ہو یا کسی چیز میں ملا کر ہو۔ وعرقہ لا یمنع جواز الصلوۃ وان فحش
ہکذا سورہ وہو الاصح ویروی نص عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع
نہیں ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو اسی طرح اسکا جھوٹا بھی پاک ہے مگر اسکے طہور ہونے میں شک ہے اور یہی اصح ہے اور امام محمد رح سے اسکا
پاک طاہر ہونا منصوص ہے۔ ف اور یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور جمہور مشائخ اسی قول پر ہیں۔ الکافی۔ عرق کے بارہ میں یہ حکم موافق
روایات ظاہری کے صحیح ہے ولیکن دودھ کے حق میں معتبر کتابوں میں نجس ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست وطہارت برابر ہونے کی دو
روایتیں ہیں۔ النہایہ۔ عینی الائمہ رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ دودھ گدھی کا نجس بنجاست غلیظہ ہے کیونکہ باجماع حرام ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ
گدھی کا پسینا روایات مشہورہ میں پاک ہے۔ المبسوط۔ مع۔ وسبب الشک تعارض الادلۃ فی اباحتہ وحرمتہ او اختلاف الصحابۃ
فی نجاستہ وطہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے میں شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے وحرام ہونے میں دلائل متعارض ہیں یا یہ کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس وپاک ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رح انہ نجس ترجیحا للحرمۃ والنجاسۃ۔ اور امام
ابوحنیفہ رح سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرمت ونجاست کو ترجیح دی ہے۔ والبغل من نسل الحمار فیکون بمنزلتہ۔ اور خچر
بھی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ ف تعارض ادلہ یعنی احادیث میں چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پالو گدھوں کے گوشت سے غزوہ خیبر کے روز منع فرمایا اور گھوڑے کے گوشت میں اجازت دی۔
البخاری ومسلم وغیرہ۔ اور حضرت علی رض کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے وخچر وگدھے کے گوشت سے ممانعت
کردی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوم خیبر کی بعض روایات میں ہے کہ ایک منادی کو حکم
دیا جس نے پکار دیا کہ ہانڈیاں اوندھا دی جاویں کہ وہ رجس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل پالو گدھے کے گوشت کی اجازت
بعضوں کو عطا میں دی گئی۔ رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ رض میں سے حضرت ابن عمر رض سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور ابن عباس
سے اسکی طہارت مروی ہے۔ پھر واضح ہو کہ صواب یہ کہ یہاں تردد نہیں کہ ضرورت جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہیں کیونکہ گدھے
وخچر تو گھروں کے دروازوں وصحن میں باندھے جاتے اور کوٹھوں وغیرہ میں انکو پانی پلایا جاتا ہے پس بقدر ضرورت مخالطت کے انکے جھوٹے
کی نجاست بمقتضائے حرام گوشت تھی ساقط ہوگئی تو اسکی طہارت کا حکم ہوا اور نہ اسکے جھوٹے سے نجاست کا حکم ہوا۔ مف۔ بالجملہ
یہاں جھوٹے کی ضرورت میں شک ہے اور ہاں پسینے کی ضرورت موجود ہونے میں کچھ شک نہیں ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ننگی پیٹھ گدھے
پر اکثر سوار ہوئے ہیں پس خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے وبدن کے حق میں پاک ہے اور پانی میں پڑ جاوے تو اس سے وضو
کرنے میں شک ہے بوجہ اسلئے کہ ضرورت میں تردد ہے اور کپڑے وبدن سے نجاست دور کرنے میں چاہیے کہ پاک ہو علی ما فی الفتح
وعلی ہذا دودھ موافق ظاہر الروایۃ کے نجس ہے اور یہی مختار ہے اور جھوٹا لعاب بقیاس عرق کے ہے پس کپڑے کے حق میں پاک ہے

شبہ ہونے اور وضوء میں تردد ہو۔ م ف۔ **فان لم یجد غیرہ یتوضأ بہ و یتیمم**۔ پھر اگر متوضی نے سوائے گدھے کے جھوٹے یا خچر کے جھوٹے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونوں سے وضوء کرے اور تیمم بھی کرے۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں کہ وضوء و تیمم میں سے صرف ایک ہی پر کفایت کرے۔ خزانۃ المفتین۔ **و یجوز ایہما قدم**۔ اور جائز ہے کہ وضوء و تیمم میں سے جسکو چاہے مقدم کرے۔ ف۔ اور جسکو چاہے موخر کرے۔ **وقال زفر لا یجوز الا ان یقدم الوضوء لانہ ماء واجب الاستعمال فاشبہ الماء المطلق**۔ اور زفر نے کہا کہ سوائے اسکے نہیں جائز کہ وضوء کو مقدم کرے اسواسطے کہ جھوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال ٹھہرا تو وہ آب مطلق کے مشابہ ہو گیا۔ **ولنا ان المطہر احدہما فیفید الجمع دون الترتیب**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس جھوٹے پانی سے وضوء کرنا اور تیمم کرنا دونوں میں سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہے یعنی دونوں میں سے ایک سے طہارت متحقق ہوگی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونوں کو جمع کر دیا جاوے نہ یہ کہ ترتیب لازم ہو کہ وضوء مثلاً مقدم کیا جاوے۔ ف۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضوء کو مقدم کرے اور ایسے ہی غسل کو مقدم کرے۔ الفتح والبحر۔ اور نیت میں اختلاف ہے اور احوط یہ کہ گدھے کے جھوٹے سے وضوء کرنے میں نیت کرے۔ الفتح۔ اور اگر گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہو دوسرے پانی سے وضوء کرنا روا ہے جیسے آب مستعمل کا حکم ہے۔ محیط السرخسی۔ اور نجاست دھونا گدھے کے جھوٹے سے روا ہے یا نہیں تو اسمیں دو قول ہیں۔ پھر اس سے وضوء و تیمم کو جمع کرنا ایک نماز میں ہے اور ایک حالت میں شرط نہیں ہے۔ حتی کہ اگر گدھے کے جھوٹے سے وضوء کر کے ظہر پڑھے پھر تیمم کر کے یہی ظہر پڑھے تو ظہر ادا ہو گئی اور یہ شرط نہیں کہ ایک ہی حالت میں وضوء و تیمم جمع ہوں۔ النہایہ ع ف۔ اگر فقط تیمم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا پانی جھوٹا بہا دیا تو اسپر واجب ہے کہ دوبارہ تیمم کر کے نماز پڑھے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو۔ د۔ اور اگر جھوٹے سے وضوء و تیمم کیا پھر آب مطلق پایا اور وضوء نکیا حتی کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تیمم کرے اور وضوء اسکے جھوٹے سے دوبارہ واجب نہیں ہے۔ ح۔ **المسئلۃ۔ وسؤر الفرس طاہر عندہما**۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جھوٹا خواہ نر ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ یعنی پاک کرنے والا ہے۔ **لان لحمہ ماکول**۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہے یعنی کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یہی شافعی و جمہور ائمہ کا قول ہے اور صحیحین میں حدیث سے بھی ثابت ہے ولیکن ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ممانعت بھی وارد ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ **وکذا عندہ فی الصحیح**۔ اور یوں ہی امام اعظم رح کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے۔ ف۔ اور امام رح نے جو گھوڑے کا گوشت مکروہ کہا تو بوجہ نجاست نہیں۔ **لان الکراہۃ لاظہار شرفہ**۔ کیونکہ اُسکے گوشت سے کراہت اُسکی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے۔ ف۔ جیسے آدمی میں ہے۔ جاننا چاہیے کہ پانی میں چھوہارے بھگو دیے تاکہ شیرینی نکل آوے یہ نبیذ التمر ہے پس اگر جلد از جلد ایسا ہے جس سے کچھ شیرینی آگئی تو اسمیں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضوء جائز ہے اور اگر اسقدر کثیر چھوہارے ڈالے کہ پانی گاڑھا ہو گیا مثل شیرہ کے تو بالاجماع اس سے وضوء نہیں جائز ہے اور اگر اسقدر رہوں کہ اُنسے شیرینی آگئی ولیکن پانی ہنوز رقیق موجود ہے تو اسمیں اختلاف ہے اور مذہب صحیح میں اس سے وضوء نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔ امام مصنف نے اس مسئلہ میں توضیح کی۔ **فان لم یجد الا نبیذ التمر قال ابوحنیفۃ یتوضأ بہ ولا یتیمم**۔ اگر متوضی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو نبیذ التمر ہے تو ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ وضوء ساقط نہیں بلکہ اس سے وضوء کرے اور تیمم نہ کرے۔ ف۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کا پہلا قول تھا۔ **لحدیث لیلۃ الجن فان النبی علیہ السلام توضأ بہ حین لم یجد الماء**۔ بدلیل حدیث لیلۃ الجن کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو نبیذ التمر سے وضوء کیا تھا۔ ف۔ ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن میں کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی پہلا قول ہے۔ نوح بن ابی مریم و اسد بن عمرو اور حسن بن زیاد رح نے روایت کی کہ امام رح نے کہا کہ تیمم کرے اور اس سے وضوء نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد وغیرہم کا ہے۔ **وقال ابویوسف یتیمم ولا یتوضأ بہ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ**۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ تیمم کرے اور اس سے وضوء نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رح سے ہے۔ ف۔ قاضیخان رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی امام رح کا

آخیر قول ہے اور اول قول سے اُنھوں نے رجوع کر لیا - وبہ قال الشافعی عملاً بآیۃ التیمم لانہا اقوی او ہو منسوخ بہا لانہا مدنیۃ
ولیلۃ الجن کانت بمکۃ - اور یہی قول شافعی رح کا ہے آیہ تیمم پر عمل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہے یا حدیث مذکور باس
آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ آیت تو بعد ہجرت کے مدینہ میں نازل ہوئی اور لیلۃ الجن جسمیں حدیث ہے وہ مکہ میں واقع ہوئی تھی سو قال
محمد رح یتوضأ بہ ویتیمم - اور امام محمد بن الحسن رح نے کہا کہ نبیذ التمر سے وضو کرلے اور تیمم بھی کرلے - لان فی الحدیث اضطرابا
کیونکہ حدیث میں تو اضطراب ہے - ف - تو اس سے اطمینان نہیں ہوتا کہ نبیذ التمر سے وضو جائز ہے - وفی التاریخ جہالۃ - اور تاریخ
میں جہالت ہے - ف - تو معلوم نہیں ہوتا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث لیلۃ الجن مقدم ہے تو منسوخ ہونے پر بھی اطمینان نہوا پس تردد رہا کہ اگر
نبیذ مذکور سے وضو جائز ہو تو تیمم باطل و نماز نہوگی - فوجب الجمع احتیاطا - پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضو و تیمم دونوں
جمع کرے - ف - وعلی ہذا اگر ایک بات پر اکتفا کرے تو روا نہوگا - امام ابو یوسف نے تو آیت پر حدیث کو مقدم کیا - قلنا لیلۃ الجن
کانت غیر واحدۃ فلا یصح دعوی النسخ - تو ہم ایکے جواب میں کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن صرف ایک نہیں بلکہ زیادہ ہیں تو کیونکر معلوم
ہوا کہ نبیذ التمر کا وضو اسی لیلۃ الجن میں تھا جو [illegible] واقع ہوئی پس جائز ہے کہ مدینہ میں بعد نزول تیمم کے ہو تو منسوخ ہونے کا دعوی
صحیح نہیں ہے - والحدیث مشہور - اور حدیث مذکور بھی احاد نہیں بلکہ مشہور ہے - عملت بہ الصحابۃ - اسپر صحابہ رض نے عمل کیا ہے - ف
اور یہی قول عکرمہ واوزاعی و حسن بن حیی و اسحاق کا ہے کہ نبیذ التمر سے وضو جائز ہے اور ابن قدامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ
و حسن بصری رح سے مروی ہے - وبمثلہ یزاد علی الکتاب - اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہے - ف
جواب کی دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث میں لیلۃ الجن کا متعدد ہونا مذکور نہیں ہے - اور دوم یہ کہ حدیث مذکور
کچھ مشہور نہیں بلکہ جماعت متاخرین نے اسمیں کلام کیا حتی کہ قریب ہے کہ صحیح نہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف
کا قول موافق ہے - اور ایک جماعت متاخرین اسی پر گئے ہیں - مف - ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لیلۃ الجن کو ابن مسعود رض سے کہا کہ تیرے پاس پانی ہے عرض کیا کہ نہیں سوائے نبیذ التمر کے ایک برتن میں ہے فرمایا کہ چھوہارا
پاکیزہ اور پانی طہور ہے میرے ہاتھ پر ڈالدے میں نے ایسا کیا تو آپ نے وضو کیا - ورواہ الطحاوی والطبرانی والبزار وغیرہما - اور اسکی
اسناد و متن میں کلام ہے - اور صحیح مسلم میں ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ علقمہ نے پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے کوئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود رض نے فرمایا کہ نہیں اور مجھے آرزو تھی کہ میں آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپ کو گم پایا تو
گھاٹیوں و وادیوں میں تلاش کیا پس ہمنے نہایت بری طرح رات گذاری جب صبح ہوئی تو ہمنے دیکھا کہ آپ حراء کی جانب سے تشریف
لاتے ہیں الحدیث رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی وغیرہم - شاید کہ لیلۃ الجن کے صبح کو جب ابن مسعود وغیرہ صحابہ رض سے ملاقات ہوئی
اسوقت نبیذ التمر کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابو زرعہ رح سے نبیذ التمر والی حدیث کی تضعیف
نقل کی کہ ابو زید راوی مجہول ہے اور یہی ابن حبان نے کہا - لیکن شیخ عینی و ابن الہمام نے جوابات دیے و ابو زید کی توثیق ثابت کی
مگر مترجم نے اسواسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رح سے رجوع کرنا ثبوت ہے تو تطویل فضول ہے - درمختار میں کہا کہ جب امام رح نے
ایک قول سے رجوع کیا تو اسکو لینا جائز نہیں ہے - یہ کلام نبیذ التمر سے وضو میں تھا - واما الاغتسال بہ فقد قیل یجوز عندہ اعتبارا
بالوضوء - رہا نبیذ التمر سے غسل کرنا تو دو قول ہیں ایک یہ کہ امام رح کے مذہب پر بقیاس وضو کے اس سے غسل جائز ہے - ف
شرح مبسوط میں کہا کہ یہی صحیح ہے - وکذا فی الکافی والعتابیہ - ف - وقیل لا یجوز لانہ فوقہ - اور قول دوم یہ کہ غسل نہیں جائز ہے کیونکہ حدث
جنابت کا حدث وضو سے بڑھکر ہے - ف - تو وضو پر غسل کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور مفید میں اسی کو صحیح کہا ہے - الفتح والتبیین اور
جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے - التاتارخانیہ - اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر فتوی ہے - والنبیذ المختلف فیہ ان یکون حلوا
رقیقا یسیل علی الاعضاء کالماء - واضح ہو کہ نبیذ جسمیں یہ اختلاف بیان ہوا ایسے ہے کہ شیریں رقیق ہو جو اعضاء پر مثل پانی کے

بنی ہو - وما اشتد منہا صار حراما لا یجوز التوضی بہ - اور جو نبیذ ایسی ہو کہ گاڑھی پڑ گئی تو وہ حرام ہو گئی اس سے وضو نہیں جائز ہے - ف - باتفاق نہیں جائز ہے شرح الطحاوی - وان غیرتہ النار - اور اگر نبیذ کو آگ سے متغیر ہوا یعنی پکائی گئی اگرچہ اسی قدر کہ اسمین کچھ تغیر آجاوے - فما دام حلوا فہو علی الخلاف - پس جب تک شیرین ہے تو اسمین ویسا ہی اختلاف ہے جو مذکور ہوا - وان اشتد فعند ابی حنیفہ یجوز التوضی بہ لانہ یحل شربہ عندہ - اور اگر گاڑھی پڑ گئی تو امام اعظم رح کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ امام رح کے نزدیک اسکا پینا حلال ہے - وعند محمد رح لا یتوضا بہ لحرمۃ شربہ عندہ - اور امام محمد رح کے نزدیک اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ انکے نزدیک اسکا پینا حرام ہے - ف - لیکن مفید و مزید مین ہے کہ اگر آگ سے اسقدر پکا دیا گیا ہو کہ تیز ہو گئی تو اس سے وضو نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو - اور یہی اصح ہے المفید - یہی اصح ہے المحیط - اور یہی صحیح ہے تبیین - مترجم کہتا ہے کہ پہلے معلوم ہوا کہ فتوی اسپر ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کسی حال مین نہین جائز ہے پس اختلاف مذکور مین سے عدم جواز کے قول پر فتوی ہے پس سوا اسکے کسی قول کو لینا روا نہین اگرچہ صحیح کہا گیا ہو - م - ولا یجوز التوضی بما سواہ من الانبذۃ جریا علی قضیۃ القیاس - اور سوائے نبیذ التمر کے باقی کسی نبیذ سے وضو نہین جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے - ف - یعنی نبیذ تمر مین بھی قیاس عدم الجواز تھا ولیکن حدیث مذکور سے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند نبیذ کشمش و منقی و گیہون و جو وغیرہ کے سب مین کوئی حدیث نہین تو موافق قیاس کے جائز نہین ہے (فتح) اگر ہم نبیذ تمر سے جواز وضو کے قائل ہون تو وضو بدون نیت کے جائز نہو گا کیونکہ نبیذ مانند تیمم کے پانی کا بدل ہے حتی کہ پانی ہوتے ہوئے نبیذ سے وضو نہین جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حتی کہ نبیذ سے وضو کیا پھر پانی پایا تو وضو ٹوٹ گیا اسکو قدوری نے اپنی شرح مین ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے - الفتح - آب وضو کا بدل تیمم جب کہ پانی نہ پاوے خواہ پانی نہو یا اسکے استعمال کی قدرت نہ پاوے خیانچہ فرمایا

باب التیمم

یہ باب تیمم کے احکام مین ہے - واضح ہو کہ اول مین وضو یعنی طہارت صغری کو پھر غسل کو بیان کر کے انکے پیچھے انکے خلیفہ یعنی تیمم کو شروع کیا ہے - اور تیمم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کے خصائص مین سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا - کما مر و بذلک - اور حدیث مین منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جعلت لی الارض مسجدا وطہورا - یعنی زمین میرے واسطے مسجد و طہور کر دی گئی - م - تیمم کا شروع ہونا غزوہ مریسیع سے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رض کا ہار گم گیا اور حضرت نے قیام کر کے لوگون کو اسکے ڈھونڈھنے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگون کے پاس بھی پانی نہ تھا تو لوگون کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابوبکر رض نے اپنی صاحبزادی ام المومنین پر بہت سختی کی کہ تمنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانون کو ایسی جگہ روک دیا جہان پانی نہین ہے پس اللہ تعالی نے آیۃ تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حضیر رض نے کہا کہ اے آل ابی بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہین ہے اور کہا کہ اے ام المومنین اللہ تعالی آپ پر رحمت کاملہ فرماوے کہ جب کبھی آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گران ہوا تو انجام کو اللہ تعالی نے اسمین مسلمانون کے حق مین فراخی و آسانی دیدی - اصل حدیث صحاح مین ہے - پھر حق یہ کہ تیمم شرعی نام ہے چہرہ و دونون ہاتھون کے مسح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشرط نیت خاص کے - الفتح اور اسی تعریف کو بحر و نہر نے لیا ہے اور یہی صحیح ہے - اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب ہو باتفاق لیکن نماز کے تیمم مین بقول امام اعظم و محمد رح کے نیت ایسے تقرب مقصودی کی ہو جو بدون طہارت درست نہین ہوتی اور بقول ابو یوسف رح صرف تقرب مقصود شرط ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا - اور حاصل یہ کہ مطلق تیمم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت کے تیمم نہو گا حتی کہ دوسرے کو تیمم سکھلانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تیمم ہو جائیگا جبکہ نیت تیمم ہو ولیکن اس تیمم سے نماز نہین جائز ہے بلکہ نماز کے تیمم مین امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہے نہ آنکہ وہ کسی عبادت مین شرط ہو

اور حسن رح کے نزدیک یہ بھی زیادہ ہے کہ تقرب مقصود بھی ایسا ہو کہ بدون طہارت صحیح نہین ہوتا ہے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ تعریف تیمم مین بہتر
یہ کہ یون کہا جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مارکر چہرہ و دونون ہاتھون کا مسح کرنا بشرط نیت خاص کے۔ اس سے یہ فائدہ ملا کہ ہاتھ مارنا
بھی رکن قرار پاوے اور درمختار مین کہا کہ یہی اصح و احوط ہے ولیکن تحقیق اسکے خلاف ہے چنانچہ عنقریب آویگا۔ م۔ پاکیزہ زمین کہنے مین
دو فائدہ ہین۔ فائدہ اول یہ کہ نجس زمین خارج ہو گئی اور چونکہ آیت مین صعید طیب کی قید ہے تو اچھی پاکیزگی ضروری ہے یعنی ہر وجہ سے
وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نجس پانی یا پیشاب کے نجس ہو گئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہو گئی تو بعض وجہ سے وہ پاک
ہو گئی حتی کہ اسپر نماز جائز ہے ولیکن ہر طرح پاک نہین ہے لہذا اسپر تیمم نہین جائز ہے درمختار مین ذکر کیا کہ وہ بمنزلہ آب مستعمل کے ہے۔ فائدہ
دوم یہ کہ زمین کی جنس ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نہو حتی کہ چکنے پتھر پر جائز ہے چنانچہ آویگا۔ وفی الدر وغیرہ۔ واضح ہو کہ تیمم کے دو رکن
مین ایک تو دونون ضرب ولیکن مترجم کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہے چنانچہ قولہ التیمم ضربتان کے تحت مین آویگا۔ م۔ اور دوم
استیعاب چہرہ و ہر دو دست تا مرافق۔ اور چھ شرطین ہین ایک نیت۔ ۲۔ مسح کرنا۔ ۳۔ تین انگلیون یا زیادہ سے ہونا۔ ۴۔ صعید
۵۔ اسکا پاک کنندہ ہونا۔ ۶۔ پانی نہ پانا خواہ اصلح کہ درحقیقت پانی موجود نہین اور خواہ اصلح کہ پانی ہے ولیکن بوجہ مخافت بیماری
و خوف مرض کے اسکو نصیب نہین ہوا۔ اور مین کہتا ہون کہ چونکہ مختار یہ کہ شہر یا باہر یکسان ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہین ہے م
اور ابن وہبان رح نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہے۔ د۔ اور حیض و نفاس کا منقطع ہونا اور چہرہ و ہاتھون پر چربی وغیرہ کے
مثل کوئی چیز مانع مسح نہونا بھی شرط ہے۔ ط۔ یہ شروط صحت تیمم ہین۔ م۔ اور تیمم مین آٹھ باتین سنت ہین۔ اول دونون ہتھیلیون کو اندر
کی طرف سے مارنا۔ ۲۔ ہتھیلیون کو مٹی پر رکھکر آگے کیطرف کھینچنا۔ ۳۔ انکو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا۔ النہر۔ ۴۔ انکو جھاڑنا
۵۔ انگلیون کو کشادہ رکھکر زمین پر مارنا جس سے غبار ہو تو انگلیون کے بیچ مین آجاوے۔ ۶۔ اول مین بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو
مین ہے۔ ۷۔ ترتیب کہ اول چہرہ پھر داہنے ہاتھ پھر بائین ہاتھ پر مسح کرنا۔ ۸۔ پے در پے مسح کرنا اصلح کہ اگر بجائے خاک کے پانی ہوتا
تو اتنی دیر مین پہلا عضو خشک نہو جاتا۔ د۔ اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہون۔ المسئلہ۔ اس بنا پر کہ درحقیقت
پانی نہ پاوے۔ ومن لم یجد الماء۔ اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا۔ ف۔ یعنی آب مطلق نہین جس سے وضو جائز ہو ایسے
نماز کے لیے کہ قضا مین اسکا خلیفہ موجود ہے برخلاف نماز عید و نماز جنازہ کے پس حاصل یہ کہ جسنے نہ پایا ایسا پانی جس سے وضو
جائز ہوتا ہے اسقدر کہ جو اسکے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی نماز کے واسطے ضرور ہو جسکا خلیفہ یعنی قضا موجود ہے۔ وھو
مسافر او خارج المصر۔ حالانکہ یہ شخص مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اگرچہ مسافر نہین۔ بینہ و بین المصر میل او اکثر۔ ایسے اور شہر
کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہے۔ تیمم بالصعید۔ تو ایسے شخص کو جائز ہے کہ صعید سے تیمم کرلے۔ لقولہ تعالی فلم تجدوا ماء
فتیمموا صعیدا طیبا۔ اسکے واسطے دو دلیلین ہین اول قولہ تعالی یعنی پھر تم نے پانی نہ پایا تو تم تیمم کرو صعید طیب کو۔ و قولہ
علیہ السلام التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء۔ اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین
مسلمان کا طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پاوے۔ ف۔ حضرت ابوذر غفاری رض سے روایت ہے کہ وہ سفر کرکے
اپنے اہل کے یہان جاتے اور انکو جنابت ہو پہنچتی تو انھون نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ نے ارشاد فرمایا کہ الصعید
الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجدہ فلیمسہ بشرتہ۔ یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک
پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پہونچاوے۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا
اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ مف۔ ورواہ الحاکم وابن حبان والبزار والطبرانی۔ حدیث مین دلیل ہے کہ تیمم خلیفہ مطلق ہے جبتک
پانی نہو برابر باقی رہیگا اور خلیفہ ضروری نہین کہ صرف نماز کے وقت مین اسکے ادا کرنے تک رہے جیسا کہ قول شافعی و ظاہر
مذہب مالک رح ہے۔ م۔ پھر آیت و حدیث مین یہ ہے کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ مین ایک میل دور ہونا اس معنی مین لیا کہ اسنے پانی

نہیں پایا حالانکہ ایک میل کے بعد پانی موجود ہے تو اس وجہ سے کہ پانی کی نزدیکی نہ موجود ہونے پر تیمم نہیں بلکہ اس شخص کے نہ پانے پر
ہے اور حرج ظاہر ہے تو ہمارا اسکا اعتبار لحاظ سے حرج دور ہونے پر ہے اور اسکی تقدیر میں اختلاف واقع ہوا بعض نے دو میل اختیار
کیے اور بعض نے کہا کہ پانی پیچھے ہو یا کسی اور جانب ہو سوائے سامنے کے تو ایک میل اور اگر سامنے ہو تو دو میل معتبر ہیں اور بعض نے
کہا کہ اسقدر دور ہو کہ اسکے چلانے پر پانی والے آواز نہ سنیں غرضکہ اقوال ہیں۔ والمیل ہو المختار فی المقدار لانہ یلحقہ
الحرج بدخول المصر۔ اور امام مصنف رح نے کہا کہ ایک میل دور ہونا ہی قول مقدار کے حق میں مختار ہے کیونکہ شہر سے ایک میل
باہر ہونے میں اسکو شہر جانے میں حرج لاحق ہوگا۔ ف۔ اور تیمم کا مشروع ہونا اسی جہت سے ہے کہ تکلف وحرج دور ہو خصوص
کمزور بیماروں پر زیادہ حرج ہے۔ مت۔ والماء معدوم حقیقۃ۔ اور پانی تو درحقیقت معدوم ہے۔ ف۔ یعنی جہاں یہ شخص ہے
وہاں تو درحقیقت پانی موجود نہیں ہے اگرچہ ایک میل سے کم پر موجود ہو ولیکن ایک میل سے کم میں بوجہ عدم الحرج کے گویا موجود
قرار دیا گیا کہ تیمم نہیں جائز ہے م۔ اور احتمال ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ کہ آیت میں تو اطلاق ہے کوئی مسافت مقرر
نہیں ہے اور تم نے ایک میل کی قید لگائی اور یہ آیت کو رائے سے مقید کرنا ٹھہرا۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ آیت میں یہ منصوص ہے کہ پانی
درحقیقت معدوم ہو تو تیمم جائز ہے لیکن بالاجماع ہم یہ جانتے ہیں کہ دروازے پر آدمی کے پاس پانی ہو اور گھر میں ہو تو اس سے
تیمم کا جواز نہیں ہے حتی کہ سو پچاس قدم تک ہونے سے تیمم نہیں جائز ہو سکتا بلکہ اسقدر دور ہو کہ وہاں جانے میں حرج لاحق ہو تو
اس سے جواز تیمم ہے اور اب درحقیقت پانی معدوم ہے اور اسکا اندازہ مختار یہ کہ ایک میل ہو پس اس حرج کی قدر دوری میں
پانی درحقیقت معدوم ہوا۔ ع۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر پانی اسقدر دور ہو کہ وہاں جا کر وضو کرے تو قافلہ
چلا جاوے اور نظر سے غائب ہو جاوے تو یہ مسافت دور ہے اور اسکے حق میں تیمم جائز ہے اور یہ بہت خوب قول ہے کذا فی الذخیرۃ
ت ع۔ اور زفر رح کے نزدیک اگر نماز جاتی رہنے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہے اگرچہ پانی ایک میل سے کم دوری پر ہو۔ امام مصنف رح
نے اسکو رد کر دیا بقولہ۔ والمعتبر المسافۃ دون خوف الفوت لان التفریط یاتی من قبلہ۔ اور معتبر اس بارہ میں مسافت ہے
نہ خوف نماز جاتے رہنے کا بوجہ تنگی وقت کے اسواسطے کہ اسقدر وقت تنگ کرنے کی تقصیر اُسی شخص کی جانب سے پیدا ہوئی
ہے۔ ف۔ کیوں اسنے طہارت کرنے میں اتنی دیر کردی کہ یہ وقت آگیا۔ لہذا معذور نہوگا ج۔ تو جب پانی اس سے قریب
ہو تو وہ تیمم کرنے میں معذور نہوگا چنانچہ شرح مبسوط میں مصرح ہے۔ ن۔ اگر کہا جاوے کہ اصول الفقہ میں مقرر ہو چکا کہ ہمارے
نزدیک ادائے نماز کے واسطے ضروری واجبی خطاب اُسوقت متوجہ ہوتا ہے کہ جب آخر وقت ہو پہنچے تو پھر وہ کیوں معذور نہوا
جواب یہ کہ آخر وقت سے مراد اسقدر وقت ہے کہ طہارت کے ساتھ اطمینان سے باقی وقت میں نماز تمام وکمال ادا کرلے کیونکہ
ادا بغیر طہارت کے شروع نہیں ہو سکتی ہے پس جب اسنے طہارت کرنے میں اسقدر دیر کی کہ طہارت کے ساتھ نماز نہیں ادا
کر سکتا تو اسی کی طرف سے قصور ہے تو معذور نہوگا ح۔ یہ تو درحقیقت پانی نہ پانے کی صورت تھی اور پھر حکماً پانی نہ پانے کا مسئلہ
بیان فرمایا بقولہ۔ ولو کان یجد الماء الا انہ مریض فخاف ان استعمل الماء اشتد مرضہ تیمم۔ اور اگر اسنے پانی تو پایا ولیکن وہ
بیمار ہے پس اسنے خوف کیا کہ اگر پانی استعمال کرے تو اسکا مرض اشتداد کر جائیگا تو وہ تیمم کرلے۔ ف۔ اور نسخہ فتح القدیر میں ہے
کہ اسکا مرض اشتداد کر جائیگا یا اسکے اچھے ہونے میں دیر ہوگی تو وہ تیمم کرے م۔ کیونکہ یہ پانی نہ پانے کے مثل ہے۔ لما تلونا۔ بدلیل
اسکے جو ہم نے تلاوت کردیا۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی وان کنتم مرضی الآیہ جسکے آخر میں فتیمموا صعیدا طیبا ہے۔ پس آیت میں بیماروں
کے واسطے صریح اجازت ہے پھر مرض کی شدت خواہ بوجہ حرکت کرنے کے ہو جیسے عرق المدنی یعنی نہروا کے بیمار یا مبطون کو ہوتی
ہے اور خواہ پانی کے استعمال سے ہو جیسے چیچک وغیرہ والے کو ہر دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ت ع د ہ۔ ولان الضرر فی
زیادۃ المرض فوق الضرر فی زیادۃ ثمن الماء۔ اور بدلیل قیاس جلی کہ جسکی تقریر یہ ہے کہ مرض زیادہ ہو جانے کا ضرر بڑھکر

دام کی زیادتی کے ضرر سے۔ وذلک یبیح التیمم۔ حالانکہ دام زیادہ دینے پر پانی ملتا ہو تو واجب نہیں بلکہ تیمم کرنا مباح ہے۔ فهذا اولیٰ
تو مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ تیمم مباح ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ دام کی زیادتی تو یقینی متحقق ہے اور مرض کی زیادتی
کا خوف ہے تو قیاس کیونکر ہوگا جواب یہ کہ خوف بمعنی یقین قرار دیا گیا ہے اور شرع میں اسکے نظائر بکثرت ہیں م۔ اور یہ خوف کبھی
مرض پہچانا جاتا ہے یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہو جاوے یا اسکا تجربہ ہو یا مسلمان طبیب حاذق جسکا فسق ظاہر نہو وہ آگاہ کرے
کہ تیرے مرض سے ضرر ہو پہنچیگا۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معتبر ہے ایک تہائی فرسخ جسکے چار ہزار گز ہوتے ہیں ہر گز
(۲۴) انگشت کا اور ہر انگشت چھ جو پیٹھ سے پیٹ ملے ہوئے۔ ف درع۔ یہی احوط ہے م۔ پھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح ہونے
کے واسطے مختار ہے وہ ہر ایک کے واسطے عام ہے خواہ مسافر ہو یا نہو اور خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی صحیح ہے۔ کما فی التبیین
کیونکہ مدار پانی نہ ملنے پر ہے اور اسمیں سب یکساں ہیں۔ ف ط۔ اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے صرف وضو کرلے اور چاہے صرف کپڑے یا بدن
کی حقیقی نجاست دھونے اور اسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہے تو بالاجماع اس سے نجاست حقیقی زائل کرے اور تیمم کرے لیکن اگر اسنے
وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی ولیکن گنہگار ہوا۔ البحر عن الخانیہ۔ ولیکن سراج میں ذکر کیا کہ نہیں جائز ہے تیمم کرنا وجہ
پانی نہونے کے شہر میں اور ایسے گانون میں جسکو اسکے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے نہیں دن میں۔ اور حلبی رح سے جواز تیمم منقول
ہے مگر صحیح عدم جواز ہے۔ پھر یہ اختلاف اسوقت کہ ڈھونڈھا ہو اور ڈھونڈھنے سے پہلے بالاجماع تیمم نہیں جائز ہے۔ اصح وہی ہے
کہ شہر میں بھی پانی نہونے پر جواز ہے واللہ اعلم م۔ اور اگر مریض کو ایسا ضرر تو نہیں مگر اسکو خود قدرت نہیں اور ایسا شخص نہ پایا
جو اُسکو وضو کرادے تو تیمم جائز ہے اور اگر اسکے پاس کوئی خادم ہے یا اسقدر دسترس کہ اجر المثل پر مزدور کرلے یا کوئی اور ایسا شخص
ہو کہ اگر اس سے مدد چاہے تو وہ مدد دیدے۔ تو ظاہر المذہب کے موافق اسکو تیمم روا نہیں کیونکہ اسکو قدرت حاصل ہے۔ الدر
من البحر۔ اسکو فتح القدیر وغیرہ میں بھی ذکر کیا اور یہ قول صاحبین رح ہے اور امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی اصح ہے چنانچہ
آویگا م۔ اور شوہر و جورو منکوحہ میں کسی پر دوسرے کا وضو کرانا و تعہد واجب نہیں اور مملوک یعنی غلام و باندی میں واجب ہے الدر
من البحر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خدمت جورو پر از راہ حکم واجب نہیں مگر براہ دیانت وجوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہا نے تصریح کی کہ عورت
پر کھانا پکانا و امور خانہ داری براہ دیانت واجب ہیں نتامل م۔ امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا فرق بین ان یشتد بالتحرک
او بالاستعمال۔ اور کچھ فرق نہیں کہ مریض کو وضو کرنے میں اشتداد مرض کا خوف خواہ اسطرح ہو کہ جنبش سے مرض میں اشتداد ہوگا
یا اسطرح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہوگا۔ ف۔ بہر حال تیمم جائز ہے۔ واعتبر الشافعی خوف التلف وهو مردود بظاهر
النص۔ اور امام شافعی نے مریض کے واسطے جواز تیمم میں خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیکار ہو جاوے
تب جائز ہے اور یہ ظاہر نص سے رد ہے۔ ف۔ کیونکہ قولہ ان کنتم مرضی الآیہ۔ میں صرف بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہیں کہ ایسی
بیماری ہو کہ وضو کرنے سے جان یا عضو کا خوف ہو۔ س۔ اگر کہا جاوے کہ پھر تم کہاں سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر
صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہے جواب یہ کہ اول آیت میں فرمایا۔ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج الخ۔ یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حرج
ڈالنا نہیں چاہتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جس صورت میں حرج و مشقت نہیں ہے حتی کہ اشتداد مرض کا خوف نہیں ہے تو اس صورت کے
سوائے باقی صورتوں میں جواز تیمم منصوص ہے۔ اور جس عالم نے یہ ادراک نہیں کیا اُسنے ہر مرض میں جواز تیمم قرار دیا چنانچہ داود
ظاہری نے ایسی صورت میں بھی کہ استعمال سے ضرر نہو جواز تیمم کہا ہے جیسے صداع وغیرہ۔ اور حق یہ ہے کہ مدار حرج پر ہے پس اگر کوئی
کمزور آدمی وضو سے درد سر میں شدت جانے یا مدہ و ندکور بوجہ سردی کے ہو یا وضو سے اُسکا زوال دیر میں جانے تو اُسکو تیمم جائز
ہے اور فرق ظاہریہ کے ساتھ یوں ہوا کہ وے مرض کو مبیح جانتے ہیں اور ہم مرض مع حرج کو فافہم م۔ پھر امام شافعی رح کا یہ قول جو
مذکور ہوا ہے عینی رح نے لکھا کہ یہ قول جدید ہے اور غیر صحیح و غیر مشہور ہے اور قول قدیم انکا ہمارے موافق ہے اور شرح الوجیز میں ہے کہ یہی

ہمارے اصحاب کا قول اور یہی قول ابوحنیفہ و مالک کا ہے اور حلیہ میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ جاری میں ہے کہ اصح قول جواز ہے یہی جمہور کا قول
ہے م۔ پس ظاہر ہوا کہ اس مسئلہ میں قول امام اعظم و امام مالک و امام شافعی واحد ہے اور امام احمد رح سے البتہ روایت منع آئی ہے لیکن (مذہب شافعی کا)
اصح اُنکے مذہب میں بھی جواز ہے۔ واللہ اعلم۔ یہ سب تو مرض موجود ہونے کی صورت ہے۔ مسئلہ۔ **ولو خاف الجنب ان اغتسل**
ان یقتلہ البرد او یمرضہ تیمم بالصعید۔ اور اگر جنب نے بر تقدیر یکہ غسل کرے یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کر دیگی یا بیمار کر دیگی
تو پاک زمین سے تیمم کرلے۔ ف۔ خصوص بر زستانی ملکوں میں بالخصوص سردی کے موسم میں یہ خوف بہت ظاہر ہے۔ یہ صورت مرض
لاحق ہونے کی ہے جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھ جانے و تکلیف دینے کی تھی۔ اور اصل سوال بیان چار صورتوں میں
ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر ذکر ہوا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل میں یا وضو میں پس اس مسئلہ میں جنب کی قید لگائی
اور یہ بیان نہ تھا کہ کہاں ہو تو امام مصنف نے فرمایا۔ **وہذا اذا کان خارج المصر لما بینا**۔ اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ جب جنب
مذکور شہر سے باہر ہو بوجہ اسکے جو ہمنے بیان کر دیا۔ ف۔ یعنی قولہ لانہ یلحقہ الحرج بدخول المصر یعنی اسوجہ سے تیمم مباح ہے کہ اسکو
شہر میں جانے میں حرج لاحق ہوگا۔ کما قال العینی رح اور میرے نزدیک بیان یہ ہے کہ مرض کا لحوق حرج ہے اور وہ زیادتی ثمن سے زیادہ
ہے جو مبیح تیمم ہے تو یہ خوف قتل و لحوق مرض بدرجہ اولیٰ مبیح ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ اسمیں غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہے فافہم۔ بالجملہ
خوف قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جنب کو اگر شہر کے باہر لاحق ہو تو بالاتفاق تیمم مباح ہے۔ **ولو کان فی المصر فکذلک عند**
ابی حنیفۃ رح خلافا لہما۔ اور جنب کو اگر شہر میں ہونے کی صورت میں یہ خوف لاحق ہو تو بھی امام اعظم رح کے نزدیک یہی حکم
یعنی اسکو تیمم جائز ہے برخلاف قول صاحبین کے۔ **ہما یقولان ان تحقق ہذہ الحالۃ نادر فی المصر فلا یعتبر**۔ صاحبین کہتے ہیں
کہ شہر میں ایسی حالت کا متحقق ہونا نادر ہے تو اسکا اعتبار نہوگا۔ ف۔ گویا مقصود یہ کہ شہر میں حمام گرم یا آب گرم یا حفاظت سردی
ممکن ہے تو لحوق مرض کا خوف غیر معتبر ہے حتی کہ عوام تیمم کا جواز پاکر اسی پر اکتفا کرینگے جیسے صحیح بخاری میں حضرت ابن مسعود رض سے
یہی مروی ہے کہ اگر اجازت دیجاوے تو عوام تھوڑی سردی میں اسکو حیلہ کرینگے ولیکن حق یہ کہ لوگوں کے حالات بہت متغیر
و مختلف ہیں حتی کہ بہت غریب ایماندار دلی کو روٹی بھی میسر آنے میں مشکل ہے تو حفاظت اُنکے حق میں معدوم ہے۔ **ولہ ان العجز**
ثابت حقیقۃ فلا بد من اعتبارہ۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جنب خائف کے حق میں غسل کرنے سے عاجزی
درحقیقت ثابت ہے تو اسکا اعتبار کرنا ضرور ہے۔ ف۔ اور نادر واقعہ اگر منصوص میں داخل ہو تو خالی رائے سے اسکو خارج کرنا
جائز نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نادر ہونا تو صحیح تو بعض ملکوں و بعض شخصوں کے لحاظ سے البتہ مسلم ہے ورنہ مفلس مسلمان و سرد ملکوں کے
خصوصاً اکثر اس واقعہ میں مبتلا ہوتے ہیں اور قاضیخان نے کہا کہ اسکو بالاجماع تیمم جائز ہے کما فی العینی م۔ اور یہ اختلاف
اس صورت میں کہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہ پائی اور اگر پائی تو اسکو بالاجماع تیمم روا نہیں ہے اور اگر پانی گرم کرنے کی قدرت
پائی تو بھی نہیں جائز ہے۔ السراج۔ ولیکن مدار اسکا حرج پر ہے حتی کہ اگر حمام میں یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہے د
قوی ہوگا م۔ واضح ہو کہ باقی رہیں دو صورتیں ایک یہ کہ خارج شہر و مسافر کو وضو میں خوف مرض ہوا اور دوم یہ کہ اندر شہر کے
وضو میں خوف مرض ہوا۔ تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے میں یہ خوف ہوا کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو
تیمم جائز ہے اور اسی کو اسرار میں مختار کہا ہے لیکن اصح یہ کہ وہ بالاجماع نہیں جائز ہے النہر۔ اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہیں ہے۔
الخلاصہ و قاضیخان۔ یہ حکم شاید اس بنا پر کہ وضو میں ایسا خوف معتبر نہیں ہے کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ وضو کرنے سے
ایسا نہیں ہوتا ہے۔ الفتح۔ اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہوا اور متحقق ہو تو اُسی کو لیا جائیگا جو کافی و اسرار میں ہے م۔ فرع
اگر مریض کو یہ قدرت نہیں کہ قبلہ کی طرف خود متوجہ ہو جاوے یا اسکے بچھونے پر نجاست ہے جس سے ہٹ جانیکی قدرت
نہیں اور اسنے ایسے شخص کو پایا جو اسکو قبلہ رخ کر دے یا نجاست سے ہٹا دے تو امام رح کے نزدیک اسپر یہ واجب نہیں ہے

الفتح رح یعنی صاحبین کے نزدیک واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مختار وہ ہے جو بحر الرائق میں اشارہ کیا کہ مملوک پر خدمت واجب ہے
سوائے مملوک کے جو کوئی ہو تو اسمیں یہ اختلاف ہونا چاہیے م۔ وعلی ہذا اندھے نے اگر ایسے شخص کو پایا جو اسکو جمعہ میں لیجاوے
یا اپاہج کو لیجاوے تو امام رح کے نزدیک اسپر جمعہ وحج واجب نہو جائیگا۔ فع۔ اور حاصل یہ ہے کہ امام رح کے نزدیک آدمی دوسرے کی قدرت سے
قادر نہیں ہوتا کیونکہ وہ جب ہی قادر ہوتا ہے کہ ایسی حالت ہو کہ جب چاہے وہ فعل کر سکے اور یہ دوسرے کی قدرت سے نہیں ہو سکتا
اسی واسطے ہم نے کہا کہ اگر بیٹے نے اپنا مال وطاعت اپنے باپ کے لیے مبذول کیا تو باپ پر حج کرنا واجب نہو جائیگا۔ یونہی جسپر کفارہ
لازم آیا اور وہ مفلس ہے اسکو کسی نے مال اپنا مبذول کیا تو اسپر وجوب نہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک دوسرے کی قدرت والے سے یہ
شخص بمنزلہ اپنے آلہ کے قادر ہوتا ہے جبکہ وہ اعانت کرے اور صدر شہید حسام الدین نے صاحبین رح کا قول اختیار کیا۔ الفتح۔ پوشیدہ
نہیں کہ غیر کی اعانت والے سے صرف اسقدر ہوا کہ آدمی سے وہ فعل ادا ہو سکتا ہے حتی کہ اگر غیر کی اعانت سے ادا کیا تو ادا ہو جائیگا ولیکن
یہ امر کہ آدمی خود قادر ہو گیا تو یہ بالکل بعید ہے پس حق تو یہی ہے کہ جو امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے واللہ تعالی اعلم م۔ اور اگر ایک شخص خود
نماز میں قیام کرنے سے عاجز ہوا اور وہاں کوئی موجود ہے جو اسکو اعانت کر سکتا ہے کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو بالاتفاق وہ شخص بیٹھے نماز پڑھے
اور یونہی اپاہج پیروں سے معذور اگر ایسے شخص کو پاوے جو اسکو اٹھا کر یا سوار کر کے پہونچا دیگا تو بالاجماع اسپر جماعت وجمعہ وحج
واجب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ اسمیں بھی اختلاف ہے ع۔ اور پوشیدہ نہیں کہ تیمم شروع واسطے دفع حرج کے ہے پس اگر غیر کی اعانت سے
وجوب ہو جاوے تو حرج ظاہر ہے پس اصح بیان قول امام رح ہے لہذا عینی رح نے ذکر کیا کہ اگر اسکے پاس کوئی ایسا شخص ہو جو پانی استعمال
کرنے میں اسکا معین ہو تو صاحبین کے نزدیک اسکو تیمم جائز نہیں ولیکن امام رح کے قول پر اسکو تیمم جائز ہے۔ اور اگر معین ومددگار اسکا
مملوک ہو تو مشائخ رح نے امام رح کے قول پر اختلاف کیا ہے ع۔ مختار یہ کہ مملوک پر خدمت واجب ہے اور عدہ خدمت وہ کہ آخرت کے کام
میں ہو تو اسکو تیمم روا نہیں ہے م۔ کہا گیا کہ اگر مدد کرنے والا بغیر عوض ہو تو بالاتفاق تیمم جائز نہیں ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ اشارہ کیا کہ یہ
قول ضعیف ہے اور صحیح یہ کہ امام رح کے نزدیک جائز ہے م۔ اور اگر مدد کرنے والا اجرت پر ملے تو امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہے خواہ
مزدوری قلیل مانگے یا کثیر مانگے اور صاحبین نے کہا کہ جو تہائی درم تک ہو تو تیمم کرے ع۔ پہلے گذرا کہ در مختار میں بحر الرائق سے لیا کہ اجرت مثل
تک جبکہ دے سکتا ہو تو تیمم نہ کرے۔ ولیکن یہ سب باختیار قول صاحبین رح ہے پس احتیاط کے واسطے اسی پر فتوی دیا جاوے ولیکن
اصح قول امام رح ہے جیسا کہ معلوم ہوا م۔ مسافر خارج شہر جسکے پاس پانی نہیں ہے اسکو اپنی منکوحہ وجورو باندی سے وطی جائز ہے اور
عامہ علماء اسی پر ہیں ع۔ اگر کسی کے پاس مال ہو مگر پاس موجود نہو تو پانی گرم کرنے کے واسطے اُدھار خریدے ورنہ نہیں۔ د۔ اور
تیمم کرے بخوف درندہ یا دشمن خواہ خوف جان ہو یا مال ہو۔ التتارخانیہ۔ وبخوف مار ونار یعنی پانی لینے میں سانپ یا آگ کا خوف ہو تبیین
یا وہاں چور رہزن یا موذی ظالم ہو التبیین ع۔ یا عورت کو مرد فاسق سے ڈر ہو البحر والنہر۔ اور تتمہ میں ہے کہ خوف ودیعت وامانت
ضائع ہونے کا ہو یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا جسکو ادا کرنے کی قدرت نہیں ہے الزاہدی والکفایہ۔ یا پیاس کا خوف اپنی جان پر یا
اپنے قافلہ میں سے کسی پر خواہ خلیط ہو یا نہو یا اپنے جانور پر اگرچہ کتا ہو خواہ فی الحال پیاس کا خوف ہو یا مآلی الحال میں ہو۔ السراج
ولیکن چوپایہ میں جب تیمم ہے کہ وضو کا دھوون کسی برتن میں رکھنا ممکن نہو ورنہ جانوروں کو وضو کا دھوون جو پاک ہے پلانا جائز ہے۔
کما صرح بہ ابن کمال پاشا۔ اور یونہی جب آٹا گوندھنے کے واسطے ضرورت ہو نہ شوربا کے لیے تو بھی تیمم جائز ہے سراج۔ اور یونہی
جب حقیقی نجاست دور کرنے کی ضرورت ہو جیسا کہ گذرا من البحر۔ پھر جس صورت میں کہ بندہ کی طرف سے خوف ہو کر تیمم سے نماز
پڑھی ہے اعادہ کرے بعد وضو کرنے کے ورنہ اعادہ نہیں کیونکہ قدر سماوی ہے۔ د۔ اگر بدن پر چیچک یا زخم ہوں تو جنابت سے غسل
کرنے میں اکثر مساحت بدن کا اور اکثر شمار اعضائے وضو کا اعتبار ہے یعنی جبکہ مرض کی شدت کا خوف نہو تو اکثر تندرست کو دھووے
اور مجروح پر بشرطیکہ ممکن ہو ورنہ جبیرہ یا پٹی پر مسح کرے اور غسل وتیمم دونوں جمع نہ کرے اور اگر صرف نصف بدن تندرست ہو تو

مع یہ کہ تیمم کرے م۔ خلاصہ و المحیط اور جمع الصغور میں ہے کہ پیشو و پیرو دن کی شدت سے کوکہ کے اندر تیمم روا ہے اور سخت بارش و سخت گرمی
میں روا ہے الزاہدی عن الکفایہ۔ پانی نکالنے کا آلہ نہ ہو تو تیمم کرے۔ ف۔ کتے جو جیسے لوگ پالتے ہیں جنکی اکثر اوقات شکار سے بسر
ہوتی ہے روا ہے اور یوں ہی مواشی کی حفاظت [illegible] سے حفاظت کے لیے مباح سمجھا گیا ہے اور علی ہذا ایسے کتے
فروخت کرنا بھی روا ہے [illegible] حدیث صحیح میں ثابت ہے کہ [illegible] والے کی ہر روزہ
پانچ نیکیاں کم ہوتی ہیں۔ واضح ہو کہ کتے [illegible] کا مسئلہ گذرا ہے تو سراج میں قید لگائی کہ کتا شکار یا مواشی کا
اور مختار میں کوئی قید ذکر نہیں کی [illegible] میں پیاس کا خوف بیان کیا۔ اور یہی صحیح ہے [illegible] مسافر کے
پاس ڈول نہیں تو تیمم کرے یوں ہی اگر رسی نہ ہو تو نقصان۔ حاصل یہ کہ پانی نکالنے کا پاک آلہ نہ ہو اور اگر رومال و پگڑی یا گھاس کی
رسی وغیرہ سے ہو [illegible] نکل سکے تو تیمم نہ کرے اگرچہ لٹکانے سے خراب ہو جاوے اور اگر پھاڑنے کی ضرورت ہو تو پانی کی
نسبت نقصان گوارا کرے جیسے جب پانی میں اترنے والا موافق دستور کے مزدوری مانگے۔ البحر الطحاوی رح نے کہا کہ یہ ہمارے
یہاں منصوص نہیں بلکہ شافعیہ کے یہاں منصوص ہے اور توشیح میں کہا کہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمیں نقصان
گوارا کرنے میں تامل ہے۔ اور قاضیخان میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ رسی نہونے کی صورت میں اسوقت تیمم کرے کہ اسکے ساتھ پگڑی وغیرہ
نہو اور اگر ہو تو تیمم نہ کرے۔ اور اگر اسکے رفیق کے پاس اسکا ڈول ہو اور اس نے کہا کہ میں بھرنے کے بعد تجھے بھرنے کو دے دونگا تو
مستحب ہے کہ انتظار کرے اور اگر نہ کیا تو تیمم سے نماز جائز ہے۔ انتہی۔ اگر کسی نہر میں اسکے پاس ایسا آلہ ہو کہ کاٹ کر سوراخ کرکے
پانی نکالے تو تیمم نہ کرے اور کہا گیا کہ تیمم جائز ہے یوں ہی برف کی صورت میں پگھلانے کا آلہ ہو اور ظاہر قول اول ہے یعنی تیمم نہ کرے۔ تیمم
مسئلہ قیدی کو دار الحرب میں کفار نے روکا تو تیمم کرکے اشارہ سے نماز پڑھے جب نکلے تو وضو سے اعادہ کرے۔ کسی نے دوسرے
کو کہا کہ اگر تونے وضو کیا تو قید یا قتل کرونگا تو تیمم سے پڑھکر پھر اعادہ کرے قاضیخان و محیط السرخسی۔ اصل یہ کہ جب بدون ضرر جان
و مال کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو استعمال واجب ہے اور ثمن المثل سے زائد ضرر ہے من البحر۔ ثمن المثل سے دونا ضرر ہے اور تھوڑے سے
خسارہ کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کافی الکافی و الفتح و الخلاصہ وغیرہا م۔ اب تیمم کی کیفیت کا بیان شروع ہے۔ قال الامام رح والتیمم
ضربتان۔ اور تیمم دو ضرب ہیں۔ ف۔ یہی قول ہے شافعی رح کا اور قول ثوری و شعبی و حسن و ابن قانع و لیث و اوزاعی و حکم و اسمعیل
کا اصحاب مالک رح سے ہے اور امام مالک و احمد نے کہا کہ ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب ہاتھ کے لیے پہونچوں تک ہے۔ اور
ابن عبدالبر رح نے کہا کہ فرض پہونچوں تک اور مختار کہنیوں تک ہے۔ اور ابن قدامہ نے مغنی میں کہا کہ امام احمد سے مسنون ایک ضرب
اور کافی دو ضرب ہیں اور قاضی نے کہا کہ دو ضرب کمال ہیں۔ مع۔ اور مشہور اہل حدیث سے ایک ضرب واسطے چہرہ و ہاتھوں کے پہونچوں تک
ہے۔ ولیکن ظاہر ہوا کہ چاروں مشہور ائمہ بر قول مختار متفق ہیں کہ دو ضرب ہیں اور کہنیوں تک۔ سوائے روایت امام احمد کے واللہ اعلم
اور اسواہی ہے کہ دو ضرب ہیں۔ یمسح باحدہما وجہہ و بالاخری یدیہ الی المرفقین۔ مسح کرے ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور
دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک۔ ف۔ ولیکن ترتیب کہ اول داہنے پر بائیں سے مسح کرے پھر بائیں
پر داہنے سے مسح کرے مسنون یا مستحب ہے۔ یہ مسئلہ جبکہ خود تیمم کرے دو ضرب ہیں اور علی ہذا اگر اسکی انگلیوں کے درمیان غبار داخل
ہو تو تیسری ضرب کی حاجت نہیں سوائے ایک روایت امام محمد رح کے۔ اور اگر دوسرے کو تیمم کرا دے تو قہستانی رح نے جامع الرموز
میں کہا کہ تین ضرب ہیں ایک سے چہرہ دوسرے سے داہنا ہاتھ اور سوم سے بایاں ہاتھ۔ ولیکن ظاہر معتبرات سے مخالف قول ہے کیونکہ
انمیں دو ضرب مذکور ہیں خواہ خود تیمم کرے یا کوئی دوسرا اسکو تیمم کرا دے اور اسی پر اعتماد ہے م۔ اور شرط تیمم کی درحقیقت یہ کہ تیمم کرنے والے
کی طرف سے فعل پایا جاوے خواہ ضرب ہو یا مسح ہو یا کسی اور طور پر ہو۔ البحر۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ امام مصنف رح نے لفظ
ضربتان واسطے تبرک حدیث کے اختیار کیا کیونکہ عامہ روایات میں ضرب آیا ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ

وضربۃ للیدین۔ بدلیل قولہ علیہ السلام تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مسح کرنے کے اور ایک ضرب واسطے
دونوں ہاتھوں کے۔ ف۔ اس لفظ سے دارقطنی وحاکم نے حدیث ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے
سکوت کیا اور کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے علی بن ظبیان کے اسکو کسی نے مرفوع کیا ہو اور یہ راوی صدوق ہے اور یحییٰ بن سعید
القطان وہشیم وغیرہ نے اسکو ابن عمرؓ پر وقف کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہے انتہی۔ اور ابن عدی نے ابن ظبیان کی
تضعیف نسائی وابن معین سے نقل کی۔ ف۔ مالک رح نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صحیح
کہا۔ اور علی بن ظبیان کو ابوداؤد نے کہا کہ کچھ نہیں ہے اور ایسا ہی نسائی وابوحاتم نے کہا اور ابوزرعہ نے کہا کہ واہی ہے۔ میں کہتا ہوں
کہ حاکم نے اسکی توثیق کی ہے اور اس حدیث کے دو طریق دیگر ہیں جو اسکی تائید کرتے ہیں۔ مع۔ اور قوی روایت حدیث جابرؓ کی
ہے جو بروایت عثمان بن محمد انماطی عن حرمی بن عمارہ عن عزرہ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین۔ یعنی تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب واسطے چہرہ کے اور ایک ضرب
واسطے دونوں ہاتھوں کے کہنیوں تک ہے۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اسکے رجال سب ثقہ ہیں۔ ابن الجوزی
نے کہا کہ عثمان بن محمد میں کلام کیا گیا ہے۔ صاحب التنقیح نے رد کردیا کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ یہ نہیں بتلایا کہ کس نے کلام کیا ہے
حالانکہ اس راوی سے ابوداؤد نے اور ابوبکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی حاتم نے بلا جرح اسکو ذکر کیا۔ ت رع
اور ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا کہ راوی مقبول ہے اور بلوغ المرام میں اسکی اسناد کو حسن کہا ہے۔ م۔ اور حدیث بزار رح حضرت عائشہؓ
سے روایت طبرانی حضرت ابو امامہ سے بلفظ کتاب اسکی مؤید ہیں اور آثار اسمیں بہت ہیں اور طحاوی نے شعبی سے مرسل اور ابن عمرؓ
سے صحیح چار طرق سے موقوف روایت کیا ہے۔ مع۔ اور حدیث عمار بن یاسرؓ جو صحیحین میں بطرق کثیرہ اور حدیث ابوموسیٰ اشعریؓ کی صحیحین
وسنن میں ہے اسمیں البتہ ایک ہی ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہونچوں تک کے لیے مذکور ہے اور شرح سفر السعادۃ میں شیخ دہلوی رح
نے لکھا کہ تیمم میں احادیث متعارض ہیں بعض میں ایک ضرب اور بعض میں دو ضرب اور بعض میں صرف ضرب مذکور ہے اور بعض میں پہونچوں تک
اور بعض میں کہنیوں تک اور بعض میں صرف ہاتھ مذکور ہیں پھر دو ضرب اور کہنیوں تک لینا سب کا جامع واحوط ہے انتہی۔ یہاں اشکال ہے
کہ فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور یہاں مظنون ہے اگر کہا جاوے کہ ان احادیث میں دونوں ہاتھ آیا وہ صریح ہیں کہ پہونچوں تک
نہیں جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے چور کی سزا میں فرمایا۔ فاقطعوا ایدیہما۔ یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو دونوں کے ہاتھ کاٹو۔ حالانکہ ہاتھ
مراد پہونچے تک معروف ومجمع علیہ ہے۔ اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث میں کہنیوں تک صحیح ہے جیسا کہ حدیث جابرؓ باسناد حسن
مذکور ہوئی۔ اسکا جواب یہ کہ امام مالک رح نے کہا کہ پہونچوں تک مفروض ہے اور کہنیوں تک معمول ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہمکو اسی قدر کافی
ہے کہ فرض علی کہنیوں تک ہے اور یہی مراد ہے م۔ ہم حدیث عمارؓ کو بھی اسی پر محمول کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھے
یہ کافی تھا کہ یوں کرتا پھر آپ نے دونوں ہاتھ زمین پر مار کر داہنی کو بائیں پر اور ظاہر ہتھیلیوں پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا تو ہم کہتے ہیں
کہ مراد ہتھیلیوں سے دونوں ہاتھ ہیں کہ کل پر جزو کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ ظاہر ہتھیلیوں پر مع باقی کے مسح کیا۔ علاوہ ازیں اکثر امت
کا عمل کہنیوں تک ترجیح دیتا ہے کہ کہنیوں تک کی حدیث معمول ہو۔ مف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عمار تو ہتھیلیوں کی تصریح کرتی ہے اور اگر
کہنیوں تک ثبوت ہو تو شاید مستحب ہو کیونکہ واجب ہوتا تو ترک نہ کرتے۔ جواب یہ کہ شاید ہتھیلیوں سے مقصود وہ عضو یعنی کہنیوں تک
مراد ہوں۔ اعتراض ہوا کہ دارقطنی کی روایت میں صاف ہے کہ مسح کر اپنے چہرہ کو اور اپنی ہتھیلیوں کو پہونچوں تک۔ تو تاویل صحیح نہیں۔
جواب دیا کہ اسکو سوائے ابان بن عثمان کے کسی نے مرفوع نہیں کیا اور شعبہ وزائدہ وغیرہ جماعت نے وقف کیا ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں
کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر بحکم مرفوع ہے تو بحث جدل ہو جائیگی فافہم م۔ خطابی رح نے کہا کہ صرف پہونچوں تک اقتصار
کرنا اقرب اور روایت اصح ہے اور کہنیوں تک واجب رکھنا اشبہ باصول واصح بقیاس ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ یوں ہی ابن عمرؓ رح نے

بھی پہونچون تک کا قول از راہ دلیل قوی کہا اور فخر الاسلام بزدوی نے بھی ارکان اربعہ مین اسی کو قوی کہا ہے مگر قیاسی دلیل و تبادر کہنیون تک چاہتی ہے اور احتیاط پر عمل واجب ہے۔م۔ عینی رح نے کہا اسلیے کہ اللہ تعالی نے وضو مین سے دو ساقط کیے پس تیمم مین چہرہ و ہاتھ پورے باقی رہے۔ع۔ یعنی وضو اصل ہے اور خلیفہ تیمم ہے جسقدر رہا سو مثل اصل ہے ولیکن تیمم تو اصل سے نیت وغیرہ مین مخالف ہے فافہم۔ وینفض یدیہ بقدر ما یتناثر التراب کیلا یصیر مثلۃ۔ اور جھاڑے اپنے دونون ہاتھ اسقدر کہ خاک جھڑ جاوے تاکہ مثلہ نہ ہو جاوے۔ ف۔ یعنی جیسے مثلہ بدشکل ہو جاتا ہے ویسے بدصورتی بوجہ خاک لگنے کے نہو جاوے۔ مبسوط مین کہا ہو طریقہ یہ کہ ایکبار دونون ہاتھون کو مار کر جھاڑے کہ خاک جھڑ جاوے پس اس سے چہرہ کا مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر جھاڑے اور بائین ہاتھ کی چار انگلیون سے داہنے ہاتھ کے ظاہر پر انگلیون کے پورون سے کہنیون تک مسح کرے پھر بائین ہتیلی مع انگوٹھے کو داہنے ہاتھ کے اندر سے پہنچے تک پھیرے۔ پھر داہنے ہاتھ سے بائین ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے اور بعض مشائخ نے تین انگلیون سے اوپر اور کلمہ کی انگلی و انگوٹھے و ہتیلی سے اندر مسح قرار دیا۔ اور محیط مین ہے کہ تین انگلیون سے کم مسح نہین جائز ہے جیسے سر و موزہ کے مسح مین ہے۔ اور محیط مین ہے کہ صحیح یہ ہے کہ مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے اگرچہ قلیل ہو اور دونون شخون کے بیچ مین جو درز ہے اسکو بھی مسح کرے۔ اور ذخیرہ مین ہے کہ اصح یہ ہے کہ ظاہر ہتیلی و باطن ہتیلی کو زمین پر مارے صلوٰۃ الاصل مین ہے کہ ظاہر الروایۃ مین ہر بار جب ہاتھ اٹھاوے تو ایک مرتبہ جھاڑے۔ اور نوادر مین ہے کہ اگر انگلیون کے درمیان غبار نہ آیا تو تیسری ضرب واجب ہے۔ مبسوط مین کہا کہ مانند وضو کے اسمین بھی اول بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔ فتاوی قاضیخان مین ہے کہ ہتیلی مسح کرنے مین اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اسکو مسح نہ کریگا۔ نووی رح نے اپنے مذہب مین کہا کہ دو ضرب شرط نہین بلکہ واجب یہ ہے کہ خاک چہرہ و دونون ہاتھون پر پہونچ جاوے اقول ہمارے نزدیک اگر ایک ضرب سے ایسا کیا تو نہین جائز ہے کما فی قاضیخان۔ امام محمد سے نوادر مین روایت ہے کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے پہونچون تک تیمم کیا اور وتر ایک رکعت پڑھی پھر آئندہ یہ اعتقاد کیا کہ تیمم کہنیون تک اور وتر تین رکعات ہین تو جو نمازین پڑھ چکا انکا اعادہ نہین ہے کیونکہ یہ مجتہد فیہ ہے اور اگر بغیر پوچھے ایسا کیا تو اعادہ کرے۔ مبسوط مین پہلے ضرب کے وضع مذکور ہے یعنی زمین پر ہاتھ رکھے۔م۔ ولیکن فقہاء کا قول کہ التیمم ضربتان مفید ہے کہ ضرب رکن ہے حتی کہ اگر بعد ضرب کے قبل مسح کے حدث ہوا تو اس ضربہ سے مسح نہین جائز کیونکہ وہ رکن تھا تو گویا وضو مین بعد غسل بعض اعضاء کے حدث ہوا اور یہی امام السید ابو شجاع رح کا قول ہے اور امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اس ضربہ سے مسح کرنا روا ہے جیسے وضو مین پانی لیا پھر حدث ہوا پھر پانی کو استعمال کیا اور خلاصہ مین کہا کہ اصح یہ کہ یہ خاک استعمال نہ کرے اور یہی شمس الائمہ حلوانی نے اختیار کیا ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ وعلی ہذا یہ جو فقہاء نے تصریح کی کہ اگر ہوا سے اسکے چہرہ و ہاتھون پر غبار پڑ گیا اور اسنے تیمم کی نیت سے مسح کر لیا تو روا ہے اور اگر مسح نہ کیا تو جائز نہین ہے۔ یہ قول یا تو کہا جاوے کہ صرف انھین لوگون کا قول ہے جو ضرب کو رکن نہین کہتے ہین اور یا کہا جاوے کہ ضرب سے مراد خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو۔ الفتح۔ ولیکن یہ تاویل دوسری صورت مین نہین جاری ہوتی جو خلاصہ وغیرہ مین ہے کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ ملا یا یا داخل کیا ایسی جگہ جہان غبار ہے اور تیمم کی نیت کی تھی تو جائز ہے کما فی البحر۔ اور اوپر مذکور ہوا کہ مبسوط اصل مین ضرب مذکور ہی نہین بلکہ وضع مذکور ہے لہذا بحر الرائق وذخیرہ مین کہا کہ مقصود ہمارا فعل ہے خواہ ضرب ہو یا اسکے قائم مقام ہو۔م۔ اور تحقیق یہ کہ جو غایۃ البیان مین اور فتح القدیر مین ہے کہ دلیل اسکو مقتضی نہین کہ تیمم کے معنی مین خاک زمین پر مارنا بھی معتبر ہے کیونکہ کتاب مجید مین صرف مسح کا حکم ہے اس سے زیادہ کچھ نہین ہے اور حدیث مین جو ضرب مذکور ہے وہ اکثری عادت کے طور پر ہے۔ انتہی الفتح۔ اور اسی کو در مختار مین اختیار کر کے شرح کیا۔م۔ لیکن عجب کہ اسمین تحت قول مصنف بضربتین مسح تین یون کہا کہ ضربتان رکن ہونا اصح و احوط ہے اور لکھا کہ تیمم کے رکن ضربتین واستیعاب ہین۔م۔ سو لا بد من الاستیعاب فی ظاہر الروایۃ۔ اور استیعاب ہم یعنی عضو کو تمام پھر کر مسح کرنا ضرور ہے یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر ایک بال

ہوگی تو جائز ہوگا۔ د۔ قیاساً بمقام الوضوء۔ کیونکہ تیمم قائم مقام وضو ہے۔ ف۔ اور وضو میں استیعاب شرط ہے۔ **ولہذا قالوا**
یخلل الاصابع۔ اور اسی واسطے علماء نے کہا کہ انگلیوں میں خلال کرے۔ **وینزع الخاتم لیتم المسح**۔ اور انگوٹھی کو اتارے
تاکہ مسح بھرپور ہو جاوے۔ ف۔ اور عورت کنگن کو یا ان دونوں کو حرکت دیدے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ د۔ امام محمد رح
روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لیئے تیسری ضرب کی ضرورت ہے لیکن یہ خلاف نص ہے اور تخلیل کا مقصود کچھ اسپر موقوف نہیں ہے۔ اس
بیان سے معلوم ہوا کہ قہستانی رح کی روایت جو در مختار میں ذکر کی کہ دوسرے کو مسح کرنے میں تین ضرب کی ضرورت ہے یہ روایت ضعیف ہے
اور عجب کہ خود در مختار میں بعد تیمین ... کہا اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں یعنی دوسرا تیمم کرا دے اور چونکہ نصوص عام دو ضرب کی ہیں
تو تیسری ضرب خلاف نص ہے م۔ محیط میں ذکر ہے کہ بھنوؤں کے نیچے مسح کرے اور حلیہ میں ہے کہ مسح کرے چہرہ سے ظاہری البشرہ و بال کو تو
صحیح معراج۔ د۔ الفتح۔ استیعاب تو ظاہر الروایۃ ہے اور حسن رح نے امام اعظم سے روایت کی کہ اکثر عضو اگر مسح ہو جاوے تو کل کے قائم مقام
ہے کیونکہ ممسوحات میں استیعاب شرط نہیں جیسے سر و موزہ میں ہے۔ شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ یہ روایت یاد رکھنا چاہیے کیونکہ بڑی کثرت
سے ہے۔ نووی رح نے مذہب شافعی رح بھی استیعاب بیان کر کے کہا کہ یہی امام ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے جو کرخی نے اپنے مختصر میں
ذکر کی ہے۔ تاج الشریعہ رح نے شرح میں کہا کہ اگر کہا جاوے کہ آیت تیمم میں فامسحوا بوجوہکم وایدیکم ہے باء داخل ہے اور جیسے وضوء میں
امسحوا برؤسکم میں رؤس پر باء داخل ہے حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسے ہی تیمم میں استیعاب فرض نہ ہونا چاہیے۔ اور جواب
دیا کہ استیعاب یہاں بسنت مشہورہ ثابت ہے تو تیمم میں باء کو صلہ ہے نہ الصاق اصل یا کہا جاوے کہ بدلالت کتاب ثابت ہے کیونکہ تیمم خلیفہ
وضوء ہے تو جیسے وضوء میں چہرہ و ہاتھ کا استیعاب ہے یوں ہی تیمم میں شرط ہے۔ اکمل رح نے کہا کہ اسمیں بحث ہے عینی رح نے کہا کہ گویا یہ بحث
کہ تیمم خلیفہ وضوء ہے تو باء صلہ تیمم اور الصاق وضوء ہونے کی وجہ نہیں اور اصل کی مخالفت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ مسح وضوء مستوعب نہیں
تو خلیفہ میں بھی مخالفت نہ چاہیے۔ حاصل آنکہ اصل میں جو تبعیض ہے تو خلیفہ میں بھی چاہیے۔ مع۔ علاوہ بریں سنت مشہورہ میں استیعاب
کچھ ثبوت نہیں ہوتا واللہ اعلم۔ غایت اس مقام پر یہ ہے کہ تیمم میں ایک جہت تو مسح کے ساتھ ہے اور وہ داخل ہونا باء کا جو کہ تبعیض کے لیئے
اور ایک جہت بدلالت استیعاب کے اور وہ یہ کہ وجہ و یدین وضوء میں مستوعب ہیں تو خلیفہ میں تبعیض نہ ہو اور ماحوط یہی ہے کہ استیعاب لیا جاوے
پس یہی توجیہ ظاہر الروایۃ ہے۔ ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسح النہار شرح ہی زاہدی۔ مٹی میں لوٹ گیا اگر چہرہ و دونوں
ہاتھوں مع ہتھیلیوں کو خاک پہونچ گئی تو روا ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ پہونچوں سے ہاتھ کٹے ہوں تو باہوں پر اور کہنی سے کٹے ہوں
تو کنارہ پر مسح کرے اور اس سے اوپر کٹے ہوں تو کچھ نہیں کما فی مبسوط السرخسی۔ ہاتھ شل ہوں تو زمین پر رگڑے اور چہرہ دیوار پر
اور کافی ہے مگر نماز نہ چھوڑے۔ الذخیرہ۔ قال المصنف رح۔ **والحدث والجنابۃ فیہ سواء**۔ تیمم درست ہونے میں حدث و جنابت برابر
ہیں۔ ف۔ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں صریح ہے کیونکہ جب تھے انکو تیمم کا حکم کیا النہر۔ **وکذا الحیض والنفاس**
اور یہی حکم حیض و نفاس کا ہے۔ **لما روی ان قوما جاؤا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقالوا انا قوم نسکن**
ہذہ الرمال۔ بدلیل اسکے کہ ایک قوم اہل بادیہ سے آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہنے لگے کہ ہم ایسے لوگ ہیں کہ
رہتے ہیں اس ریگستان میں۔ م۔ تین یا چار مہینہ تک۔ ع ط۔ **ولا نجد الماء شہرا او شہرین**۔ اور پانی ایک یا دو مہینہ تک نہیں
پاتے ہیں۔ **وفینا الجنب والحائض والنفساء**۔ اور ہم میں جنب مرد و عورتیں ہوتی ہیں اور حائضہ و نفاس والی عورتیں
ہوتی ہیں۔ ط۔ **فقال علیکم بارضکم**۔ تو فرمایا کہ تم پر اپنی زمین یعنی ریگستان کا لینا لازم ہے۔ ف۔ یعنی اس سے تیمم کر کے نماز
کرلو۔ یہ حدیث امام احمد و بیہقی و اسحق بن راہویہ و ابو یعلی و طبرانی نے ابو ہریرہ رض سے روایت کی اور اسکی اسناد میں مثنی بن
الصباح ہے۔ احمد و ابن معین و بزار نے کہا کہ ہیچ ہے اور نسائی نے کہا کہ متروک ہے اور ابو یعلی کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے
منع۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسرے طریق سے روایت کیا جسکو ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا اور طبرانی نے

کہا کہ سلیمان احول کی کوئی حدیث سعید بن المسیب سے سوائے اسکے میں نہیں جانتا ہوں۔ مت۔ علاوہ اسکے اس اسناد میں ابراہیم
بن یزید راوی ہے احمد و نسائی نے کہا متروک ہے ابن معین نے کہا ثقہ نہیں ولیکن ذہبی نے ابن عدی سے نقل کیا کہ اسکی حدیث
لکھی جاوے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ضعیف سے استدلال نہیں تو جواب یہ کہ عمران بن حصین کی حدیث بخاری میں جنب کیواسطے
اجازت صریح ہے سع۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث عمار بن یاسر صحاح ستہ میں اصح ہے۔ کلام تو حائض و نفاس والی میں ہے۔ مع اتفاق میں
کہ یہ دونوں بھی جنب کے ساتھ لاحق کی گئیں بسند امام محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے جامع صغیر کرخی میں دیکھا کہ ہاتھ پاؤں کٹا ہو
جب اسکے چہرہ پر زخم ہو تو بلا طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر اعادہ بھی نہیں ہے اور یہی اصح ہے الظہیریہ۔ پھر رہا یہ کہ کس چیز سے
تیمم جائز ہے تو امام مصنف نے لکھا۔ ویجوز التیمم عند ابی حنیفۃ ومحمد بکل ما کان من جنس الارض کالتراب والرمل
والحجر والجص والنورۃ والکحل والزرنیخ۔ اور تیمم جائز ہے امام ابوحنیفہ و امام محمد رح کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ جو زمین
کی جنس سے ہے مانند خاک و ریگ و پتھر و گچ و چونہ و سرمہ و ہرتال کے۔ ف۔ اصل یہ کہ جنس زمین سے پاک چیز ہو۔ التبیین۔
جنس زمین سے ہونے کی شناخت یہ کہ جو جلکر راکھ ہو جاوے جیسے درخت کے اجزاء و پھل و گیہوں وغیرہ و گھاس و مانند اسکے
اور جو پگھل کر نرم و جھکنے کے قابل ہو جاوے جیسے لوہا و تانبا و پیتل و سونا و چاندی و مانند اسکے و آبگینہ تو یہ زمین کی جنس سے
نہیں ہیں اور جو اسکے خلاف ہو وہ جنس زمین سے ہے البدائع۔ کانچ جو ریگ و دوسری چیز سے ملا کر بنتی ہے خارج ہو گئی اور راکھ
جو جل گیا اور کانی چیزیں خارج ہیں لیکن اگر کان میں ہوں تو اسپر خاک لگی ہوئی سے جائز ہے نہ اس چیز سے الفتح۔ زمین پر
ہاتھ مار کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں۔ اسبیجابی رح و۔ اور تیمم داخل رہا الفتح۔ اگرچہ اسپر غبار نہو قاضیخان۔ اور اگرچہ تیمم
کی راکھ ہو یا ایک سائیدہ یا سودہ ہو یا مغسول ہو۔ دیگر داد کبریت اور فیروزہ و عقیق و نمک سے جائز ہے۔ الفتح البحر۔ زمین سوختہ سے صحیح
قول پر جائز ہے الظہیریہ۔ اور جو چیز زمین سے بنائی جاوے جیسے کوزہ و طباق وغیرہ اسپر تیمم جائز ہے الفتح۔ لیکن جب اسپر لگ اس قسم کا
ہو جو زمین کی جنس سے نہیں تو تیمم نہیں جائز ہے خزانہ و الفتح۔ اور صحیح قول پر پکی اینٹ سے روا ہے الفتح البحر اور یہی ظاہر الروایہ ہے
التبیین۔ مٹی سرخ و سیاہ و سفید سے۔ البدائع۔ زرد مٹی سے۔ الخلاصہ۔ سبز مٹی سے تیمم روا ہے تاتارخانیہ۔ نمناک مٹی اور کیچڑ سے جائز ہے
البدائع۔ موتی خواہ مسلم ہوں یا سائیدہ ہوں تیمم نہیں روا ہے محیط السرخسی وغیرہ۔ مشک و عنبر و کافور و راکھ سے نہیں روا ہے
الظہیریہ۔ نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز اور اگر پہاڑی ہو تو فتوی یہ کہ جائز ہے۔ ع البحر۔ زمرد و زبرجد سے روا
البحر۔ اور یاقوت و مرجان سے روا ہے التبیین۔ ولیکن فتح القدیر کے نسخہ موجودہ میں ہے کہ مرجان و یاقوت و زمرد و زبرجد
سیلی سے تیمم نہیں روا ہے الفتح۔ یہی مرجان کے حق میں صاحب تنویر نے اختیار کیا کہ وہ پانی سے بنتا ہے اور یہی شارح نے در مختار
میں بیان لیکن محیط و غایۃ البیان و توشیح و نہایہ و معراج الدرایہ و تبیین وغیرہ میں جواز لکھا ہے اور یہی اظہر ہے ولیکن عدم جواز احتیاط ہے واللہ اعلم
م۔ مسائل میں اگر ایسی چیز ملے جو اجزائے زمین سے نہیں تو غلبہ اجزاء کا اعتبار ہوگا۔ قاضیخان و الظہیریہ۔ مقتضی ہے کہ کچی اینٹ وغیرہ
میں ملا ہو ورنہ پختہ میں تو غیر جنس الارض جل گیا۔ الفتح۔ اگر مسافر کیچڑ یا دلدل میں پھنسا اور نہ پانی ملا اور نہ خشک مٹی اور اسکے
کپڑے و زین وغیرہ پر غبار ہے تو غبار سے بالاجماع تیمم جائز ہے الفتح۔ اور اگر غبار بھی نہیں تو اپنا کپڑا یا جسم کسی قدر کیچڑ سے لتھ کرے جب
خشک ہو جاوے تو تیمم کر لے اور جب تک وقت جاتے رہنے کا خوف نہو تب تک کیچڑ سے تیمم نہ کرے کہ بلا ضرورت قبیح صورت ہو جاوے
جو مثلہ کے معنی میں ہے۔ البدائع و مثلہ کا اشارہ ہدایہ وغیرہ میں دلالت کرتا ہے کہ خاک جھاڑنا واجب ہے کیونکہ مثلہ حرام ہے۔ الامداد
ولیکن یہ وہم ہے بلکہ سنت ہے۔ م۔ اور اگر کیچڑ سے تیمم کر لیا تو کافی ہو گیا کیونکہ وہ اجزائے زمین سے ہے اور پانی اسمیں مستہلک ہے
البدائع۔ اگر پانی زیادہ ہو کر اسمیں مٹی مغلوب ہو گئی تو تیمم نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ زمین اگر نجس ہو گئی پھر خشک ہو کر
اسکا اثر جاتا رہا تو اس سے تیمم نہیں جائز ہے قاضیخان۔ اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو نہیں جائز ہے لیکن اگر کپڑا نجس

خشک ہونے کے بعد اُسپر غبار پڑا ہو تو اُس سے جائز ہے الثنایہ۔ جائز ہے تیمم زاج سے اور دیوار گچگل و گچ پختہ سے اقطاع خان
نے کہا کہ اصح قول پر ہڑتال و مٹی نمک سے نہیں جائز ہے۔ اور مجتبہ ایک سے ظاہر الروایۃ میں بلا تفصیل جائز ہے اور کرخی نے شرط کی کہ
وہ کوٹا ہوا ہو۔ ثعلبی رح نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے جواہر سے تیمم جائز کیا اور روہ مرجان قرتی ہے۔ یہ ثعلبی کی غلطی ہے اور قوجی رح نے اجماع
امت نقل کیا کہ زمرد و یاقوت سے تیمم نہیں روا ہے۔ یہ عینی و ہم ہے کیونکہ وہ زمین کے اجزاء نفیسہ میں سے ہیں پس امام رح کے
نزدیک اُنسے تیمم جائز ہے۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء اسلام سب کا اجماع ہے کہ تراب سے تیمم جائز ہے یعنی اسکے ماسوائے میں
اختلاف ہے۔ مع۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا امام اعظم و محمد کا قول ہے۔ **وقال ابو یوسف لا یجوز الا بالتراب والرمل۔** اور
امام ابو یوسف رح نے کہا کہ تیمم جائز نہیں مگر مٹی و ریگ سے۔ **وقال الشافعی لا یجوز الا بالتراب المنبت۔** اور امام شافعی
نے کہا کہ تیمم نہیں جائز ہے سوائے ایسی مٹی کے جو اگانے والی ہے۔ **وهو رواية عن ابي يوسف۔** اور یہی ایک روایت ابو یوسف
سے ہے۔ **لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا اي ترابا منبتا قاله ابن عباس۔** بدلیل قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا یعنی مٹی
اگانے والے سے۔ یہ قول ابن عباس رض کا ہے۔ تو تیمم کا جواز اگانے والی مٹی سے ہوا۔ **غير ان ابا يوسف زاد عليه الرمل
بالحديث الذي رويناه۔** لیکن ابو یوسف نے اسپر ریگ کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہے۔ **ف**
یعنی یصبکم بالرشکم۔ حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی۔ لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رح نے رجوع کیا ہے اول اُنکا یہ قول
تھا پھر کہا کہ سوائے تراب خالص کے تیمم نہیں جائز ہے جیسا معلی رح نے اُنکا آخر قول و رجوع روایت کیا ہے جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ مع۔
پھر امام شافعی رح کا اُنسے یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ اگانے والی ہونا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام میں لکھا کہ اُنکا اصح قول میں
شرط نہیں ہے۔ **ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض سمي به لصعوده۔** اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ صعید نام ہے روئے زمین
کا یعنی بالائی سطح اور صعید نام اسوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہے۔ **ف**۔ یہ معنی اصمعی و خلیل و ثعلب و ابن الاعرابی و زجاج وغیرہ سے منقول
ہیں اور معانی القرآن میں زجاج نے کہا کہ صعید روئے زمین ہے خواہ کہیں خاک کے سوائے کوئی اور چیز ہو کیونکہ صعید کچھ خاک و مٹی
نہیں بلکہ روئے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو۔ زجاج نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اہل لغت میں سے کسی نے اسمیں خلاف کیا ہو۔ مع۔
اگر کہا جاوے کہ اچھا صعید کے یہ معنی ہوئے ولیکن آیت میں صعیدا طیبا ہے تو جواب یہ کہ ہاں۔ **والطيب يحتمل الطاهر۔** اور
طیب احتمال ہے کہ یعنی پاک ہو۔ **ف**۔ اور احتمال ہے کہ بمعنی ستھری و بمعنی حلال و بمعنی اگانے والی۔ اور یہ سب معانی متعدد آیات
میں قرآن میں لیے گئے ہیں۔ رہا اس مقام پر اسپر مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابو اسحق طاہر یعنی پاک مراد ہے۔ **فحمل
عليه لانه اليق بموضع الطهارة۔** پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہے۔ **ف**۔ کیونکہ تیمم سے
مقصود طہارت ہے اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح یہاں بسبب مقام اسی معنی طہارت کو ہے تو معنی یہ ہوئے
کہ روئے زمین پاک سے تیمم کرو۔ اور خود اللہ تعالی نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا۔ ولكن يريد ليطهركم۔ یعنی اللہ تعالی چاہتا ہے کہ تمکو
پاک کرے۔ اور رہا اگانے والی کے معنی لینا تو یہاں کچھ مناسب نہیں تم نہیں دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ اگانے والی ہو
اُس سے وضو نہیں جائز ہے تو کچھ معنی نہوئے کہ اگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے
تیمم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہو۔ **او هو مراد بالاجماع۔** یا کہا جاوے کہ طیب سے مراد طاہر تو بالاجماع ہیں تو صعید طیب یعنی
روئے زمین پاکیزہ ہوئی۔ **ف**۔ پھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہمارے نزدیک مشترک کا عموم نہیں یعنی ایک ہی استعمال
میں جب مشترک سے اُسکے ایک معنی حقیقی مراد لے تو پھر دوسرے معنی بھی نہیں مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے
نزدیک عموم مشترک روا ہے تو جنہوں نے تراب منبت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی طاہر لیا اور ہم بھی
یہی معنی لیتے ہیں تو بالاتفاق یہ معنی مراد ہوئے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ مشترک

ولنا انہ ینبئ عن القصد فلا یتحقق دونہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد سے تو بدون قصد کے متحقق نہ ہوگا - ف - کہا گیا
کہ معنی یہ ہیں کہ قصد تیمم کی ماہیت میں داخل ہے تو بدون اسکے وہ متحقق نہ ہوگا - کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز نہ ہوئی تو ذات نہ ہوگی پس تیمم قصد ہی
اور یہی نیت ہے اور ہم کو تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایۃ البیان کی دلیل ہے اور اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ تیمم قصد استعمال
تراب ہے اور نیت جو تیمم میں فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحت نماز یا رفع حدث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سوائے اس قصد کے ہے
تو ایک سے دوسرے کا وجوب نہ ہوگا - عینی رح نے جواب دیا کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتوں مذکورہ میں سے
کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ یہاں دو قصد ہیں ایک قصد استعمال تراب اور دوم ان چار باتوں میں سے
ایک کا قصد اور کسی نے نہیں کہا کہ تیمم میں دو نیتوں کی حاجت ہے - مع - مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں کیونکہ قصد استعمال تراب تو قصد فعل
ہے یعنی جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو پھر اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان
چار باتوں میں سے کوئی بات ہے اور ابن الہمام رح نے اعتراض اکمل رح کو تقویت دی توضیح جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ و ہاتھوں
کے مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہیں اور مصنف کا مقصود یہ کہ لفظ تیمم ایک اسم شرعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول میں ٹھہرا ہے کہ اسما
شرعیہ میں وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اسکے معنی خبر دیتے ہیں - اسلام مصنف رح نے اپنی تجنیس میں کہا کہ نیت جو تیمم میں مشروط ہے
وہ نیت تطہیر ہے یہی صحیح ہے انتہی کلامہ - اور دوسروں نے جو نیت رفع حدث یا استباحت نماز بڑھائی تو نیت تطہیر سب کو شامل ہے
اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قراءۃ القرآن یا اسکے چھونے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا اسلام یا جواب
سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے - اقول اسی پر قاضیخان نے تنصیص کی ہے اور تنہا سجدہ
شکر کے تیمم سے شیخین کے نزدیک اداے فرائض نہیں بخلاف محمد رح - کما فی الذخیرہ - اور تیمم بہ ارادہ تعلیم غیر سے ائمہ ثلثہ کے نزدیک ہوا
نہیں الخلاصہ یہی ظاہر الروایہ ہے - قاضیخان - پھر بحر و در مختار میں اضطراب کیا کہ گویا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے اداے وظیفہ جائز
نہ ہو اور مترجم کہتا ہے کہ اظہر و اشبہ یہ کہ تیمم بھی خالی اس نیت سے نہیں جائز ہے چنانچہ قول امام مصنف و محقق کمال رح کے بیان سے ظاہر
ہوگا فانظرہ - م - بالجملہ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینوں سے تیمم نہیں جائز ہے تو پہلے جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس فعل
صادر ہو معتبر نہیں ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا نماز یا نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت - ہاں نوادر کے بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت
کافی قرار دی ولیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے - پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبر و نیت کے سوا ہے تو اس
قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب ہوا اور نہ آیت وضو اذا قمتم الی الصلوۃ اے اذا قصدتم القیام الی الصلوۃ - یعنی قصد و نیت کو
موجب ہو حالانکہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے - اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رد سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہیں
ہے حالانکہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث بیر جمل سے گذرتے ہوئے دیوار سے تیمم کرکے جواب سلام دینے
کی ابھی گذری ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو
بلکہ نیت طہارت کرکے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا - الفتح ملخصا - پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح نہیں
ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہیں بلکہ قرأت قرآن و مس مصحف و زیارت قبور وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور صرف جواب سلام کی تخصیص
بنظر اعتراض ہے - پھر انتہائے تحریر یہاں اس مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جملہ افعال اختیاری بدون قصد کے صادر نہیں ہو سکتے کیونکہ صدور فعل
اختیاری کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم وغیر تیمم اس قصد میں یکساں ہیں پھر ان میں سے خاصکر تیمم کا نام تیمم یعنی قصد سے خبر دینے والا صرف
اسی جہت سے رکھا گیا کہ اسمیں دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہو گیا کہ تیمم میں ایک نیت خاصہ
معتبر ہے بدون اسکے تیمم نہ ہوگا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا پس اس تحریر کو غنیمت جاننا چاہیے
واللہ تعالی اعلم - او جعل طهورا فی حالة مخصوصة - یا تیمم قرار دیا گیا طہور بحالت مخصوصہ - ف - یعنی شرع نے زمین کو طہور قرار دیا

اس شرط سے کہ پانی نہ پاوے اور اس شرط سے کہ تیمم واسطے نماز کے ہو بس جیسے پاک ہونے ہوئے تیمم مفید طہارت نہیں یونہی بدون
نیت کے مفید طہارت نہیں ہے اور یہ معنے اسواسطے کہ فتیمموا صعیدا طیبا آوے بر خلاف قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوۃ آہ کے اور وضو میں
مراد یہ کہ نماز کے واسطے دھوؤ تو یہاں بھی تیمم میں مراد کہ نماز کے واسطے طہارت کرو۔ ایسا ہی شیخ الاسلام نے مبسوط میں لکھا ہے۔ اگر کہا جاوے
تو پھر کیا وضو میں بھی طہارت کی نیت شرط ہے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ کوئی دلیل ایجاب نیت کی نہیں ہے۔ والماء طہور بنفسہ علی ما مر۔ اور
پانی بذات خود یعنی بالطبع مطہر واقع ہوا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ ف۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ پانی طہور تو نجاسات محسوسہ کے لیے ہے
تو لازم نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بے نیت زائل کرے کما فی الفتح۔ اور جواب مترجم یہ کہ اللہ تعالی نے فرمایا وینزل من السماء
ماء لیطہرکم بہ الآیۃ۔ سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اسواسطے کہ بندوں کو اس سے پاک فرماوے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہو یا نجاست
حکمیہ ہو خصوصا یہ آیت منزول جنگ بدر کے اول میں لوگوں کو جنابت ہو گئی اور پانی نہ تھا اس بارہ میں نازل فرمائی گئی
لیکن تو معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسم کی نجاست سے پاک کرتا ہے اور کوئی دلیل نہیں کہ نیت شرط ہے پس پانی سے طہارت میں نیت کی ضرورت
نہیں ہے فافہم۔ واما جواب اس کا کہ تیمم خلف وضو ہے تو مخالف اصل نہ ہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ کچھ خلاف نہیں بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے
مثال لازم ہے۔ واضح ہو کہ علماء میں سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دیتا نماز کو اور حدث رفع نہیں کرتا اور ہمارے نزدیک حدث دور کرتا ہے
اس وقت تک کہ پانی پاوے اور شیخ ابوبکر الرازی قول اول پر ہیں اور قول دوم کی دلیل یہ ہے کہ عمرو بن العاص نے کہا کہ غزوۂ ذات السلاسل
میں سخت جاڑے میں مجھے جنابت ہو گئی تو میں ڈرا کہ اگر نہاؤں تو اپنی جان ہلاک کروں پس میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کے ساتھ
نماز پڑھی پھر میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ ہنسے اور مجھے کچھ نہیں کہا رواہ ابوداؤد والحاکم علی شرطہما ع۔ پھر کیا تیمم
صحیح ہونے میں حدث یا جنابت کی تفصیلی نیت شرط ہے جواب یہ کہ نہیں کما قال المصنف رح۔ ثم اذا نوی الطہارۃ او استباحۃ الصلوۃ
اجزاہ ولا یشترط نیۃ التیمم للحدث او للجنابۃ۔ پھر جب تیمم کرنے والے نے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا نماز
مباح ہونے کی تو اسکو کافی ہے اور شرط نہیں کہ حدث کے لیے تیمم یا جنابت کے لیے تیمم کی مفصل نیت ہو۔ ہو الصحیح من المذہب۔
یہی مذہب صحیح ہے۔ ف۔ برخلاف قول شیخ ابوبکر الرازی رح کے کہ وہ قیاس کے لیے نیت میں تفصیل شرط کرتے ہیں جیسے نماز فرض
و نفل ہے اور یہ صحیح نہیں کیونکہ محمد بن سماعہ رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو جنابت کو
کافی ہے۔ ع۔ تبیین۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتوی ہے تاتارخانیہ۔ اور اگر نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بخلاف
اس تیمم سے فرض نماز ادا کرنا مباح ہے المحیط۔ اور تیمم وقت نماز سے پہلے کر لینا اور ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لینا جائز ہے۔ و ت
اور سنت و نفل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے نہ بدل ضروری۔ ع۔ واضح ہو کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک
قربت مقصودہ کی نیت ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک قربت مقصودہ ایسی ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے لہذا امام مصنف رح
نے تفریع بیان کی بقولہ۔ فان تیمم نصرانی یرید بہ الاسلام ثم اسلم لم یکن متیمما عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف ہو متیمم
پس اگر کافر مثلا نصرانی نے تیمم کیا ارادہ اس سے اسلام کا ہے یعنی اس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لاوے پھر اسلام لایا تو امام
ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک وہ متیمم ہوا ہی نہیں۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ متیمم ہے۔ لانہ نوی قربۃ۔ کیونکہ اپنے قربت کی نیت
کی۔ ف۔ وہ اسلام ہے کیونکہ اسلام تو سب سے بڑھ کر قربت ہے۔ مقصودۃ۔ اور ایسی قربت کہ مقصود خود ہے۔ ف۔ کیونکہ مقصود
یہی ہے اگر کسی دوسرے کے ضمن میں ہو مانند شرط وضو وغیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہے تو قربت مقصودہ کی نیت سے اسکا تیمم صحیح
ہوا وہ متیمم ہو گیا تو بعد اسلام لانے کے اب بھی متیمم ہے اب چاہے اسی تیمم سے نماز پڑھے۔ بخلاف التیمم لدخول المسجد
ومس المصحف لانہ لیس بقربۃ مقصودۃ۔ بخلاف اس تیمم کے جو بہ نیت دخول مسجد یا مس مصحف ہو کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ
کوئی ذاتی قربت مقصودہ نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ نیت کی لیاقت کہاں ہے جواب یہ کہ کافر کو صرف اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی۔ ولہما ان التراب ما جعل طہورا الا فی حال ارادۃ قربۃ مقصودۃ
لا تصح بدون الطہارۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہیں طہور کی گئی مگر بحالت ارادہ ایسی قربت مقصودہ کے
جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ ف حاصل یہ کہ یہاں اسلام قربت مقصودہ ہے مگر تیمم کے واسطے ایسی قربت مقصودہ چاہیے جو بدون
طہارت صحیح نہیں ہے۔ والاسلام قربۃ مقصودۃ تصح بدونہا۔ اور اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح
ہو جاتی ہے۔ ف تو اسکی نیت سے تیمم کرنے والا متیمم نہیں ہوا۔ بخلاف سجدۃ التلاوۃ لانہا قربۃ مقصودۃ لا تصح بدون
الطہارۃ۔ برخلاف سجدہ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تیمم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہوتی ہے
ف یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے نماز کی نیت سے تیمم کیا پھر اسلام لایا تو بمقتضائے دلیل مذکور ٹھیک ہو جاوے حالانکہ
شیخ الاسلام نے مبسوط میں تنصیص کی کہ اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی لیاقت نہیں ہے کذا فی النہایہ۔ اور حق یہ کہ
یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ کافر کا تیمم نہیں صحیح مطلقاً اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے
صحیح ہے دوم یہ کہ تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قربت مقصودہ چاہیے اور طرفین کے نزدیک قربت مقصودہ جو بدون طہارت
صحیح نہ ہو وہ چاہیے۔ صدر الشریعہ رح نے کہا کہ مبسوط کے معنی یہ ہیں کہ کافر کے تیمم اسلام سے ادائے نماز نہیں صحیح ہے بخلاف ابو یوسف کے
کہ انکے نزدیک صحیح ہے کیونکہ طرفین کے نزدیک صحت تیمم کے لیے جواز نماز کے حق میں شرط ہے کہ ایسی قربت مقصودہ ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں اور ابو یوسف کے
نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح ہو یا نہ ہو پس جب نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کا تیمم کیا تو باتفاق اس سے ادائے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر سے ہو جیسے
صحیح نہیں کہ وہ وقت نیت نہیں ہے اور اگر مس مصحف یا دخول مسجد کے واسطے تیمم کیا تو باتفاق اس سے فرائض ادا کرنا صحیح نہیں کیونکہ نیت قربت
مقصودہ نہیں ہے لیکن اسکو مصحف کا چھونا و مسجد میں داخل ہونا ایسے تیمم سے حلال ہو گیا۔ انتہی ملخصاً۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر کلام مفید ہے
کہ تیمم صحیح ہو گیا ولیکن ادائے نماز کے حق میں یہ کافی نہیں ہے اور ایسا ہی بحر الرائق نے زعم کیا کہ ہر ایسی چیز کے لیے تیمم صحیح ہے جسمیں طہارت
شرط نہیں ہے اور در مختار میں مصرح کیا کہ خواب کرنے اور سلام کرنے و جواب سلام کے واسطے تیمم صحیح اگرچہ اس سے نماز فریضہ جائز نہ
ہو لیکن منیہ و اسکی شروح میں ہے کہ پانی ہوتے ہوئے دخول مسجد یا مس مصحف کے لیے تیمم کرنا کچھ نہیں ہے۔ ملخصاً۔ میں کہتا ہوں کہ اول
تردد بوجہ اسکے واقع ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا اور اوپر جواب طلیع ابن الہمام کہتا کہ آپ نے
جواب سلام کی نیت سے تیمم نہیں کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا۔ اقول یہ صحیح ہے اور خود بعض روایات میں صحیح ہے کہ میں
طہارت سے نہ تھا تو میں نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دوں۔ اور امام مصنف رح کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ یوں کہا کہ۔ لم تکن
متیمما یعنی اسکو متیمم ہونے کی صفت ہی حاصل نہ ہوئی ۱۲ اور تحقیق یہ ہے کہ علمائے متقین کے کلمات مختلف نہیں ہیں اور وفاق یہ ہے کہ فرض
نماز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد مقرر ہے برخلاف اسکے مثلاً جواب سلام میں اگر اسقدر تاخیر کیجاوے کہ پانی سے
وضو کیا جاوے تو مقصود فوت ہو گا لہذا باضمن تیمم سے طہارت کرنا روا ہے ولیکن تیمم میں نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدہ
میں بھی اگر تاخیر کرے وہ پیش آوے تو تیمم روا ہے اور سفر میں یہ غالب ہے لہذا مختار میں اسکو سفر میں متعلق رکھا ہے اور حضر میں جواز و عدم
اسی اصل مذکور پر متفرع ہے فافہم۔ پس حق یہ ہوا کہ تیمم کے واسطے نیت طہارت قربت مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ ا…
جاتے رہنے کا خوف ہو بالحاق عید و نماز جنازہ فاحفظ۔ وان توضأ لا یرید بہ الاسلام ثم اسلم فہو متوضئ۔ اور اگر کافر
وضو کیا حالانکہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام لانے کا نہیں ہے تو بھی وہ متوضی ہے۔ ف اور اگر نیت کی تو بدرجہ اولیٰ
متوضی ہے اگرچہ اسکی نیت لغو ہے۔ خلافا للشافعی رح بناء علی اشتراط النیۃ۔ اسمیں امام شافعی رح کا خلاف ہے بنا بریں کہ
نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ ف اور کافر کی نیت لغو ہے اور ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہیں ہے فافہم۔ فان تیمم مسلم
ثم ارتد والعیاذ باللہ ثم اسلم فہو علی تیممہ۔ پھر اگر مسلمان نے تیمم کیا حتی کہ نیت صالحہ طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے

پھر کیا معاذ اللہ منہ پھر حدث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے تیمم پر باقی ہے۔ ف۔ کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح
ہونے سے اسکو طہارت کی صفت حاصل ہو گئی پھر مرتد ہونے سے اس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہیں ہے۔
وقال زفر رح یبطل تیممہ لان الکفر ینافیہ فیستوی فیہ الابتداء والانتہاء کالمحرمیۃ فی النکاح۔ اور زفر رح نے کہا کہ اس مرتد
کا تیمم باطل ہو جاویگا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو یہ ابتداء جیسے منافی ہے ویسے ہی انتہاء بھی منافی ہے جیسے نکاح میں محرمیت ہے۔ ف۔
یعنی کہ اگر عورت و مرد میں محرمیت معلوم ہو تو نکاح نہیں صحیح ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد اگر عورت نے شہوت سے خاوند کے پسر کو اپنے اوپر
قابو دیا تو خاوند پر حرام ہو گئی یا خاوند نے ہو۔ ولی مان سے وطی کی تو جورو حرام ہو گئی تو ابتداء میں صحیح ہونے کے بعد ایسی بات
پائی گئی جو منافی ہے اور اس سے انتہاء میں نکاح باطل ہو گیا یوں ہی تیمم ابتداء میں صحیح ہوا پھر اسکے بعد ارتداد اسکے منافی پایا گیا تو باطل
ہو گیا۔ **ولنا ان الباقی بعد التیمم صفۃ کونہ طاہرا فاعتراض الکفر علیہ لا ینافیہ کما لو اعترض علی الوضوء۔** اور ہماری
دلیل یہ ہے کہ تیمم صحیح ہونے کے بعد باقی یہ صفت ہے کہ وہ پاک ہے تو اس پر کفر طاری ہونا کچھ اسکے منافی نہیں ہے جیسے وضو کرکے طہارت
کی پھر مرتد ہوا تو کفر اس طہارت کے منافی نہیں ہے۔ **وانما لا یصح من الکافر ابتداء لعدم النیۃ منہ۔** اور ابتداء میں کافر سے
تیمم فقط اس وجہ سے صحیح نہ تھا کہ اس سے نیت نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔ اور یہاں تو نیت کے وقت مسلمان تھا پس تیمم بہ نیت صحیح
ہو چکا تھا اور حاصل یہ کہ نفس تیمم باقی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو بلکہ صفت طہارت اور یہ کفر سے نہیں بلکہ حدث سے باطل
ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ ارتداد سے اعمال مٹ جاتے ہیں جواب یہ کہ ہاں تیمم عبادت کا ثواب مٹ گیا ولیکن طہارت باقی ہے۔ نواقض
تیمم کا بیان کیا بقولہ۔ **وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء۔** اور توڑ دیگی تیمم کو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑتی ہے۔ **لانہ خلفہ فاخذ حکمہ**
یعنی کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو اسنے وضو کا حکم لیا۔ **وینقضہ ایضا رؤیۃ الماء اذا قدر علی استعمالہ۔** اور تیمم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے
جبکہ اسکے استعمال کرنے پر قادر ہو۔ ف۔ اسمیں اشارہ کیا کہ تیمم بعد استعمال کے نہیں ٹوٹیگا بلکہ جس حالت میں کہ قادر ہے تو کافی پانی دیکھتے ہی
تیمم ٹوٹ جائیگا حتی کہ قبل وضو کے اب قرآن مجید کو نہ چھووے۔ **لان القدرۃ ہی المرادۃ بالوجود الذی ہو غایۃ لطہوریۃ
التراب۔** کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کہ غایت قرار دی گئی تراب کے طہور ہونے میں۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی نے فرمایا
ولم تجدوا ماء۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو۔ مراد اس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتی کہ مریض مثلا پانی پاتا ہے باوجود اسکے تیمم روا ہے
ولیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا۔ تو لم تجدوا میں وجود آب سے مراد بھی قدرت ہے جو کہ انتہاء تراب کے طہور ہونیکی ہے
یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک تراب تمہارے واسطے طہور ہے جو حدیث میں صحیح ہے کہ التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد
الماء فاذا وجدہ فلیمسہ بشرتہ۔ یعنی تراب پاک کرنیوالی ہے مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے
تو اسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراب اسی وقت تک طہور رہیگی کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت
نہ پاوے پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانا ہی انتہاء ہو گئی تراب کے طہور ہونے کی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ عام ہے خواہ نماز کے اندر پانی
پر قادر ہو جاوے خواہ نماز سے باہر قادر ہو ہر حال تیمم ٹوٹ جائیگا برخلاف باقی ائمہ ثلثہ رح کے کہ انکے نزدیک نماز کے اندر جو اسوقت قادر
ہونے سے نہیں ٹوٹیگا۔ الفتح۔ اور ہمارے قول کے مثل قول ثوری مع و مختار قول احمد ہے اور یہی مزنی رح و ابن سریج نے لیا و بغوی رح
نے کہا کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ م۔ پانی پر قادر ہونا بمنزلہ عاجز ہونا خواہ حقیقۃ ہو یا حکما ہو صحیح تیمم تھا۔ **وخائف السبع والعدو والعطش**
عاجز حکما۔ اور جو شخص کہ درندہ سے خوف کرکے تالاب وغیرہ سے پانی لینے پر قادر نہیں یا بخوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی
استعمال نہیں کر سکتا تو یہ حکم میں عاجز ہے۔ ف۔ پانی پر قادر نہیں ہے۔ پس اگر درندہ کے خوف سے تیمم کیا پھر وہ جاتا رہا تو تیمم بھی
ٹوٹا ایسا ہی دشمن وغیرہ میں ہے۔ م۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ تھی وہ اچھا ہو گیا یا بخوف سردی تیمم کیا وہ جاتی رہی تو تیمم
باطل ہوا۔ و حاصل یہ کہ جس نے تیمم مباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو تیمم بھی زائل ہوگا۔ مثلا اگر پانی ایک میل دور ہونے سے تیمم

گیا تھا پھر اُسی کی طرف روانہ ہوا حتی کہ ایک میل سے پانی کم رہگیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ و۔ والنائم عند ابی حنیفۃ رح قادر تقدیرا
حتی لو مر النائم المتیمم علی الماء بطل تیممہ عندہ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جو شخص خواب میں ہے وہ تقدیراً پانی پر قادر ہے
حتی کہ اگر کوئی شخص تیمم کرکے حالت تیمم میں ایسے طور پر سوتا ہوا سوار چلا کہ ایسے سونے سے تیمم و طہارت نہیں جاتی ہے یا جنابت کے
تیمم سے پانی پر گذرا چلا گیا تو امام رح کے نزدیک اُسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ ف۔ کیونکہ وہ بمنزلہ جاگنے کے ہے اسلیے کہ یہ عذر مثل عبادت کے ہے
تو معتبر نہیں اور نیز نیند سبب خلقی ہے اور حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہے اور یہ پانی پر گذرنا ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ معذور و عاجز ہے
تو صاحبین کے قول پر اُسکا تیمم نہیں ٹوٹتا اور کہا گیا کہ یہی روایت امام رح سے صحیح ٹھہرائی گئی اور اسی پر فتویٰ ہے م۔ ابن الہمام نے
کہا کہ جس شخص نے بخوف درندہ یا دشمن یا پیاس کے تیمم کیا اور یوں ہی جب آٹا گوندھنے کے لیے پانی کا محتاج تھا یا شوربا کرنے کو
تو بعد خوف دور ہونے کے کیا وہ شخص وضو سے نماز کا اعادہ کریگا یا نہیں۔ نہایہ میں کہا کہ یہ قول ہو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہو بطرف
اس صورت میں کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ عذر بندوں کی طرف سے ہے۔ یہی ہدایہ میں موافق نہایہ کے ذکر کیا مرویہ کہ
مختار نے خوف جلاد اور خوف سادی میں فرق کیا ہے تو خوف جلاد میں اعادہ واجب کیا ہے اور مسئلہ نائم میں کہا کہ فتاوی قاضیخان
میں ہے کہ کہا گیا کہ واجب یہ کہ بالاتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر تیمم کے قریب پانی ہو اور اُسے نہ جانا اور تیمم کیا تو بالاتفاق
صحیح ہے یوں ہی بنایہ میں ہے الخ۔ تیمم کیے ہوئے سوتے کا پانی پر گذرنا بالاتفاق تیمم نہیں توڑتا کذا فی فتاوی قاضیخان۔ اور مجتبیٰ میں ہے کہ
اصح یہ کہ کل کے نزدیک اِسکا تیمم نہیں ٹوٹیگا۔ فتاوی میں مختار یہ کہ بالاتفاق نہیں ٹوٹیگا ع۔ اور تجنیس میں ہے کہ تیمم سے نماز پڑھی
امام کے پہلو میں کنواں تھا جس سے وہ آگاہ نہ تھا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر نہر کے کنارہ پر ہو اور اس سے آگاہ نہ ہو تو ابو یوسف سے
ایک روایت میں نہیں جائز ہے جیسے اُسکی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہیں ہے کیونکہ قدرت
بدون علم نہیں اور کہا گیا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہی اصح ہے انتہی تو عجب ابو حنیفہ رح حقیقت میں جاگتے ہوئے کنارے نہر کے
نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہیں تو پھر سوتے ہوئے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر قائل ہونگے۔ الخ۔ مترجم کہتا ہے کہ فرق دونوں صورتوں
میں یوں ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاگنا وغیرہ میں اور انہیں جاننا اسپر لازم تھا کوئی تقصیر واقع نہوئی پھر اِسکا آگاہ نہونا بمنزلہ عذر سماوی
کے ہے بخلاف سو جانے کے کہ اسکو اگر شرع اعتبار کرے تو ضرور نہیں اور متعدد مسائل ایسے ہیں کہ انمیں سونا بمنزلہ جاگنے کے قرار
دیا گیا چنانچہ حلبی رح نے لکھا کہ کہا گیا کہ وہ مسائل ہیں ایک یہی مسئلہ۔ دوم روزہ سے چت سویا اُسکے منہ میں بارش کے قطرات
اُتر گئے تو روزہ ٹوٹ گیا۔ سوم سوتی عورت روزہ سے اُسکے خاوند نے جماع کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ چہارم احرام میں ہو تو احرام
ٹوٹ گیا۔ پنجم سوتے محرم کا سر کسی نے مونڈ دیا تو اُسپر جرمانہ لازم ہوگا۔ ششم سوتا محرم کروٹ لیکر کسی شکار پر گرا کہ وہ مرا تو اُسپر جرمانہ
لازم ہے۔ ہفتم سوتا ہوا عرفات میں گذرا تو قیام عرفات ہو گیا۔ ہشتم سوتے کے پاس خلوت میں ایک ساعت اِسکی جورو رہی تو
خلوت صحیحہ ہو گئی۔ نہم سوتے گر کر پانی تلف کیا۔ دہم مورث پر گر کر قتل کیا۔ تو ضمان و محرومی ہے۔ یازدہم سوتے میں نماز میں کلام کیا
نماز جاتی رہی۔ دوازدہم سوتے میں اُس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول پر حانث ہوا آخر تک
پس ان مسائل میں سوتا ہوا مانند جاگتے ہوئے کے قرار پایا ہے اور جو قیاس ذکر کیا اُسکا فرق مجھے بیان کر دیا لیکن مدار بیان
تصحیح روایت پر ہے پس اگر یہ روایت امام رح سے صحیح ہوئی کہ انہوں نے سوتا معذور رکھا ہے تو کچھ اختلاف نہیں ہے بہرحال نفس
اِس عمل پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہیں اور تیمم باقی ہے۔ والمراد ما یکفی للوضوء لانہ لا معتبر بما دونہ
ابتداءً فکذا انتہاءً۔ اور مراد پانی پر قادر ہونے سے بقدر کہ جو وضو کے واسطے کافی ہو کیونکہ اِس سے کم کا اعتبار تو ابتدا
میں نہ تھا پس یوں ہی انتہا میں اُسکا اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہوا استعمال کرنے پانی پر
جو اُسکو کافی ہو اُسکی حاجت سے فاضل ہے تو اُسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ البحر وغیرہ۔ واضح ہو کہ امام مصنف رح نے ظاہر کلام کو تیمم وضو

کے ٹوٹ جانے پر مبنی کیا۔ و لیکن تیمم کبھی وضو کا ہوتا ہے اور کبھی جنابت کا ہوتا ہے اور کبھی حیض و نفاس کا ہوتا ہے لہٰذا تنویر میں کہا کہ
ناقضہ ناقض الاصل یعنی جس اصل کی نیابت تیمم کو ہے جس چیز سے اصل ٹوٹتا تھا اس سے خلف یعنی تیمم بھی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضو
کا تیمم تھا اور فرض کرو کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدھنی پانی ملا تو قدرت استعمال سے تیمم ٹوٹ گیا اور اگر تیمم غسل
جنابت کا تھا تو اسقدر پانی سے نہ ٹوٹیگا کیونکہ کافی نہیں ہے اور ریح سے وضو ٹوٹتا ہے اسلئے تیمم بھی ٹوٹا و لیکن تیمم جنابت ریح سے
نہ ٹوٹیگا مگر احتلام سے یا جماع سے ٹوٹ جائیگا م۔ مسافر کو حدث ہے اور اسکے بدن پر ابھی نجس ہے اور پانی اسقدر ملا کہ ایک کو کافی ہے
تو نجاست حقیقیہ پہلے دھووے پھر حدث کے لیے تیمم کرے اور اگر اول تیمم کرکے دھوئے تو تیمم کا اعادہ کرے محیط السرخسی۔ اور اگر
پانی سے وضو کرکے نجس کپڑے میں نماز پڑھی تو جائز ہے لیکن گنہگار ہوگا قاضیخان۔ اگر تیمم کا مباح کرنے والا مرض زائل ہوگیا تو
تیمم ٹوٹ گیا۔ الفصول۔ ہر چیز جسکے ہونے سے تیمم مباح نہ تھا بلکہ نہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پائی جاوے تیمم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز
ایسی نہیں ہے اسکے پائے جانے سے نہ ٹوٹیگا البدائع۔ اگر پانی نہونے سے تیمم کیا تھا پھر پانی ملا مگر ایسا مرض ہوا جو تیمم مباح کرتا ہے پس اگر تیمم
ہو تو پہلے تیمم سے اسکو نماز روا نہیں کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے رخصت کا تیمم دوسری اجازت میں حساب کرنا منع ہے الفصول
اگر تیمم ایسے پانی پر گذرا کہ دشمن یا درندہ کے خوف سے نہیں اتر سکتا تو تیمم نہیں ٹوٹا السراج۔ اور اگر کنوئیں پر پہونچا مگر ڈول رسی وغیرہ آلہ
نہیں یا پانی ہو مگر پیاس کا خوف ہے تو تیمم نہیں ٹوٹا۔ البدائع۔ اگر پانی پر گذرا اور اسکو یاد نہیں کہ میں متیمم ہوں تو بھی ٹوٹ گیا خزانۃ المفتین
مسافر راہ میں گذرا ایک ٹنکے میں پانی رکھا تھا تو اسکا تیمم نہیں ٹوٹا اور اسکو اختیار نہیں کہ اس پانی سے وضو کرے لیکن جب پانی بہت
ہو تو اسکی کثرت دیکھکر استدلال ہوگا کہ پینے و وضو دونوں کے لیے ہے قاضیخان۔ اسقدر پانی ملا کہ اعضاے وضو کو ایک ایک بار
بطور فرض دھو سکتا ہے اور اگر بطور سنت وضو کرے تو کافی نہیں ہے تو مختار یہ کہ اسکا تیمم ٹوٹ گیا الخلاصۃ۔ متیمم نماز میں ہے اسکو ایک
شخص پانی کے ساتھ نظر آیا اگر غالب ہوا گمان کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہوا کہ نہ دیگا یا شک ہوا تو نماز پوری کرے
پھر اگر اسنے دیدیا اگرچہ ثمن المثل یا اسکے مانند کے عوض دیا تو اعادہ کرے ورنہ نماز پوری ہوگئی اور اگر اول انکار کیا پھر دیا تو نماز پوری
ہوگئی ولیکن دوسری نماز کے واسطے وضو کرے الفتح۔ فرع۔ حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے لاتا ہے اور تنقیہ کا منہ رانگ وغیرہ سے بند
کرتا ہے تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوف نہو اسکو تیمم روا نہیں ہے الخلاصہ۔ امام مصنف نے تجنیس میں کہا کہ اسمیں حیلہ یہ ہے کہ غیر کو ہبہ کرکے
اس سے اپنے پاس ودیعت رکھے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہ حیلہ صحیح نہیں کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہو اور وہ ثمن المثل یا کچھ خسارے سے
فروخت کرے تو تیمم روا نہیں اور یہاں تو ہبہ سے رجوع ممکن ہے پھر کیونکر روا ہوگا میں کہتا ہوں کہ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا مکروہ
ہے تو اس لحاظ سے پانی اسکے حق میں معدوم ہے اگرچہ حقیقۃً پانی ملجاوے جیسے سبیل کا پانی ٹنکے وغیرہ میں ہو برخلاف بیع کے کہ اس میں
کراہیت نہیں ہے الفتح۔ درمختار میں کہا کہ ایسے طور پر ہبہ کرے کہ رجوع ممکن نہو یا ایسی چیز سے خلط کردے جو پانی پر غالب ہو جاوے
انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں یہ تردد ہے کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگنا چاہیے اور پانی مغلوب کردینے میں نفع آب زمزم کا نہ رہا م
ولا تیمم الا بالصعید طاہر۔ اور نہیں تیمم کرے مگر پاک روے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطاہر۔ اسلیے کہ طیب سے
مراد پاک لی گئی۔ ف یعنی قولہ تعالی فتیمموا صعیدا طیبا۔ میں صعید روے زمین اور طیب پاک۔ ولانہ آلۃ التطہیر فلابد من طہارتہ
فی نفسہ کالماء۔ اور اسلیے کہ صعید تو پاک کرنے والی چیز ہے تو ضرور ہوا کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی میں یہی بات ضروری ہے۔
ف طہارت تراب چاروں اماموں کے نزدیک شرط ہے ع۔ اسی پر مبنی ہے کہ اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو روا نہیں ہے لیکن
جبکہ یہ غبار بعد خشک ہونے کے اسپر پڑا ہو تو روا ہے النہایہ ف۔ اور تراب وہی مستعمل ہوتی ہے جو منہ و ہاتھ میں لگے نہ وہ جہاں ہاتھ
مارے ہیں کافی الخلاصہ م۔ اگر جنب یا حائض نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھکر تیمم کیا تو کافی ہے۔ کما
فی الخلاصۃ۔ اگر دو نے ایک جگہ سے تیمم کیا جائز محیط السرخسی کئی بار ایک جگہ سے تیمم کیا جائز تاتارخانیہ۔ زمین نجس ہوکر خشک

ہوئی واقع جاتا رہا تو اسپر نماز جائز ولیکن تیمم نہیں جائز ہے قاضیخان والصدر۔ اور اگر زمین بار بار پانی پڑ کر ہر بار خشک ہوئی تو یہ تیسری
روایت من افتح وغیرہ۔ ویستحب لعادم الماء وھو یرجوہ۔ اور مستحب ہے پانی نہ پانے والے کو درحالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو۔
ف یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاونگا۔ ایضاح ع۔ غرضکہ جسکو پانی نہیں ملا گر گمان غالب ہے کہ نماز کے آخر وقت تک ملجائیگا
تو اسکو مستحب ہے کہ۔ ان یوخر الصلوٰۃ الی آخر الوقت۔ تاخیر کرے نماز کو آخر وقت تک۔ ف یہی صحیح ہے اور وقت مستحب
سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہے تو کروہ وقت تک تاخیر روا نہیں ہے۔ البدائع۔ یہی صحیح ہے اور جندی
فان وجد الماء توضأ۔ پھر اگر اسنے موافق گمان کے پانی پایا تو اس سے وضو کر کے پڑھے۔ والا تیمم وصلی۔ اور اگر نہ پایا تو تیمم
کر کے نماز پڑھ لے۔ ف اور وقت کروہ تک انتظار نہ کرے اور یہ انتظار اسواسطے۔ لیقع الاداء باکمل الطہارتین فصار
کالطامع فی الجماعۃ۔ تاکہ ادائے نماز دونون طہارتون مین سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طمع
کرنے والا انتظار کرتا ہے۔ اور یہ مستحب ہے۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان التاخیر حتم لان غالب
الرای کالمتحقق۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف سے اصول کتب کے سوائے یعنی نوادر وغیرہ مین روایت ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے
اسواسطے کہ غالب رای مانند متحقق کے ہے۔ ف قدوری نے کہا کہ تاخیر مستحب ہی واجب نہیں ہے۔ اور یہ اختلاف اسوقت ہے کہ
پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم ہو تو تیمم نہ کرے اگرچہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو۔ فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ اسپر ہمارے
اصحاب ثلثہ رح متفق ہین۔ واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر مین اصح ہے۔ مع۔ فائدہ خلاف یہ کہ مستحب کی صورت مین اگر تاخیر
نہ کی اور تیمم سے پڑھ لی تو روا ہے بخلاف وجوب تاخیر کے۔ د۔ وجہ الظاہر ان العجز ثابت حقیقۃ فلا یزول حکمہ الا بیقین مثلہ
ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو درحقیقت ثابت ہے اور اسکا حکم جواز تیمم ہے تو یہ حکم زائل نہو گا مگر اسی کے مثل یقین کے
ساتھ۔ ف اور ایسا یقین یہان نہیں بلکہ غالب گمان ہے حتی کہ اگر آخر وقت پر نہ ملا تو تیمم کر کے پڑھے۔ م۔ اسپر اعتراض کیا گیا
کہ آبادی یا جنگل مین جسنے تیمم کرنا چاہا جب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہے یا اسکے گمان مین یہ بات غالب ہوئی تو طلب سے پہلے
اسکو تیمم روا نہیں ہے کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور یہ مقتضی ہے کہ اگر آخر وقت پانی ملنے کا یقین ہوا تو ظاہر الروایۃ پر
تاخیر واجب ہونا چاہیے ولیکن صریح اسکے خلاف ہے۔ مف۔ ویصلی بتیممہ ما شاء من الفرائض والنوافل۔ اور پڑھے اپنے
تیمم سے (جب تک حدث نہو۔ ع۔) جو نماز چاہے فرائض و نوافل سے۔ ف خواہ ایک وقت مین خواہ اوقات متعددہ مین ع
حاصل یہ کہ تیمم ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے روا ہے اور ایک فرض وقتی سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے ادا کر سکتا ہے
کما فی المتون۔ م۔ یہی قول ابن عباس وسعید بن المسیب ونخعی وحسن بصری کا ہے جیسا کہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد
ظاہری و شاگردان شافعی رح مین سے مزنی رح کا اور مختار رویانی رح کا ہے۔ وعند الشافعی رح یتیمم لکل فرض لانہ طہارۃ ضروریۃ
اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے۔ ف یعنی جب پانی نہ ملا یا استعمال نہو سکا
تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بقدر ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی نماز پر ہے اور اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے
وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے۔ م۔ یہ قول حضرت علی وابن عمر وشعبی وقتادہ وربیعہ واسحق کا ہے۔ اور دلیل شافعی رح حدیث ابن
عباس رض ہے کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی۔ اسمین دو طرح سے کلام ہے اول
یہ کہ اسکی اسناد مین حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ و سفیان واحمد و نسائی ودارقطنی وابن معین وعلی بن المدینی وساجی وجوزجانی وغیرہ
نے ضعیف و متروک کہا تو حجت نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ بر تقدیر ثبوت اسمین اسی قدر بیان ہے کہ سنت سے یہ بات ہے تو شاید
مسنون یہ ہو جو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی نماز پڑھی ہو بوجہ عدم حاجت تیمم کے پس کچھ حصول نہوا۔ دلیل دوم بیہقی نے ابن عمر رض
سے موقوف روایت کی کہ ہر نماز کے لیے تیمم کرے۔ ہمنے اوپر بیان کیا کہ یہ ابن عمر رض کا مذہب ہے۔ ولنا انہ طہور حال عدم الماء

اور ہماری دلیل یہ کہ تراب طہور ہے درحالیکہ پانی پر قدرت نہو۔ ف۔ جمد حدیث صحیح کہ الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین
چنانچہ صحاح وسنن میں ثابت ہے و بیان گذرا۔ م۔ پس جب وہ طہور قرار پائی۔ فیعمل عملہ ما بقی شرطہ۔ تو وہ اپنا کام کرتی رہیگی
جبتک اُسکی شرط باقی رہے۔ ف۔ یعنی پانی پر قدرت نہو اگرچہ مدت دراز ہو جاوے لہذا یہ سمجھنا کہ تراب ہمارے نزدیک
حدث دور کرتی ہے اور یہی نہیں کہ صرف نماز مباح کرتی ہو۔ ویتیمم الصحیح فی المصر اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ فخاف
ان اشتغل بالطہارۃ ان تفوتہ الصلوۃ۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جنب یا حائضہ خون بند ہوئی ہو۔ د۔) شہر کے اندر
جبکہ جنازہ حاضر ہو اور ولی اُسکے سوائے دوسرا ہو پس خوف ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہوتا ہے تو نماز جنازہ جاتی رہیگی۔ ف۔
یعنی کل تکبیرین جاتی رہینگی۔ د۔ لانہا لا تقضی فیتحقق العجز۔ کیونکہ نماز جنازہ ایسی نماز ہے کہ اُسکی قضاء نہیں ہوتی ہے تو عجز
متحقق ہو گیا۔ ف۔ اور مدار تیمم کا بھی خوف جاتے رہنے کا بدون اسکے بدل کے ہے پس روا ہے تیمم واسطے نماز کسوف یعنی چاند گہن
و سورج گہن کے اور سنن رواتبہ کے اور واسطے نفل سنت فجر کے جبکہ جاتے رہنے کا خوف ہو۔ د۔ یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خوف
ہوا کہ آنے تک صرف فرض مل سکتے ہیں سنت نہ ملیگی تو تیمم سے سنت پڑھ لے اور اگر ایسے وقت ہے کہ دونوں جاتے ہیں یعنی فرض
نہ ملیگی تو دونوں کو قضا کرے کما صرح بہ الطحطاوی رح۔ وکذا من حضر العید فخاف ان اشتغل بالطہارۃ ان یفوتہ العید
تیمم۔ اور یوں ہی جو عید میں حاضر ہوا یعنی خواہ اسپر واجب تھی یا نہ تھی وہ حاضر ہوا پھر اُسکو خوف ہوا کہ اگر طہارت وضوء میں
مشغول ہوتا ہے تو نماز عید جاتی رہیگی تو تیمم کرے۔ ف۔ مثلاً وہ ایسے وقت پہونچا کہ یہ خوف پیدا ہوا یا اُسنے تیمم سے نماز شروع
کی پھر بے اختیار حدث ہو گیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان آتا ہے۔ م۔ لانہا لا تعاد۔ کیونکہ نماز عید اعادہ نہیں کیجاتی ہے۔ قولہ والولی
غیرہ اشارۃ الی انہ لا یجوز للولی وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ ہو الصحیح لان للولی حق الاعادۃ فلا فوات
فی حقہ۔ اور یہ جو نماز جنازہ میں کہا تھا کہ ولی اُسکے سوائے دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہے کہ ولی کے واسطے تیمم نہیں جائز ہے اور یہ
حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی اور یہی صحیح ہے اسلیے کہ ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ نماز کا اعادہ کرے تو اُسکے حق میں نماز
جاتے رہنے کا خوف نہیں ہے۔ ف۔ یہی حکم سلطان کا ہے المحیط۔ اور یہی والی نائب السلطان کا ہے۔ المجتبیٰ ع۔ وان احدث
الامام او المقتدی فی صلوۃ العید تیمم وبنی عند ابی حنیفۃ وقالا لا یتیمم۔ اور نماز عید میں اگر امام کو یا مقتدی کو حدث
ہو گیا تو امام ومقتدی میں کچھ فرق نہیں ہے وہ تیمم کرکے جہانتک نماز پڑھی ہے اُسی پر بناء کرے یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے اور
صاحبین رح نے کہا کہ تیمم نہ کریگا۔ لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یخاف الفوت۔ اس دلیل سے کہ یہ لاحق ہے اور
وہ اپنی نماز کو بعد فارغ ہونے امام کے بھی پوری کر سکتا ہے تو جاتے رہنے کا خوف نہ رہا۔ ولہ ان الخوف باق لانہ یوم زحمۃ
فیعتریہ عارض یفسد علیہ صلوتہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ کہ خوف ہنوز باقی ہے اسواسطے کہ یہ دن ازدحام کا ہے شاید کوئی ایسا
امر عارض ہو کہ اُسکی نماز فاسد ہو جاوے۔ ف۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ خوف بہت قوی ہے اور نظیر اسکی سجدہ سہو نماز جمعہ
یا عید میں ہے کہ اگر سہو ہو تو سجدہ سہو بوجہ اس عذر کے ساقط ہے کہ ازدحام میں سہو خیال نہ کرکے لوگ مزاحمت کرین ونماز فاسد کرین
والخلاف فیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم وبنی بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء یکون واجدا للماء فی صلاتہ
فیفسد۔ اور یہ خلاف امام وصاحبین کا ایسی صورت میں ہے کہ اُسنے وضوء سے نماز شروع کی ہو اور اگر اُسنے تیمم سے شروع کی تو باتفاق
تیمم کرکے بناء کرے کیونکہ اگر ہم اسپر وضوء واجب کرتے ہیں تو اُسنے نماز میں پانی پایا پس نماز ہی فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ ابن عباس رض
نے کہا کہ جب جنازہ آوے اور تو بے وضوء ہو اور تجھے خوف ہو کہ نماز جاتی رہیگی تو تیمم کرکے نماز پڑھ لے اور ابن عمر رض سے اسی کے
مثل عید میں مروی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپکی
نفرت اوٹ ہو جائیگا پس یہ اصل قرار پایا کہ جو چیز بغیر بدل فوت ہوتی ہو اُسکے ادا کرنے کے لیے تیمم روا ہے باوجودیکہ پانی ہو کما فی

نہایہ (فروع) پھر جیسے ولی کو تیمم روا نہیں اسی طرح جسکو ولی نے نماز کا حکم کیا ہو اُسکو بھی تیمم روا نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر ولی سے اونچا مقصد حاضر
ہو تو ولی کو بھی تیمم روا ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے۔ اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو اجازت نماز پڑھانے کی دیدی پھر
اسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اُسکو بھی تیمم روا ہے البحر۔ ایک جنازہ پر تیمم سے نماز پڑھی پھر دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونوں کے درمیان
اگر اسقدر دیر ہوئی ہے کہ جا کر وضو کر کے پھر آتا اور نماز پاتا تو تیمم کا اعادہ کرے اور اگر اسقدر دیر نہ ہوئی ہو تو اُسی پہلے تیمم سے نماز پڑھے
اور اسی پر فتوی ہے المضمرات۔ نماز عید میں شروع کرنے سے پہلے امام کو تیمم روا نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہو ورنہ روا ہے
البحر۔ اور مقتدی کو بھی جب فوت نماز کا خوف نہو تو تیمم روا نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ اگر امام یا مقتدی نے نماز تیمم سے شروع کی پھر حدث
ہوا تو بالاتفاق تیمم کر کے بنا کرے اسی طرح اگر وضوء سے شروع کر کے حدث ہوا لیکن وضو کرنے میں وقت نکل جانے کا خوف ہے
تو بالاتفاق تیمم روا ہے۔ اور اگر وقت جانے کا خوف نہو تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضوء سے فراغت کر کے امام کو نماز میں پاویگا تو بالاجماع
تیمم روا نہیں ہے اور اگر یہ امید نہو تو امام رح کے نزدیک تیمم کر کے بنا کرے و صاحبین نے خلاف کیا النہایہ۔ یہ حاصل مسائل ہے جنب
کو نماز عید و جنازہ کے لیے تیمم روا ہے الظہیریہ۔ حائض پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ د۔ اصل یہ ہے کہ جس صورت میں فوت بدون بدل
ہوتا ہو تو تیمم روا ہے اور جس چیز کا فوت ہونا اسکے پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو تیمم روا نہیں ہے کما ہو
ولا یتیمم للجمعۃ وان خاف الفوت لو توضأ۔ اور نہیں تیمم ہے واسطے نماز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہو جانے کا اگر وضو میں
مشغول ہوگا۔ ف۔ کیونکہ یہ فوت معتبر نہیں بوجہ اسکے کہ فوت ہونے پر بدل یعنی ظہر موجود ہے۔ **فان ادرک الجمعۃ صلاہا والا صلی
الظہر اربعا**۔ پس اگر وضو کر کے اسنے جمعہ پا لیا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا تو
تو ظہر کی نماز پڑھے۔ ف۔ یہاں جمعہ پانے سے یہی مراد ہے برخلاف اسکے قسم میں اگر کہا کہ جمعہ پاؤنگا پھر امام کو قعدہ میں پایا تو اسنے
جمعہ کی فضیلت پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ تصریح آویگی۔ م۔ بالجملہ فوت جمعہ کے خوف سے تیمم روا نہیں ہے۔ **لانہا تفوت الی خلف
وہو الظہر بخلاف العید**۔ کیونکہ جمعہ فوت ہوتا ہے اپنا خلیفہ چھوڑ کر وہ ظہر ہے بخلاف نماز عید کے۔ ف۔ کہ وہ بلا خلیفہ ہے۔ **وکذا اذا خاف
فوت الوقت لو توضأ لم یتیمم ویتوضأ ویقضی ما فاتہ**۔ اور یوں ہی جب اسکو فرائض اور واجبات میں وقت جاتے رہنے کا خوف
ہو اگر وضو میں مشغول ہوگا تو بھی تیمم نہ کرے اور وضو کرے اور جو نماز جاتی رہے اُسکو قضا کرے۔ ف۔ سنتوں کی قضا نہیں
الا سنت فجر بہ تبعیت فرض بالاتفاق و تنہا باختلاف چنانچہ اپنے باب میں آویگا۔ م۔ **لان الفوات الی خلف وہو القضاء**
کیونکہ وقتیہ فرض کا فوت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضا نماز ہے۔ ف۔ اور اصل وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ اب یہ بیان کہ پانی
بھول جاوے تو بھی مستحق ہوگا حتی کہ تیمم صحیح ہو یا نہیں تو امام مصنف رح نے بیان فرمایا۔ **والمسافر اذا نسی الماء فی رحلہ فتیمم وصلی
ثم ذکر الماء لم یعدہا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف یعیدہا**۔ اور مسافر جب بھول گیا پانی اپنے کجاوہ میں یعنی
میں (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھا تھا یا اُسکے حکم سے رکھا گیا تھا الخ) پس اُسنے تیمم کر کے نماز پڑھی پھر اُسکو وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنیفہ
ومحمد کے نزدیک نماز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رح نے کہا کہ نماز اعادہ کریگا۔ ف۔ اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ **والخلاف
فیما اذا وضعہ بنفسہ او وضعہ غیرہ بامرہ**۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ پانی خود اُسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے
اُسکے حکم سے رکھا تھا۔ ف۔ معنی یہ کہ اُسکے علم و دانست میں رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہو۔ ف۔ اور مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور
تا اب گمان کیا کہ میرے رحل میں پانی نہیں حالانکہ تھا تو بالاجماع تیمم نہیں جائز و اعادہ لازم ہے نہایہ۔ اور جامع صغیر میں قید مسافر
نہیں بلکہ کہا کہ ایک مرد کی رحل میں پانی ہے اُسکو بھول گیا اور تیمم سے نماز پڑھی پھر وقت کے اندر یاد کیا تو اُسکی نماز پوری ہوگی
اس سے فخر الاسلام نے شرح میں استدلال کیا کہ مسافر ہو یا آبادی سے باہر ہو دونوں برابر ہیں۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ
مسافر میں ہے اور غیر مسافر اُسکے ساتھ ملحق ہے فافہم۔ م۔ اور اوپر معلوم ہوا کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے لیکن

یہ قید اتفاقی ہو جیسا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وذکرہ فی الوقت وبعدہ سواء۔ اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی یاد کرنا اور
بعد وقت کے یاد کرنا برابر ہے۔ ف۔ یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف مذکور جاری ہے۔ لہ انہ واجد للماء فصار کما اذا کان
فی رحلہ ثوب فنسیہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر درحقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہے تو ایسا ہوا کہ اُسکے رحل میں
کپڑا تھا اُسکو بھول گیا۔ ف۔ اور ننگے یا نجس کپڑے میں نماز پڑھی۔ ولان رحل المسافر معدن للماء عادۃ فیفترض الطلب
اور اس دلیل سے کہ مسافر کا رحل پانی کا معدن ہے براہ عادت تو اُسپر رحل میں تلاش کرنا فرض تھا۔ ف۔ جب اُسنے تلاش نہ کیا تو
معذور نہوگا اور اسپر اعادہ واجب ہوا یا بلکہ یہ دو وجہیں قول ابو یوسف کی ہوئیں۔ ولھما انہ لا قدرۃ بدون العلم وہی المراد
بالوجود۔ اور ان دونوں اماموں کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا بدون علم نہیں ہو سکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے
کہ پانی پر اُسکو قدرت ہو۔ ف۔ تو جب اسکو معلوم ہی نہیں تو قدرت نہ ہوئی پھر اسکو حاصل نہوا تو تیمم جائز ہوا تو نماز صحیح ہوئی۔
رہا یہ ہو کہ رحل مسافر پانی کا معدن ہے تو جواب دیا بقولہ وماء الرحل معد للشرب لا للاستعمال۔ اور رحل کا پانی واسطے
پینے کے مہیا ہوتا ہے نہ واسطے استعمال کے۔ ف۔ اور کلام یہاں ایسے پانی میں ہے جو اُسنے استعمال کے لیے رکھا تھا اُسکو بھول گیا
رہا جو پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ ومسئلۃ الثوب علی الاختلاف۔ اور کپڑے کا مسئلہ بھی اسی اختلاف
پر ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک جب پاک کپڑا بھول گیا تو نماز ننگے یا نجس کپڑے میں صحیح ہوگئی چنانچہ کرخی رح نے
اسکو ذکر کیا اور یہی اصح ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم قیاس مع الفارق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت
لا الی خلف والطہارۃ بالماء تفوت الی خلف وہو التیمم۔ اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو بھی فرق یہ ہے کہ فرض تن چھپانا کا
جسکا چھپانا واجب ہے فوت ہوتا ہے بدون خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہونا ایک خلیفہ کی طرف ہے وہ تیمم ہے۔ ف۔ یعنی
فرض الستر فوت ہوا اس طرح کہ کوئی خلیفہ نہیں چھوڑا جو بجائے اُسکے قائم ہوتا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اُسنے بجائے
اپنے خلیفہ تیمم چھوڑا جس سے جواز ہو گیا۔ واضح ہو کہ شروح اس مقام کی توضیح سے خالی ہیں اور معنی کی توضیح میں دو وجہ ہیں اوّل
یہ کہ مقصود بیان فرق ہے جس سے قیاس درست نہوا اور اسی طرف عینی رح نے اشارہ کیا اور وجہ دوم یہ کہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہے
کہ نماز کی شروط میں سے ستر عورت پاک کپڑے سے ہے اور طہارت وضو ہے تو جس صورت میں کہ وہ پاک کپڑا بھول گیا اور ننگے نماز
پڑھی یا مانند اسکے تو گویا اُس سے ایک شرط فوت ہوئی اور نماز میں بجائے اس شرط کے بدل بھی اُسکا قائم نہوا کیونکہ اسکا بدل ہی
نہیں ہے پس ادائے نماز بدون اس شرط کے ہوئی اور جس صورت میں کہ طہارت وضو فوت ہوئی تو نماز میں بجائے اسکے اس طہارت
کا بدل یعنی تیمم قائم ہوا تو نماز اس شرط سے خالی نہوئی کیونکہ اصل نہیں تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت میں اعادہ کا حکم ہو
تو اس جہت سے کہ بالکل اصل و بدل دونوں سے خالی ہے برخلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہونا چاہیے کیونکہ اصل نہیں تو بدل
موجود تھا یہی توجیہ مترجم کی سمجھ میں آئی اور یہی بہتر ہے واللہ تعالی اعلم۔ نظیر اس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنوں میں ایک پاک و ایک نجس ہے
مگر معلوم نہیں تو دونوں بہا دے کیونکہ خلف تیمم موجود ہے اور یہ کہ دو کپڑے نجس و پاک ہیں تو تحری کرکے ایک سے ستر کیونکہ بلا خلیفہ
ترک لازم آویگا اگر دونوں ترک کرے ع۔ پھر مذکور ہوا کہ اصح یہ ہے کہ کپڑے کی صورت میں بھی اختلاف ہے اصح یہ کہ طرفین کے نزدیک
اعادہ واجب نہیں ہے فافہم۔ حاصل یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہیں ہے یعنی خواہ مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اُسنے تیمم سے نماز پڑھی
اور پانی اپنی رحل میں بھول گیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عادۃً اُسکو بھول سکتے ہیں تو اُسپر تیمم سے نماز پڑھنے کے بعد اعادہ واجب
نہیں برخلاف قول ابو یوسف کے مبسوط السرخسی۔ اور اگر اسکو رحل میں پانی رکھے جانے کا علم نہیں ہوا تو بالاتفاق اعادہ واجب
نہیں ہے التبیین۔ ولیکن مبسوط سرخسی میں اس صورت میں بھی ابو یوسف کا خلاف کرنا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے مع۔ اگر اپنا ڈیرہ ایسے
کنوئیں پر گرا ہو جسکا نشان ڈھکا ہوا تھا حالانکہ اسمیں پانی تھا اور اُسکو کنواں معلوم نہوا یا کنارہ نہر پر تھا اور اسکو علم نہوا پس تیمم سے

نماز پڑھی تو امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابویوسف رح کے المجتبیٰ۔ اور اگر مسافر مذکور نے شک یا گمان غالب کیا
کہ اُسکا پانی ہوچکا ہے اور تیمم سے نماز پڑھی پھر پایا تو بالاجماع اعادہ کرے اور اگر اُسکی پیٹھ پر لدا یا گردن میں لٹکا یا سامنے رکھا تھا
اور بھول کر تیمم سے نماز پڑھی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج۔ اور اگر پالان یا زین سے لٹکا تھا پس اگر سوار ہو اور پانی پیچھے لٹکا
یا پیچھے سے ہانکتا ہو اور پانی آگے لٹکا تھا یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا تھا تیمم جائز ہے اور اگر سواری میں
آگے یا ہانکنے میں پیچھے لٹکا ہو تو نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ اگر طہارت کرنیوالی چیز بھول کر نجاست کے ساتھ پایا یا وضو پڑھی یا نجس
پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہے۔ البحر۔ **ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنہ ان بقربہ ماء**
اور تیمم پر واجب نہیں پانی کی جستجو کرنا جبکہ اُسکے گمان پر غالب نہو کہ اُسکے قریب پانی ہے۔ ف۔ ہاں اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا مستحب
ہے۔ ورنہ نہیں۔ سراج۔ **لان الغالب عدم الماء فی الفلوات ولا دلیل علی الوجود فلم یکن واجدا۔** کیونکہ میدانوں میں
غالب یہی کہ پانی نہو اور ہونے پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہوا ف۔ یہ میدانوں کا حکم ہے اور آبادی میں طلب بالاجماع
واجب ہے کمافی المجتبیٰ ع۔ **وان غلب علی ظنہ ان ہناک ماء۔** اور اگر اُسکے گمان پر غالب ہوا کہ وہاں پانی ہے۔ ف۔ یا کسی عادل
نے اسکو خبر دیدی۔ **لم یجز لہ ان یتیمم حتی یطلبہ۔** تو اسکو تیمم کرنا روا نہیں ہے یہانتک کہ پانی کو تلاش کرے۔ ف۔ یعنی ایسی صورت
میں طلب کرنا واجب ہے ت۔ **لانہ واجد للماء نظرا الی الدلیل۔** کیونکہ بنظر دلیل و رہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہوا **ثم یطلب
مقدار الغلوۃ ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقتہ۔** پھر تلاش کرے بقدر ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہونچے تاکہ ایسا نہو کہ اپنے رفیقوں
سے منقطع ہوجاوے۔ ف۔ غلوہ بقدر چارسو گز ہے الظہیریہ۔ اور حلبی رح نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع میں کہا کہ اصح یہ کہ اتنی
دور تک طلب کرے کہ اُسکو خود ضرر نہو اور ساتھیوں کو انتظار کی مشقت نہو۔ و۔ پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہیں بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو
اُسکے واسطے تلاش کرے تو اسکو کافی ہے السراج و اگر پانی کے قریب پہونچا مگر نجانا اور کوئی نہیں جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہوگیا اور
اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے نماز پڑھی پھر اُسنے بتلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اُسکے نہ بتلانے پر تیمم سے پڑھ چکا پھر بتلایا تو
اعادہ نہیں ہے محیط السرخسی۔ **وان کان مع رفیقہ ماء طلب منہ قبل ان یتیمم۔** اور اگر اُسکے رفیق یعنی سفر میں راہ کے ساتھی
پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اُس سے طلب کرے۔ **لعدم المنع غالبا فان منعہ منہ تیمم لتحقق العجز۔** کیونکہ غالبًا وہ پانی کا انکار نہ کریگا
پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا متحقق ہوگیا۔ **ولو تیمم قبل الطلب اجزاہ عند ابی حنیفۃ**
اور اگر اُسنے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کر لیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اُسکو کافی ہے۔ **لانہ لا یلزمہ الطلب من ملک الغیر**
کیونکہ اُسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہیں ہے۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ امام رح کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا
اس صورت میں کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو۔ اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے کہ یہ مانگنا واجب نہیں ہے کیونکہ اہل مروت پر مانگنا دشوار
ہوتا ہے اور یہی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہے۔ **وقالا لا یجزیہ لان الماء مبذول عادۃ۔** اور صاحبین نے کہا کہ بغیر مانگے تیمم کرنا
اُسکو روا نہیں ہے کیونکہ پانی از راہ عادت مبذول ہے۔ ف۔ بذل کر دیا و دیدیا جاتا ہے اور عینی رح نے ذکر کیا کہ تجرید میں ہے کہ رفیق سے
مانگنا طرفین کے نزدیک واجب نہیں خلافا لابی یوسف اور ایضاح و تقریب و شرح الاقطع میں امام و صاحبین کے درمیان اسی طرح اختلاف
ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ میں جصاص رح سے نقل کیا کہ مراد امام رح کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب
نہیں اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہیں ہے۔ اور مبسوط میں ہے کہ اگر رفیق کے ساتھ
پانی ہو تو اُس سے مانگنا واجب ہے سوائے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سوال میں ذلت ہے۔ اور نہایہ میں ہے کہ جائز نسخ میں یہاں
قول ابی حنیفہ رح نہیں مذکور بلکہ کہا گیا کہ قبل طلب کے تیمم نہیں جائز ہے جبکہ اُسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ دیدیگا اور کچھ اختلاف کا ذکر علمائے
ثلثہ میں نہیں مگر قول حسن رح کہ وہ سوال کو ضرر و ذلت کہتے ہیں۔ عینی رح نے لکھا کہ اظہر یہ کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہیں ہے۔

تنویر میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا بنابر ذکر و مبسوط کی روایت اوپر گذر چکی ہے۔ اور کافی و شرح زیادات مقابل میں ہے کہ اگر یہ ظن ہو کہ دیگا
تو قبل سوال کے تیمم روا نہیں اور اگر ظن ہو کہ نہ دیگا تو تیمم روا ہے اور اگر شک ہو پھر تیمم سے پڑھی پھر اُس نے دے دیا تو اعادہ کرے
اور نماز شروع کرنے سے پہلے نہ مانگا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہیں ہے انتہی۔ ولیکن تیمم ٹوٹ گیا۔ ف۔ ابن الہمام رح نے
جصاص رح کی توفیق پر تفریع کی ہے کہ امام رح کے نزدیک ملک غیر میں اباحت سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے جیسے صاحبین کے نزدیک
پس اگر کسی نے مسافر سے وعدہ کیا کہ میں فارغ ہو کر پانی دونگا تو انتظار واجب ہے اگرچہ نماز فوت ہو جانے کا خوف ہو اور رہا
سوائے پانی کے اور چیز میں بھی صاحبین کے نزدیک مباح کرنے سے قدرت حاصل ہو جاتی ہے ولیکن امام رح کے نزدیک نہیں ہوتی
چنانچہ اگر رفیق کے پاس ڈول رسی ہو تو امام رح کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کرلے تو روا ہے اور اگر سوال کیا اُسنے کہا کہ
منتظر رہو میں پانی بھرلوں تو امام رح کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بہتر ہے اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت نکلجاوے وعلی ہذا
اگر رفیق کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اُسنے کہا کہ انتظار کرو میں پہنکر تم کو دیدونگا تو یہی اختلاف حکم ہے اور تینوں اماموں نے اجماع کیا کہ اگر کسی
دوسرے نے کہا کہ میں نے اپنا مال تجھے مباح کیا تاکہ تو حج کرے تو اسپر حج کرنا واجب نہ ہوگا کیونکہ حج واجب ہونے میں ملکیت معتبر ہے اور یہاں
تیمم کے مسئلہ میں قدرت کافی ہے انتہی بمحصل کلام اس مقام پر چند فوائد ہیں اوّل یہ کہ فتویٰ اس امر پر ہے کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ
اسکے پاس نہ ملے ہو ظاہر الروایۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہے جبکہ دینے کا گمان ہو۔ دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیگا تو واجب نہیں۔ سوم
اگر ذلت ظاہر ہو تو بھی واجب نہونا اصح ہے۔ چہارم سوائے پانی کے اور چیزوں میں وجوب نہیں ہے علی قول الامام اور اسی پر فتویٰ
دیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم۔ **وان ابی ان یعطیہ الا بثمن المثل**۔ اور اگر رفیق نے دینے سے انکار کیا مگر بعوض ثمن المثل
کے **ف**۔ یعنی بعوض ایسے داموں کے جو اس قرب وجوار میں پانی کی قیمت ہے یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دو چند قیمت سے کم ہے
وعندہ ثمنہ۔ اور اُسکے پاس یہ دام موجود بھی ہیں۔ **ف**۔ یعنی اُسکے حوائج ضروریہ سے فاضل ہیں۔ **لایجزیہ التیمم**۔ تو اُسکو تیمم
روا نہوگا۔ **ف**۔ بلکہ خرید کر وضو کرے۔ اور اگر اسکے پاس دام نہوں یا فاضل از حاجت نہوں تو بالاجماع تیمم روا ہے۔ نہایہ۔
لتحقق القدرۃ۔ عدم جواز تیمم اسوجہ سے کہ اسکو قدرت پانی پر حاصل ہے۔ **ف**۔ یعنی چاہئے خریدے اور کوئی روک نہیں
تو تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ اور تنویر میں ہے کہ اگر ثمن المثل سے زائد کے عوض دیتا ہے کم نہیں کرتا یعنی غبن فاحش پر دیتا ہے تو تیمم روا ہے
ولا یلزمہ تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط واللہ اعلم۔ اور اسپر غبن فاحش یعنی کھلے ہوئے خسارہ کا برداشت کرنا
لازم نہیں ہے کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کردیا ہے واللہ اعلم۔ **ف**۔ اور اصل یہ ہے کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا بدون ضرر لاحق
ہونے کے جان یا مال کے ساتھ میسر ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہے اور جسقدر مال کہ ثمن المثل سے زائد ہو وہ ضرر ہے پس اُسکا
برداشت کرنا لازم نہیں بخلاف ثمن المثل کے البحر۔ اور غبن فاحش سے مراد اس مقام کی دو چند قیمت ہے الکافی۔ اس سے
معلوم ہوا کہ دو چند قیمت سے کم بمنزلہ ثمن المثل کے ہے۔ اور واضح ہو کہ ثمن المثل درحقیقت وہ دام ہیں جو وہاں اندازہ کرنے والے
اندازہ کریں اور جو کسی اندازہ والے کے اندازہ میں نہ آوے سب کے اندازہ سے بڑھے ہوئے ہوں تو غبن میں یعنی خسارہ ہے پھر اگر
یہ خسارہ دو چند ہو جاوے تو اس مقام پر غبن فاحش ہو گیا اور اکثر عقود میں ایک درم بھی غبن فاحش ہو جاتا ہے جو دس درم پر زائد ہو
جیسا کہ اپنے مواقع میں آویگا م۔ پھر یہ سب تیمم و وضو کے حق میں ہے اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اُسپر دو چند
قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہے۔ د۔ واضح ہو کہ شافعیہ میں سے بغوی رح و اُنکے ساتھیوں نے مثل
ہمارے قول کے غبن خفیف پر خرید لازم کی اور نووی رح نے ثمن المثل سے زائد خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہی
صحیح اور شافعی رح نے ام میں اسی پر تنصیص کی ہے۔ مع۔ تیمم سے نماز پڑھتا ہے اس حالت میں اُسنے رفیق کے پاس یا کسی کے
پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہوا کہ یہ دیدیگا تو نماز توڑ کر اُس سے مانگے اور اگر شک ہو تو نماز پوری کرے پھر بعد اسکے سوال

کرنے پر دیدیا تو وضو رے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو تمام ہوگئی اور اگر انکار کرکے پھر دیا تو جو پڑھ چکا وہ تو پوری ہوگئی۔ مبسوط
السرخسی۔ آیندہ کے لیے وضو کرلے۔ ف۔ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان ہی۔ م (فروع) ایضاح میں ہی کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت ہی
کہ اگر وضو کرے تو پیشاب جاری ہوتا ہی اور اگر تیمم کرے تو نہیں تو اسکو تیمم روا ہی۔ السراج۔ جسکو تیمم باقی ہونے پر یقین ہو یعنی شک کی
ہو تو وہ تیمم پر ہی یہانتک کہ اسکو حدث کا یقین ہو اور جسکو حدث کا تیقن ہو وہ حدث پر ہی یہانتک کہ تیمم کا تیقن ہو۔ الخلاصہ۔
مراد تیقن سے غالب گمان ہی۔ م۔ تیمم پر تیمم کرنا کچھ تقرب نہیں۔ القنیہ۔ بخلاف اسکے وضو پر وضو نور علی نور ہی اور یہ کچھ اسوجہ سے نہیں
کہ تراب طہارت ضروری ہی کیونکہ غسل پر غسل بھی کچھ نہیں ہی۔ م۔ مسافر کو روا ہی کہ اپنی جورو سے وطی کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے کا
پانی نہ ملیگا۔ الخلاصہ۔ یہی عامہ علماء کا قول ہی۔ ع۔ متیمم مصلی سے اگر نصرانی نے کہا کہ یہ پانی لے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب
فارغ ہو تو اس سے مانگے اگر دیدے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہیں۔ قاضیخان۔ تیمم میں سات سنتیں ہیں زمین پر رکھکر آگے لانا
پیچھے ہٹانا اور جھاڑنا اور انگلیاں کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پے در پے مسح کرنا۔ البحر الرائق
ہمارے مشائخ نے کہا کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری داہنے ہاتھ پر انگلیوں کے سروں سے کہنیوں تک مسح کرے پھر
بائیں ہتیلی سے داہنے کے اندرونی رخ کو پہونچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندرونی رخ کو داہنے انگوٹھے کے ظاہری
رخ پر پھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہی۔ محیط السرخسی والبدائع۔ سفر میں تین جمع ہوئے ایک جنب
دوم حائضہ جو خون سے پاک ہو چکی۔ سوم میت۔ وہاں اسقدر پانی ہی کہ ایک کو کافی ہی پس اگر انہیں سے کسی کی ملک ہو تو وہی
اولی ہی۔ اور اگر پانی سب کا ہو تو انہیں سے کسی کے کام میں صرف نہیں ہو سکتا اور سب کو تیمم مباح ہی اور اگر پانی مباح ہو تو جنب
اولی ہی۔ قاضیخان۔ اور یہی اصح ہی۔ الظہیریہ۔ یوں ہی اگر حائض کی جگہ محدث ہو تو بھی جنب اولی ہی۔ الخلاصہ۔ اور اگر پانی باپ و بیٹے
کے درمیان ہو تو باپ اولی ہی۔ قاضیخان۔ اگر جنب کو اسقدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہی تو تیمم کرے اور وضو واجب نہیں ہی۔ اور اگر
جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہوا جو وضو کو موجب ہی تو اب وضو کرے یوں ہی اگر محدث کے ساتھ صرف اسقدر پانی ہو کہ وضو کے
بعض اعضاء دھو سکتے ہیں تو تیمم کرے بدون دھونے۔ شرح الوقایہ۔ د۔ وغیرہ۔ اور امام شافعی کے نزدیک جسقدر کافی ہو دھووے
باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم و دھونا جمع نہ کیا جائیگا۔ م۔ مریض کو وضو و تیمم کی قدرت نہیں اور نہ اسکے پاس کوئی ایسا ہی
اسکو وضو یا تیمم کراوے تو وہ دونوں اماموں کے نزدیک نماز نہیں پڑھیگا اور امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے شرح جامع صغیر
زرنجی میں دیکھا کہ جسکے دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہیں اگر اسکے چہرہ پر زخم ہوں تو بغیر طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر
اعادہ بھی نہیں ہی۔ اور یہی اصح ہی۔ الظہیریہ۔ تو مسئلہ مریض میں بھی یہی اصح ہی۔ م۔ اور اگر قیدی نے پانی نہیں پایا اور نہ خاک پاک پائی تو امام ابوحنیفہ و محمد رح
کے نزدیک نماز نہ پڑھے۔ قاضیخان۔ اور یہ اسوقت کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھرچ کر نکال نہیں سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے۔ الخلاصہ۔ و لیکن تہذیب
میں یوں لکھا کہ محبوس جسکو زمین و پانی میں سے کوئی طہور نہیں ملا تو وہ امام رح کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ نمازیوں کے مشابہ افعال ادا
کرے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہی۔ ت۔ اور شارح نے درمختار میں کہا کہ یہ مشابہت اسپر واجب ہی۔ سو۔ اور لکھا کہ یہی اس مریض کا
حکم ہی جو دونوں طہارتوں سے بوجہ مرض کے عاجز ہو پس وہ نمازیوں سے مشابہ کرے یعنی واجب ہی کہ رکوع و سجدہ کرے اگر خشک جگہ پاوے
ورنہ کھڑے ہوئے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے جیسے روزہ میں ہی اور اسی پر فتوی دیا جاوے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہی جیسا کہ
فیض میں مصرح ہی۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت خلاف ظہیریہ ہی کیونکہ اسمیں صریح واقع ہوا کہ تشبہ نہیں بلکہ نماز پڑھے اور اعادہ بھی نہیں ہی
اور کہا کہ یہی اصح ہی تو اسی پر فتوی دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہوئے چہرہ زخمی
ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت نماز پڑھنا اور اعادہ نہ کرنا اصح ہی کیونکہ دونوں کا تقدیر مساوی ہی برخلاف قیدی کے کہ اسکا عذر
از جانب مخلوق پیدا ہوا ہی تو اسپر اعادہ واجب ہی پس شارح درمختار نے سہو کر کے مریض مجبور کو بھی قیدی مذکور کے ساتھ ملا دیا اور

اور اصل یہ قرار پائی ہے کہ معذور بعذر سماوی کا تیمم روا اور اعادہ لازم نہیں اور معذور از جانب مخلوق کا عذر تیمم روا ولیکن اعادہ واجب ہے اسی وجہ سے جس شخص نے پانی اس وجہ سے نہ پایا کہ وہاں اسکو دشمن کا خوف تھا یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اسکو تیمم روا ہے ولیکن اسپر وضو سے اعادہ واجب ہے جیسا کہ مع اصل کے فتح القدیر وغیرہ میں صحیح ہے لہذا کہا کہ اگر ایک نے دوسرے کو کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو تجھے قید یا قتل کرونگا تو وہ تیمم سے نماز پڑھے پھر اعادہ کرلے کذا فی قاضیخان - اور جو قیدخانہ میں محبوس ہو وہ تیمم سے نماز پڑھے اور وضو سے اعادہ کرے کیونکہ عجز کا تحقق بفعل العباد ہوا اور بندوں کی طرف سے جو حرکت ہو وہ حق الٰہی عزوجل ساقط نہیں کرسکتی ہے کما فی المبسوط السرخسی - پانی و مٹی دونوں طہارتوں میں ہمارے نزدیک تلفیق نہیں برخلاف قول شافعی رح کے وعلی ہذا اگر جنب کا اکثر بدن مجروح ہے تو فقط تیمم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست کو دھووے اور جراحت پر مسح کرے اگر مضرت نہو ورنہ پٹی پر مسح کرے اور اگر نصف مجروح و نصف تندرست ہو تو اسکی روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور تنویر میں اختیار کیا کہ صحیح کو دھووے اور مجروح پر مسح کرے اور درمختار میں کہا کہ یہی اصح ہے - اور فتح القدیر میں کہا کہ اشبہ بالفقہ وہ ہے جو ذکر فی النوادر یہ کہ تیمم کرے - بعض وغیرہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے - میں کہتا ہوں کہ خلاصہ و محیط میں کہا کہ اصح یہ کہ تیمم کرے و پانی استعمال نہ کرے پس اسی پر فتوی دیا جاوے اور درمختار کا اصح کہنا ضعیف و خلاف قاعدہ ہے کیونکہ بحرالرائق میں تصریح کی کہ جب روایت اصول میں نہو اور نوادر میں مذکور ہو تو وہی مرجح متعین ہوگا اور بیان ایسا ہی ہے علاوہ بریں خلاصہ و محیط میں اسی کی تصحیح واقع ہوئی - اگر چیچک یا جراحات ہوں اور اسکو حدث یا جنابت ہو سب کا حکم اسی تفصیل سے مذکور ہے پس جنابت میں اکثر بدن کا اعتبار ہوگا اور حدث میں اکثر اعضاء وضو کا شمار ہوگا جیسا کہ صحیح ہے کمافی الخلاصہ - جسکے دونوں ہاتھوں میں زخم ہو اسکو تیمم روا ہے اگرچہ وضو کرانے والا پاوے اور صاحبین کے نزدیک نہیں - اگر صحیح جسم دھونے سے مجروح کو پانی پہونچکر مضر ہوتا ہو تو باتفاق تیمم روا ہے - ط - جسکے سر میں درد ہے ایسا کہ وضو میں مسح نہیں کرسکتا اور غسل میں دھو نہیں سکتا تو فیض میں غریب الروایہ سے لایا کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہدایہ رح نے فتوی دیا کہ اس سے فرض مسح ساقط ہے اور اگر سر پر کپڑا چونکی پٹی بندھی ہو تو اسپر مسح کرنے میں دو قول ہیں - د - اور اظہر یہ کہ مسح واجب ہے اگر مضر نہو - ط - اور اگر مضر ہو تو مانند غسل کے مسح اصلی و مسح جبیرہ بھی ساقط ہے گویا یہ عضو معدوم ہے - د - واللہ تعالیٰ اعلم

باب المسح علی الخفین

پاؤں کے دونوں موزوں پر مسح کرنے کا بیان - جیسے تیمم بدل وضو ہے یہ مسح خفین بھی پاؤں دھونے کا بدل ہے ولیکن تیمم کا ثبوت نص قرآن ہے اور مسح خفین کا ثبوت بحدیث متواتر یا مشہور ہے - اور مسح بھی اجازت مثل تیمم کے یا اصل دھونا اور تیمم و مسح عارض ہیں یا مسح ایک خاص صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہے یا تیمم و مسح دونوں میں بعض جزو پر اکتفا ہوتا ہے - تاج الشریعہ و نہایہ و غایہ و کفایہ - مع - اور لغت میں مسح ہاتھ پھیرنا اور شرع میں تری پہونچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص میں - اور واضح ہو کہ شرع میں موزہ وہ کہ ٹخنوں یا زیادہ کو چھپاوے خواہ کھال کا ہو یا اسکے مانند ہو - د - واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت میں روافض و خوارج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت و دیگر گروہ اسلام کے نزدیک ثبوت ہے حتی کہ اخبار بہت وارد ہیں اور طبقہ صحابہ و تابعین میں برابر اسپر عملدرآمد جاری رہا پھر جب یہ فرقہ روافض و خوارج پیدا ہوئے تو پھوٹ کر الگ ہو گئے - مبسوط میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ میں نے کچھ مسح کا قول یوں نہیں کہا حتی کہ میرے پاس دوپہر کے مانند روشن دلائل آگئے اسی کے مانند امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا - اور محیط میں ہے کہ امام رح نے کہا کہ جو کوئی موزوں پر مسح سے منکر ہو اسپر کفر کا خوف ہے - مجتبی میں نوادر سے اسی طرح قول کرخی رح منقول ہے - سمرقندیات میں ہے کہ صاحبین کے قول پر تکفیر نہوگی - مع - یعنی ضعیف قول ہے - اور درمختار میں کہا کہ منکر مبتدع ہے برائے ابو یوسف کافر ہے اور تحفہ میں کہا کہ اسکا ثبوت بالاجماع بلکہ متواتر ہے - انتہی اور اظہر یہ کہ اگر بلا تاویل منکر ہو تو کافر ہے کیونکہ ثبوت قطعی ہے - م - ابن ابی حاتم نے کہا کہ مسح خفین کو

اتنا یس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا۔ یعنی اسقدر کثرت سے شائع تھا کہ اسکے راوی اسقدر کثیر ہیں تو
قاعدہ و تذکرہ روایت کم کیجاتی ہے اور اسی کے مثل امام احمد سے ابن قدامہ نے مغنی میں ذکر کیا اور ایسا ہی ابن عبد البر نے استذکار میں کہا اور
اشراف میں حسن بصری رح سے ہے کہ ستر صحابہ نے مجھسے روایت کی اور بدائع میں ہے کہ حسن رح نے کہا کہ میں نے بدری ستر صحابہ رض کو پایا سب
مسح خفین کے قائل تھے۔ اسکو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہے اور سروجی رح اور اُس سے عینی و فتح القدیر میں ایک جماعت کثیر صحابہ
رضی اللہ عنہم روایت کرنے والوں کے نام مذکور ہیں اور عینی رح نے کہا کہ میں نے شرح معانی الآثار میں سرسٹھ صحابہ کی روایت مع ان
محدثین کے جنھوں نے تخریج کی ہے بیان کیے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتا ہوں اور یہ سب احادیث مرفوعہ صحیح الاسناد
ہیں سوائے اسکے کہ جسمیں کچھ علت ہے اُسکو معلول بیان کردونگا پس اصحاب صحاح ستہ کی جماعت نے حدیث جابر و انس بن مالک
و مغیرہ بن شعبہ سے اور سوائے امام بخاری کے باقیوں نے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ صرف بخاری رح نے عمرو بن
امیہ رضی اللہ عنہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی۔ صرف مسلم رح نے حضرت علی و اسامہ بن زید و حذیفہ و بلال رضی اللہ عنہم سے
ابو داؤد رح نے حضرت ثوبان رض سے۔ ترمذی رح نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی صفوان سے اور صحیح ابن حبان میں
حضرت سلمان و انس رض سے اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت علی رض و ابو بکرہ بن الحارث سے اور مسند احمد میں حضرت ثوبان و ابو ہریرہ
و عوف بن مالک سے روایت کی۔ نیشاپوری رح نے حدیث حضرت یعلی بن مرہ و اسامہ بن زید و ابو برزہ اسلمی و عقبہ بن عامر و خالد بن سعید
بن العاص و ام سعد و ابو ایوب انصاری سے روایت کی۔ اور بیہقی رح نے حدیث حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء و ابو ہریرہ و عبداللہ
بن عمر و قیس بن سعد و ابو موسیٰ و عمرو بن العاص و ابو سعید خدری و عمار بن یاسر و جابر بن سمرہ و ابو بکرہ بن الحارث روایت کی۔ ابو مسلم
اصفہانی رح نے حدیث ابو زید انصاری روایت کی۔ حاکم نے حدیث ثوبان و ابن ابی عمارہ روایت کی۔ و عبداللہ بن وہب رح نے
حدیث عبادہ بن الصامت و ابو امامہ رض روایت کی و لیکن اسناد حدیث ابو امامہ میں کلام ہے۔ طحاوی رح نے حدیث صفوان روایت کی
اور طبرانی رح نے حدیث صفوان و عوف بن مالک و عبداللہ بن رواحہ و ابو موسیٰ و ابو طلحہ و زبیر بن العوام و ربیعہ بن کعب و عبدالرحمن
بن حسنہ و عمرو بن حزم و ابو ایوب و جابر بن عبداللہ و براء بن عازب و ابو بکرہ بن الحارث رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ ابو یعلی موصلی
نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو الطاہر الذہلی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو نافع نے حدیث اسامہ
بن زید و عبداللہ بن رواحہ روایت کی۔ اور ابن عبد البر رح نے حدیث ابو ہریرہ و ابو طلحہ و ابو مسعود انصاری و ابو عبیدہ بن الجراح
و عبدالرحمن بن عوف و فضالہ بن ابی عبید و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ اسحق بن راہویہ رح
نے حدیث عوف بن مالک و ابو ایوب رضی اللہ عنہما روایت کی۔ اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک و ابو برزہ اسلمی صحیح و ابو بکرہ
مگر معلول اور یوں ہی حدیث ابن مسعود مگر معلول و حدیث جابر بن عبداللہ صحیح الاسناد روایت کیں۔ دارقطنی رح نے صحیح اسانید
سے حدیث ام المومنین عائشہ رض و عروہ بن مالک و میمونہ رض روایت کیں اور عسکری رح نے حدیث بدیل بن ورقاء روایت کی اور
ابو نعیم نے حدیث شعیب بن غالب کندی و مالک بن سعد روایت کی اور ابن ابی حاتم نے حدیث یسار جد عبداللہ بن مسلم روایت کی
ابن حزم رح نے حدیث ابو ذر غفاری و کعب بن عجرہ ہر ایک کو صحیح الاسناد کہا۔ ابن عساکر نے حدیث ابو العلاء الداری روایت کی اور
ابن ابی شیبہ نے حدیث اوس الثقفی و حدیث عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً اور حدیث جابر بن سمرہ موقوفاً روایت کی۔ اسلم بن سہل الواسطی رح نے
تاریخ واسط میں خالد بن عرفطہ سے روایت کی۔ قاضی ابو احمد نے حدیث سہل بن سعد سے باسناد صحیح روایت کی۔ یہ سب معدود
بیان ہے اور دیگر کتب صحاح و سنن و مسانید میں دیگر اصحاب سے روایات ہیں حتی کہ بعض نے کہا کہ اسی صحابہ رض راوی ہیں اور
فتح القدیر میں کہا کہ منجملہ راویوں کے حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن عباس و عائشہ آخر تک۔ اور عینی رح نے بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم
کے نام لکھے ہیں بالجملہ انہیں عشرہ مبشرہ یعنی چاروں خلفائے راشدین و باقی چھ جنکے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہے اور دیگر جماعت

اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے برابر قائم رکاب ثبوت رہے ہیں ورنہ مسح کرنے میں حدیث متواتر [illegible] ہے - میں کہتا ہوں کہ موزوں پر مسح
کی خصوصیت نہیں جو سب کے نزدیک بمعمول متواتر ہو اور [illegible] متواتر تو یہی ہے کہ [illegible] متفق [illegible] فافہم - اور عینی و ابن الہمام رح
نے کہا کہ شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہ کیا اور نہ کسی سے روایت ہے مگر بعضے
آخرین ابن عباس و ابو ہریرہ و عائشہ سے بعضے راویوں نے نقل کیا ولیکن کوئی صحیح نہیں کیونکہ ابن عباس و ابو ہریرہ سے تو صحیح
صحیح اسانید کے ساتھ موزوں پر مسح کرنا بموافقت دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مروی ہوا اور کاشانی رح نے کہا کہ ابن عباس سے روایت
انکار صحیح نہیں کیونکہ اسکا مدار عکرمہ راوی پر ہے اور عطا رح نے جب سنا تو کہا کہ عکرمہ سے جھوٹ سرزد ہوا یعنی وہ ابن عباس کی بات
نہیں سمجھا اور غلط روایت کرتا ہے - اور میں کہتا ہوں کہ حضرت عائشہ رض سے خود صحیح اسناد سے مسح مروی ہے چنانچہ نسائی و دارقطنی رح
نے حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمکو مسح موزہ کا حکم کرتے اور دوسری اسناد سے عائشہ رض
نے کہا کہ جب سے سورہ مائدہ نازل ہوئی ہے برابر آپ موزوں پر مسح کرتے رہے حتی کہ اللہ تعالی سے ملے - یعنی یہ کہ کبھی منسوخ نہیں ہوا
اور یہ مطلب نہیں کہ ہمیشہ موزہ پہنے رہے - شیخ ابو عمر بن عبد البر رح نے کہا کہ خفین پر مسح کا انکار کوئی نہیں کریگا سوائے اس بدعتی
کے جو جماعت مسلمین اہل فقہ والاثر سے خارج ہو کما فی العینی - لہذا امام مصنف رح نے فرمایا - المسح علی الخفین جائز بالسنۃ مسح کرنا
دونوں موزوں پر جائز ہے بدلیل سنت - ف - تو جب مسح جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسح نہ کرنے میں اسکی طرف شک خارجی
یا رافضی ہونے کا ہو تو مسح کرنا افضل ہے بلکہ جسکے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ وضو کر سکتا ہے یا وقت جاتے رہنے کا
خوف ہو یا حج میں وقوف عرفہ جاتے رہنے کا خوف ہو تو مسح واجب ہونا چاہیے البحر - امام مصنف رح نے کہا کہ جائز ہے یعنے مرد و عورت
سب کو جائز ہے - ف - مسح خفین میں عورت بمنزلہ مرد کے ہے - المحیط - بعض نے زعم کیا کہ مسح الخفین بدلیل کتاب روا ہے اور قولہ ارجلکم مجرور
قراءۃ پانوں کے مسح کی یہی موزوں پر مسح ہے اور فتح القدیر و عینی وغیرہ نے ذکر کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ ارجلکم الی الکعبین مذکور ہے اور
مسح موزہ بالاتفاق کعبین تک نہیں بلکہ پشت قدم بجانب ساق ہے - میں کہتا ہوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ خود آیت میں پانوں پر مسح
کرنا مراد ہی نہیں ہے کیونکہ مسح دونوں ٹخنہ تک بے معنی ہے تو لامحالہ دھونا مراد ہے اور رہا اسکو جر بوجہ جوار کے ہے - اگر کہا جاوے کہ
جر الجوار حالت التباس میں منع ہے جواب یہ کہ یہاں التباس بوجہ کعبین کہنے کے دور ہو چکا تو مانع نہیں رہا اور نکتہ یہ ہے کہ اگر پانوں
کا دھونا چہرہ و ہاتھ کے ساتھ بیان ہوتا تو پھر سر کا مسح بیان کر کے یہ بھی ارشاد لازم آتا کہ ولیکن ترتیب میں پہلے سر کا مسح کرو پھر
پانوں دھوو اور اگر پانوں کے ساتھ غسل کی تصریح ہوتی تو تطویل کلام ہوتی حالانکہ کعبین بڑھا دینے سے ترتیب بھی باقی رہی اور
مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ معجز ہوا اسکو یاد رکھنا چاہیے - یہ مترجم کو بفضل الہی عز وجل فاہم ہوا ہے - والحمد للہ رب العالمین
پس معلوم ہوا کہ موزوں پر مسح کرنا مرد و عورت سب کو بکرم الہی عز وجل جائز یعنی اجازت ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہمکو جواز
مسح کا ثبوت بدلیل سنت پہونچا ہے - والاخبار فیہ مستفیضۃ - اور اخبار فعلی و قولی اس بارہ میں پھیلی و مشہور ہو رہی ہیں
ف - پس ان احادیث سے انکار روا نہیں ہے - حتی قیل ان من لم یرہ کان مبتدعا لکن من راٰہ ثم لم یمسح آخذا
بالعزیمۃ کان ماجورا - حتی کہ کہا گیا کہ جس نے مسح خفین کو رخصت و اجازت نہ جانا وہ دین میں بدعتی ہے لیکن جس نے جائز
جانا پھر اسنے عزیمت کو اختیار کر کے مسح نہ کیا تو اسکو ثواب ہوگا - ف - رخصت و اجازت کے مقابلہ میں عزیمت ہے پس مسح خفین
اجازت و رخصت ہے اور پانوں دھونا عزیمت ہے - اور یہ قول جو مصنف رح نے ذکر کیا شیخ الاسلام خواہر زادہ وغیرہ کا ہے - اگر کہا جاوے
کہ حضرت عائشہ رض سے روایت کیجاتی ہے کہ میرے دونوں پانوں کا پارہ پارہ ہونا مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں موزوں پر
مسح کروں - جواب یہ کہ یہ روایت موضوع ہے اسکا راوی محمد بن مہاجر ہے - ابن حبان رح نے اسماء الرجال کے ذکر میں کہا کہ
محمد بن مہاجر حدیثیں گڑھا کرتا تھا - ابن الجوزی رح نے علل متناہیہ میں کہا کہ یہ روایت اسی شخص نے بنائی ہے - نووی رح نے

کہا کہ محاملی نے امام مالک رح سے جواز و عدم جواز وغیرہ کے چھ اقوال نقل کیے اور نووی نے کہا کہ یہ سب اختلاف باطل مردود ہوا
امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنا بدون مقدار وقت کے جائز ہے۔ اور عینی رح نے کہا کہ امام مالک
و شافعی رح کے نزدیک بھی دھونا افضل ہے اور یہی ابن المنذر رح نے حضرت عمر و ابن عمر سے روایت کیا اور بیہقی نے ابو ایوب انصاری
سے روایت کیا۔ شعبی و حماد بن ابی سلیمان و حکم و ہمارے مشائخ میں سے رستغفنی رح نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہے اور یہی امام احمد
اصح روایت ہے۔ اور ابن المنذر نے اختیار کیا کہ دونوں برابر ہیں اور جنہوں نے مسح افضل کہا انکی دلیل یہ ہے کہ حدیث مغیرہ رض
میں ہے کہ بہذا امرنی ربی میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہے۔ یہ حدیث ابو داؤد میں ہے اور استدلال اصلح کہ یہ حکم اگر واجب
نہو تو مستحب ہوگا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے اور ایکدن رات واسطے حاضر کے۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ اور حدیث صفوان میں ہے
کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزے نہ اتاریں آخر تک رواہ النسائی پس یہ رخصت ہے اور رخصت سے عزیمت اولی ہے سو اعتراض
کیا گیا کہ رخصت جو بندوں کے عذرات پر ہوتی ہے دو قسم کی ایک رخصت رفاہیت جسکے ساتھ عزیمت بھی مشروع ہو جیسے سفر میں روزہ
رکھنا دوم رخصت جو عزیمت کو ساقط کردے جیسے سفر میں چار رکعت کی دو رکعت رخصت اسقاط ہے حتی کہ جو کوئی دو کی جگہ چار
پڑھے ہمارے نزدیک اسکو ثواب نہوگا کما فی البحر۔ اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہے چنانچہ اصول الفقہ میں مصرح ہے کہ مسح الخفین
رخصت اسقاط ہے جیسے سفر میں نماز دو رکعت تو پھر کیونکر پاؤں دھونا ثواب ہوگا۔ جواب یہ کہ رخصت اسی وقت تک ہے کہ موزہ
پہنے ہو اور موزہ اتار دینا اسکے اختیار میں ہے جیسے سفر ترک کردینا یا مقیم ہوجانا اسکے اختیار میں ہے پس معنی یہ کہ موزہ اتار دے
تو اسکو دھونے میں زیادہ اجر ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے میں مسح سے مشقت زیادہ اور ثبوت منصوص ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ
مسح الخفین صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہیں۔ امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرع میں معتبر ہے یعنی تین باتیں ہوں ایک
یہ کہ اس سے سفر طے کرنا ممکن اور پے در پے رفتار ممکن ہو۔ المحیط۔ رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو۔ مد۔ پس جو
کانچ یا شیشہ یا لکڑی یا لوہے کا بنا ہو اسپر مسح روا نہیں ہوگا۔ الجوہرہ۔ دوسرے یہ کہ دونوں ٹخنوں کو چھپا دے اور انسے
اوپر چھپانا شرط نہیں ہے المحیط۔ سوم یہ کہ پاؤں کے ساتھ مشغول ہو یعنی پاؤں اسمیں بھرا ہو اور زائد خالی نہو تاکہ وہ حدث کے
سرایت کرنے سے مانع رہے۔ د۔ ساق کی طرف سے جھانکنے میں پاؤں نظر آنا مضر نہیں ہے۔ الصدر۔ بلکہ پاؤں سے زائد ہو
پھر اگر اسنے زاید پر مسح کیا اور پاؤں وہاں نہیں لے گیا تو نہیں جائز ہے اور اگر پاؤں اس خالی کی جگہ بڑھا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز
ہوا لیکن پھر اگر وہاں سے پاؤں ہٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج۔ مگر حلبی نے اپنے استاد رح سے نقل کیا کہ اعادہ ضرور نہیں ہے
ولیکن اول اظہر ہے واللہ اعلم۔ م۔ امر دوم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بقدر تین انگشت مسح ہوجاوے۔ امر سوم یہ کہ تین انگلیوں
یا اسکے قائم مقام سے مسح ہو۔ امر چہارم۔ وقت حدث کی طہارت کاملہ پر پہنے جانا صادق ہو۔ امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی مدت
کے اندر ہو۔ امر ششم یہ کہ موزہ میں شگاف بہت نہو۔ امام مصنف رح نے لکھا۔ ویجوز من کل حدث موجب للوضوء اذا
لبسہما علی طہارۃ کاملۃ ثم احدث۔ اور جائز ہے ہر حدث سے جو وضوء کا موجب ہے جبکہ دونوں کو پوری طہارت پر پہنا ہو
پھر اسکو حدث ہوا ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ موجب وضوء در اصل ارادہ نماز ہے جیسا کہ اول طہارت میں گذرا اور حدث شرط ہے
تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہے اور مقصود غیر مطلوب میں جو حدث کو سبب کہا وہ صحیح نہیں اور موجب وضوء کہنے سے موجب
غسل خارج ہوگیا اور یہ شرط نکالی کہ طہارت کاملہ پر پہنا ہو تو اس سے نکل گیا کہ جب مشکوک سے وضوء کرکے پہنا ہو۔ اور حاکم
شہید نے کہا کہ گدھے کے جھوٹے سے وضوء کرنے والا مسح کرے کیونکہ طہور ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہے مع۔ اگر دوسرے کو
حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کردے تو جائز ہے الخلاصہ۔ حفظہ بحدث موجب للوضوء لانہ لا مسح من الجنابۃ علی ما نبینہ

انشاء اللہ تعالیٰ مسئلہ میں ہے (مسح کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جس سے فقط وضوء واجب ہو کیونکہ اگر طہارت کاملہ پر موزے پہنے
حدث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہے تو مسح خفین روا نہیں ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے - ف - اور اگر وضوء پہلے ہو
گیا تو مسح کرے - یہاں اگرچہ موجب وضوء نہیں مگر نواقض حاصل ہونے میں گویا موجب ہوا ہے - م - وبحدث متاخر لان الخف مانع
اور ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کاملہ پر پہننے کے بعد واقع ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ موزہ تو مانع سرایت حدث معلوم ہوا ہے - ف
یعنی حدث سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدث کا رافع وہ دور کرنے والا نہیں معلوم ہوا کیونکہ حدث کا دور کرنے والا پانی وغیرہ ہے - فلو جوزنا
ولو جوزناه بحدث سابق كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت والمتيمم اذا لبس ثم راى الماء كان رافعا - اور اگر
ہم موزہ پر مسح کو حدث سابق پر تجویز کریں جیسے مثلاً مستحاضہ عورت نے موزہ پہنے پھر وقت نکل گیا اور متیمم جب اپنے موزہ پہنا پھر
پانی پایا تو خفین رافع ہو جاوینگے - ف - کیونکہ مستحاضہ جسکا خون وضوء کے یا پہننے کے وقت یا دونوں کے درمیان جاری ہوا اسپر
وقت تک کے واسطے طہارت کافی ہے تو وقت کے اندر وہ مسح کرسکتی ہے جب وقت نکل گیا تو طہارت نہ رہی پس ہمارے نزدیک وہ اب
دوسرے وقت کے وضوء میں مسح نہیں کرسکتی اور زفر رحمہ کے نزدیک تندرست آدمیوں کی طرح وہ بھی مسح کرسکتی ہے ہمارے دلیل یہ کہ وقت
نکلتے ہی اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر ہم تجویز کریں کہ موزہ پر مسح کافی ہے تو موزہ گویا پیروں کے حدث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ
موزہ رافع نہیں ہے اسی طرح متیمم نے اگر موزہ پہنا پھر پانی دیکھا تو اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع
حدث ٹھہرے اور یہ باطل ہے - واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہے کہ وضوء کے وقت یا پہننے وقت یا دونوں کے درمیان خون جاری
ہوگیا ہو اور اگر وضوء سے پہننے تک خون نہ آیا تو اسکا حکم تندرست کا رہیگا - ع - **قولہ اذا لبسهما على طهارة كاملة** - اور یہ جو کہا
کہ دونوں موزوں کو کامل طہارت پر پہنا ہو - **لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث** - یہ قول مفید نہیں
کہ وقت پہننے کے کمال طہارت ضرور ہو بلکہ وقت حدث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کاملہ پر موزوں کو پہنا ہے - **وهذا المذهب
عندنا** - اور یہی ہمارے نزدیک مذہب ٹھہرا ہے - **حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح** -
حتی کہ اگر اسنے پہلے دونوں پاؤں دھوئے پھر دونوں موزے پہنے (اگرچہ دونوں پاؤں بے ترتیب دھوئے و پہنے ہوں - م) پھر
باقی طہارت پوری کی (اور ہنوز حدث نہوا) پھر حدث ہوا تو اسکو موزوں پر مسح کرنا روا ہے - **وهذا لان الخف مانع حلول الحدث
بالقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا** - اور یہ اس وجہ سے ہے
کہ موزہ تو قدم میں حدث حلول کرنے کو روکتا ہے تو نگہداشت ہوگی کمال طہارت کی وقت روکنے کے یعنی جب حدث ہو پس
اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتی کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدث ہو جائیگا - ف - اگر ہم اسوقت مسح
تجویز کریں - لیکن ہم اسوقت جواز مسح اسی وجہ سے نہیں کہتے ہیں - پھر امام شافعی رح کے نزدیک اسمیں خلاف ہونا ظاہر ہے و عینی رح نے
صورت ذکر کیا ہے - م - حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدث بعد موزے پہننے کے جسوقت طاری ہو تو طہارت کاملہ پر طاری ہوا ہو
خواہ طہارت پہننے سے پہلے پوری ہوگئی ہو یا بعد پہننے کے پوری ہوئی ہو - المحیط - اور اگر دونوں پاؤں دھوکر موزے پہنے پھر طہارت
پوری ہونے سے پہلے حدث ہوگیا تو موزوں پر مسح روا نہیں ہے - الکافی - اور اگر محدث نے موزے پہنے اور پانی میں گھس گیا حتی کہ
موزوں میں پانی گھسکر پاؤں دھل گئے پھر باقی اعضاء کی طہارت کی تب اسکو حدث ہوا تو موزوں پر مسح جائز ہے - التبیین - موزے
پہنکر جنب ہوا تو مسح نہیں روا ہے لیکن اگر نہانے کا پانی نہیں ملا یا ممکن نہ ہوا پس اسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضوء کیا پاؤں دھوکر پھر موزے
پہنے تو وقت کے اندر جب وضوء کرے مسح کر لیا یہانتک کہ نہانے کا پانی پاوے یا قدرت پاوے تو گویا اب جنب ہوا ہے - المضمرات
جنب نے غسل کیا اور اسکے بدن پر کہیں ذرہ رہ گیا پس اسنے موزے پہنے پھر وہ ذرہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے - الخلاصہ - یہ
جب سوائے اعضاء وضوء کے ہو - م - اور اگر اعضاء وضوء میں سے ذرہ رہا اور دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح روا نہیں ہے

انہیں ہیں۔ پھر یہ مسح جو امام مصنف نے جائز ذکر کیا ہے اسکے واسطے ایک وقت محدود ہے چنانچہ بیان فرمایا۔ ویجوز للمقیم یوما ولیلۃ وللمسافر
ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ اور یہ مسح موزوں پر جائز ہے مقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و انکی راتوں تک
لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم یوما ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ مسح کرے مقیم ایک دن
و رات اور مسافر تین دن و انکی راتیں۔ ف۔ یہ حدیث حضرت عمر و علی و جابر و خزیمہ و صفوان و عوف بن مالک و ابو بکرہ وغیرہم
رضی اللہ عنہم نے روایت کی ہے۔ اور اسانید صحیحہ ہیں مع واضح ہو کہ بعضے لوگ منقول ہوئے کہ اس مسح کے واسطے کوئی وقت محدود نہیں
ہے و لیکن عامہ علماء صحابہ و تابعین و پچھلوں کے نزدیک وقت محدود ہے خطابی رح نے کہا کہ یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ شافعی رح کا ایک
قول ہے کہ توقیت نہیں ہے۔ نووی رح نے کہا کہ یہ قول قدیم ضعیف ہے اسپر کوئی تفریع نہیں ہے۔ اور ابو داؤد و دارقطنی و بیہقی نے ابن
ابی عمارہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات روز اور زیادہ پر دلالت کرنیوالی حدیث روایت کی۔ ہے اب یہ کہ ابو داؤد نے اسکو ضعیف
کہا اور دارقطنی نے اسناد غیر ثابت۔ ابن القطان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زیاد کو ابن ابی حاتم نے کہا کہ مجہول ہے ابن العربی
نے کہا کہ اسمیں مضطرب و مجاہیل راوی ہیں۔ بخاری رح نے کہا کہ حدیث مجہول ہے صحیح نہیں۔ احمد رح نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے
نہیں جاتے ہیں ولیکن حاکم نے مستدرک میں کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج نہ کی۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اس حدیث
کو مجہول غیر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرماتے اور حاکم کا قول قبول نہیں ہے۔ ابو زرعہ رح نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگوں کے پاس ہے
جو باسناد صحیح ابن عمر رض سے مروی ہے کہ ابن عمر مسح خفین میں کوئی وقت مقرر نہیں کرتے تھے اور اسکے علاوہ ایک جماعت صحابہ حضرت
عمر بن الخطاب و سعد بن ابی وقاص و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استذکار میں بیان کیا ہے اور
حق یہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ اوّل تو یہ بمقابلہ صحاح احادیث کے واقع ہوئے ہیں دوم اکثر اسانید علت سے خالی نہیں
ہیں۔ سوم یہ کہ انہیں صحابہ رض سے دوسری روایت مسافر کے تین دن رات اور مقیم کی ایک دن رات کے مروی ہیں پس اگر ثبوت بھی
ہوا جاوے تو توفیق یہ ہے کہ انہوں نے قول غیر محدود سے رجوع کیا علاوہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر محمول کرنا خود صحیح ہے اور
حدیث جو امام مصنف رح نے لکھی وہ صحیح ہے اور اس مطلب کو مفید احادیث صحیحہ ہیں ازانجملہ طبرانی رح نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے
روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح خفین میں مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات مدت فرمائی
حافظ ابو نعیم نے مالک بن سعد کی حدیث قولی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن ہانی سے کہ میں نے
حضرت عائشہ رض سے مسح کی توقیت پوچھی تو فرمایا کہ تو حضرت علی رض کے پاس جاکر دریافت کر کہ وے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
سفر کرتے تھے پس میں نے حضرت علی رض سے پوچھا تو فرمایا کہ تین دن رات مسافر کے لیے اور ایک دن رات مقیم کے لیے۔ ابن خزیمہ نے
حضرت علی رض سے بھی روایت کی جو میں نے اوپر ذکر کی ہے۔ ابو داؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے مانند اسکے مرفوع روایت کی اور اسکو
ابن ماجہ نے و ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ رح نے حدیث عمر رض سے اور ابو بکر نیشاپوری نے
حدیث عمرو بن امیہ ضمری سے اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک سے اور حدیث ابو ہریرہ رض سے اور دارقطنی نے حدیث ابو بکرہ رض
سے مرفوعات روایت کیں اور حدیث ابو بکرہ کو ابن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا اور طحاوی رح نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رح نے
کہا کہ حدیث حسن ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر میں حدیث سنبرہ رض سے روایت کی کہ آخری غزوہ کہ جو میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
میں ادا کیا تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو حکم دیا کہ ہم اپنے موزوں پر مسح کریں مسافر کے لیے تین دن و انکی راتیں اور مقیم کے لیے
ایک دن رات جب تک کہ نہ اتارے۔ ترمذی رح نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و
ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا۔ پس یہ صحاح احادیث صریح ہیں کہ مسافر کے لیے انتہائے مدت تین دن رات ہے
اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے۔ یہ تو انتہائے مدت کا بیان تھا اور رہا ابتدا کہ کب سے ہوگی تو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ

وابتداؤہا عقیب الحدث - اور ابتدار مسح کی مدت کے پیچھے سے ہے - لان الخف مانع سرایۃ الحدث فتعتبر المدۃ من وقت المنع - کیونکہ موزہ تو مانع سرایت حدث ہے پس مدت اُسی وقت سے اعتبار ہوگی جس وقت سے اُسنے حدث سرایت کرنے کو روکا ہے ف - اور وہ بعد حدث سے شروع ہے کیونکہ اس سے پہلے وضو کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و جمہور علماء کا اور یہی دو روایتوں میں سے اصح روایت امام احمد و داؤد رح سے ہے - اور اوزاعی و ابو ثور نے کہا کہ ابتداء مدت اُسوقت سے کہ بعد حدث کے جب مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے اور یہی مختار از راہ دلیل کے راجح ہے یہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا اور صحیح قول عامہ علماء رح ہے - ع - پس مسافر کو جس وقت حدث ہوا اُسوقت سے تین دن رات شمار کرے - م - سفر خواہ سفر طاعت ہو یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے - السراجیہ - اور یونہی مقیم بھی وقت حدث سے ایک دن رات شمار کرے - م - حتی کہ اگر فجر کے وقت وضو کر کے موزے پہنے اور اسکو وقت عصر کے حدث ہوا پس اُسنے وضو کر کے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اُسی ساعت تک باقی ہے جس ساعت حدث ہوا اگر مقیم ہو - المبسوط - اور چوتھے دن کی اُسی ساعت تک اگر مسافر ہو - محیط السرخسی - اور واضح ہو کہ مسح پر طہارت پر ہو معتبر نہیں حتی کہ اگر صورت مذکورہ میں اُسنے باوجود طہارت کے ظہر کو پھر وضو کیا اور مسح کیا تو مدت اُسوقت سے نہ ہوگی - م - مقیم نے مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے - الخلاصہ - اور اگر مدت اقامت پوری کر کے سفر کیا تو موزے اتار کر پاؤں دھووے - المبسوط - اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گذار کر مقیم ہوا تو موزے اتارے اور اگر ایسی حالت میں مقیم ہوا کہ مدت اقامت پوری نہیں ہوئی ہے تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرنے - الخلاصہ - اگر کسی کو اپنے پیروں پر خوف ہے تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدون کسی معلوم وقت کے موزوں پر مسح کرتا رہے - المحیط - اور مسافر کے لیے بوجہ خوف سردی کے روا ہے کہ بعد مدت تین دن رات سے زیادہ موزوں پر مسح کرے - جامع الفقہ - اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا - والمسح علی ظاہرہما خطوطا بالاصابع یبدأ من قبل الاصابع الی الساق - اور مسح مذکور دونوں موزوں کے ظاہری رخ پر ہے درحالیکہ وہ خطوط ہو جاویں انگلیوں کے ساتھ اسطرح کہ شروع کرے پاؤں کی انگلیوں سے پنڈلی کی طرف کھینچ لیجاوے - لحدیث مغیرۃ رض ان النبی علیہ السلام وضع یدیہ علی خفیہ ومدہما من الاصابع الی اعلاہما مسحۃ واحدۃ وکانی انظر الی اثر المسح علی خف رسول اللہ علیہ السلام خطوطا بالاصابع - بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رض جسمیں مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور انکو انگلیوں سے اوپر کو کھینچا ایکبار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہوں خطوط انگلیوں کے ساتھ - ف - یہ امام مصنف رح نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو اس عبارت میں ادا کیا اور یہ غرض نہیں ہے کہ حدیث مروی بایں الفاظ ہے - م - اور روایت میں یوں ہے کہ مسح کیا دونوں موزوں پر پس رکھا دایاں ہاتھ داہنے موزہ پر اور بایاں ہاتھ بائیں موزہ پر پھر مسح کیا دونوں کے اعلی کو ایکبار مسح حتی کہ گویا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں - رواہ ابن ابی شیبہ باسناد غریب ہے - باوجود غرابت کے اس سے چند احکام ثابت ہوتے ہیں اول یہ کہ موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے - دوم یہ کہ سنت یہ کہ داہنے کو داہنے پر اور بائیں کو بائیں پر رکھے - سوم یہ کہ مسح ایکبار مسنون ہے - ع - میں کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر رکھنا مسنون نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو عادۃ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جاویں اور یہی بیان اظہر ہے کیونکہ آخر میں موزوں پر انگلیاں دیکھتا ہوں صحیح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیوں سے مسح کیا ہو اور واضح ہو کہ انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں سے مراد یہ کہ آپ کے انگلیوں سے جو نشان پیدا ہو گئے تھے نہ آنکہ درحقیقت انگلیاں کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے معلوم ہو گیا کہ عینی رح نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رح نے حدیث کو بلفظ نہیں بیان کیا بلکہ مفسر مفصل بیان کر دیا جس سے مقصود حدیث ظاہر ہو جاوے - م - اس حدیث سے فقہاء نے لیا کہ مسح خفین میں تکرار یعنی مانند غسل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہیں ہے اور اسلئے کہ اگر مسح سے خطوط نہیں رہ سکتے۔ طبرانی رح نے اوسط میں حدیث جابر رض سے مرفوع روایت کی جسمین ہے پھر آپ نے اپنے ہاتھ سے موزون پر مسح دکھلایا کہ موزون کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جڑ تک ایکبار اور انگلیون مین کشادگی رکھی۔ طبرانی رح نے کہا کہ جابر رض سے اسی اسناد سے روایت کیجاتی ہے اور کتاب امام مین کہا کہ ابن المنذر رح نے عمر بن الخطاب سے روایت کی کہ اپنے موزون پر مسح کیا تھا حتی کہ آثار انگلیون کے موزون پر خطوط دکھلائی دیتے تھے۔ اور روایت کی کہ قیس بن سعد کی انگلیون کے آثار اُنکے موزہ پر دیکھے جاتے تھے۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ اِسمین تو اختلاف نہین کہ مسح جس طرح سے ہو ادا ہو جائیگا اور طریق منقول مسنون ہونے کے واسطے اِسقدر ثبوت کافی ہے۔ روایت ابن ابی شیبہ وطبرانی دونون کی قرابت معنوی موجود ہو گئی اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ وحدیث جابر کی قریب ہوا اور خصوص آثار صحابہ رض سے زیادہ استیناس ہوا پس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ مستحب ہے۔ امام مصنف رح نے کہا۔ ثم المسح علی الظاہر حتم حتی لا یجوز علی باطن الخف وعقبہ وساقہ لانہ معدول بہ عن القیاس فیراعی جمیع ما وردبہ الشرع۔ پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر حتم ہے یعنی ضروری لازم ہے حتی کہ جائز نہوگا باطن موزہ پر اور ایڑی پر و موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول ہے تو جسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے وہ سب مرعی رکھا جاوے۔ ف۔ حاصل یہ کہ ایسا نہین ہو سکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہری موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار نیچے کی رخ یا ایڑی یا داہین بائین کسی مقام سے مسح کرنے مین جواز ہو جاوے جیسے مسح الراس مین ہے بلکہ مسح خفین چونکہ قیاس سے معدول بہ ہے تو ورود جسطرح ہوا یعنی ظاہر الخف وہ تو ضروری رہیگا اب اسکے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار ہے اور اگر کرے تو زائد مین مضائقہ نہین ہے۔ والبداءۃ من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وھو الغسل۔ اور مسح موزہ پر انگلیون سے شروع کرنا یہ لازمی نہین بلکہ مستحب ہے بقیاس اصل یعنی دھونا۔ ف۔ تو جیسے دھونے مین انگلیون سے شروع کرنا مستحب ہے ویسے ہی اُسکے بدل یعنی مسح مین بھی وہان سے شروع کرنا مستحب ہے۔ یہ صریح ہے کہ حدیث مذکور اصل نہین بلکہ بیان مجمل ہے تو اسکے مسح فعلی ہوا اور ابتدا کرنا سرون سے تو یہ ضروری نہین بلکہ مسنون بھی ثابت نہین ہو سکتا حتی کہ مستحب ہے۔ یہ تقریر اصولی ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رح نے جو شرح مین زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہے یہ وہم ہے فالمہم۔ شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامام وغیرہ مین منصوص ہے کہ خالی باطن موزہ کا مسح جائز نہین ہے۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ جو مسح الخفین کا قائل ہے اُنمین سے کوئی کہتا ہو کہ موزہ مین اوپر مسح کر لینا کافی نہین ہے۔ ابن بطال رح نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کر لیا اور اوپر نہ کیا تو جائز نہین ہے کذا فی العینی۔ پس یہی معنی قول امام مصنف ہین کہ بالاجماع یہ مقطوع ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے عدول کر کے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کر لینا ظاہر کو چھوڑ کر روا نہین پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور علامہ عینی کا اعتراض سب لاطائل ہین۔ م۔ عینی رح نے کہا کہ قولہ والمسح علی الظاہر حتم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفین پر یہی ہمارے نزدیک مستحب ہے اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہین ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلط ہے بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر مفروض کے ضروری لازم ہے وہ کسی طرح ترک نہین ہو سکتا حتی کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز نہوگا اور اس سے یہ غرض نہین کہ اسفل کا مسح مستحب نہین یا مستحب ہے اس سے کچھ بحث نہین کی۔ لہذا کچھ خلاف نہین جو جامع مین لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ مین ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ باطن مین نجاست نہو۔ اقول یعنی قدر درم سے کم۔ اور عینی رح نے لکھا کہ یہی شافعی رح کا قول ہے اور واجب اُنکے نزدیک اوپر سے اقل جزو ہے مین کہتا ہون کہ یہی اختلاف ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اوپر سے قدر واجب مقرر ہے کیونکہ یہ اجماعی قطعی ہے۔ امام سرخسی نے مبسوط مین کہا کہ اگر خالی باطن الخف کو بدون ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہین ہے۔ اور جو جامع مین مذکور ہے وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے حکایت کیا اور ثوری واوزاعی واحمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی وابن المنذر نے ذکر کیا کہ اسفل الخفین کا مسح کرنا سلف کے نزدیک مستحب ہے اور یہی شافعی ومالک کا قول ہے۔ پھر حجت حدیث علی کرم اللہ وجہہ ہے کہ اگر دین رائے کے ساتھ ہوتا تو موزہ کا

اسفل واسطے مسح کے اسلئے ظاہر اولی ہوتا اور مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزون کے ظاہر پر مسح کیا کرتے تھے
رواہ ابوداؤد واحمد والترمذی۔ اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابوداؤد نے اسکو دوسرے صحیح طریق سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہے
کہ یہ صحیح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ظاہر موزون پر اقتصار فرمایا ورنہ کلام ختم نہوگا۔ اور اسمین یہ بھی فائدہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم حسب عادت اکثری صرف ظاہری رخ پر اقتصار فرمایا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ باطن رخ پر کسی وقت مین مسح کیا ہو اور یہ اسقدر
قوت نہین رکھتا کہ اسکو سنت کہا جاوے کیونکہ سنت تو مواظبت ہے بلکہ سنت یہی طریقہ ہوا کہ اکثر اوقات صرف ظاہری رخ پر اقتصار کرے
اور کسی باطنی رخ پر بھی مسح کرلے بشرطیکہ باطنی رخ پر مسح کی حدیث ثبوت کو پہونچے۔ اور حدیث تو صرف یہ ہے کہ جو ابوداؤد وترمذی وابن ماجہ نے
ثور بن یزید عن رجاء بن حیوہ عن کاتب المغیرہ عن المغیرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ مین نے غزوہ تبوک مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو وضو کرایا تو آپ نے موزہ کے اعلی واسفل کو مسح کیا۔ ابوداؤد نے کہا کہ ثور بن یزید نے رجاء بن حیوہ سے نہین سنا۔ ترمذی نے کہا
کہ یہ روایت معلول ہے اور مین نے محمد بن اسمعیل بخاری وابو زرعہ رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونون نے کہا کہ صحیح نہین ہے۔
دارقطنی رح نے علل مین کہا کہ یہ حدیث ثابت نہین ہوتی ہے۔ یونہی احمد رح نے بھی اسکو ضعیف کیا ہے۔ عینی رح نے اعتراضات کے
جوابات نقل کیے اور کہا کہ اس سے شافعیہ نے استدلال کیا اور اسی واسطے بدائع مین کہا کہ اعلی واسفل کا مسح مستحب ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
پھر یہ کیونکر نکلا کہ طریقہ مسنون ہے حالانکہ مستفاد طریقہ معمول سے خلاف ہے اور حالانکہ یہ بھی معلوم نہین کہ اسفل الخف پر ہاتھ پہونچنا بطور
مسح خف تھا یا نظافت گرد سے تھا اور اس سے معلوم ہوا کہ اصح وہی ہے کہ مفروض ظاہر الخف اور اکثر اوقات اسی پر اقتصار ہو اور کبھی
بنظر وفاق وغیرہ باطن کو بھی شامل کرلے جبکہ اسمین کچھ بھی نجاست نہو۔ واللہ تعالی اعلم۔ اب رہا بیان مقدار تو امام مصنف رح نے کہا
کہ۔ وفرض ذلک مقدار ثلث اصابع من اصابع الید۔ اور مفروض اس مسح کا بقدر تین انگلیون کے ہے ہاتھ کی انگلیون سے
وقال الکرخی من اصابع الرجل والاول اصح اعتبار آلۃ المسح۔ اور کرخی رح نے کہا کہ پیرون کی انگلیون سے تین انگلیون
کی قدر ہو ولیکن قول اول یعنی ہاتھ کی انگلیون سے اندازہ تین انگلیون کے قدر ہونا یہی اصح ہے بجہت اعتبار آلۂ مسح کے۔ ف
وہ ہاتھ ہے نہ اعتبار ممسوح کا جو کہ پاؤن ہے کیونکہ مسح ہاتھ سے تھا۔ اسی کو محمد سرخسی نے لیکر اصح کہا ہے۔ اور مراد ہاتھ کی تین چھوٹی
انگلیون کا اندازہ ہے۔ قاضیخان۔ اگر دونون مین سے ایک پاؤن پر زخم ہو کہ جس سے دھونے و مسح کرنے پر قدرت نہو تو دوسرے
پاؤن پر مسح روا نہین ہے۔ اسی طرح اگر ایک پاؤن ٹخنہ سے اوپر سے قطع ہو یہی حکم ہے اور اگر اس سے نیچے سے قطع ہوا اور مقام مسح سے
بقدر تین انگلیون کے ہو تو دونون پر مسح جائز ہے ورنہ نہین۔ المحیط۔ اصابع پانچ ہین اور لیس مین اصابع مذکور ہے تو ادنی تین ہین
سے کم نہین بس یہی واجب ہے جیسا کہ اصول مین مقرر ہوا لیکن مین سے زائد رکھنا بہتر ہے۔ م۔ امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ اور مالک رح
کے نزدیک سب سوائے مواضع ابین کے اور شافعی رح کے نزدیک ادنی جزو ظاہر کا کافی ہے اور باطن سے اگرچہ چھوٹا تو کافی نہین
کما قالہ ابویعلی والمزنی فی المنتقی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل ہے کہ شافعیہ کے نزدیک باطن واجب ہے ولیکن یہ خلاف مختار ہے ورنہ خلاف اجماع ہے
وقول ابن المنذر رد ابن بطال ہوا اور پرگندا اسکی تردید کرتا ہے۔ م۔ اگر بعض موزہ خالی ہو اور مشغول پر بقدر تین انگشت مسح کیا تو بعد اسکے
اگر خالی پر مسح کیا تو نہین۔ المبدع۔ اور اگر ایک پر بقدر دو انگشت کے اور دوسرے پر بقدر پانچ کے مسح کیا تو نہین جائز ہے۔ جوامع الفقہ
ع ف۔ امام محمد رح نے تنصیص کردی کہ اگر مسح مین سے اکثر ہو تا معتبر ہے۔ المحیط والزیادات۔ مسح تین انگلیون سے ہونا بھی صحیح ہے لیکن اسکا فی
حق کہ اگر ایک انگلی سے تین جگہ ہر بار نیا پانی لیکر مسح کیا تو جائز ہے۔ التبیین۔ اور اگر انگوٹھے و کلمہ کی انگلی سے دھا لیکر درمیانی
جگہ کھلی ہوئی ہو مسح کیا تو جائز ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر تین انگلیان رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو جائز مگر خلاف سنت ہوا۔ القنیہ۔ اگر موزہ
پر انگلیون کے سرون سے مسح کیا پس اگر پانی ٹپکتا ہو تو جائز ورنہ نہین۔ الذخیرہ۔ اگر مسح کی جگہ پانی یا شبنم پہونچا بقدر تین انگشت
کے یا شبنم سے بھیگی گھاس مین چلا تو کافی ہوا اور اصح قول مین اوس مانند مینہ کے ہے۔ التبیین۔ اگر اوس پڑے تو کافی ہے مرغینانی رح

کہا یہی اصح ہے ف۔ اور ظاہر الروایۃ میں شرط نہیں۔ شرح الطحاوی والمجتبیٰ۔ ولیکن مستحب ہے المنیہ۔ عضو کو دھونا اسکی باقی تری
سے مسح ہوا ہے خواہ ٹپکتی ہو یا نہیں اور مسح کے بعد تری رہی ہو تو اُس سے موزہ پر مسح روا نہیں المجمع۔ اگر ساق سے شروع کرکے اصابع کو کھینچا
یا دونوں موزوں پر عرض میں مسح کیا تو جائز مگر خلاف سنت ہے الجوہرہ۔ اگر ہتھیلی رکھکر کھینچی یا انگلیاں رکھکر کھینچیں دونوں خوب ہیں اور
بہتر یہ ہے کہ ہاتھ ہے اور اگر ہاتھ کی پشت کی طرف سے مسح کیا روا ہے ولیکن مستحب اندرونی رخ سے ہے الخلاصہ۔ اگر انگلیاں کھینچیں اور انکی جڑیں
الگ رکھیں تو جائز نہیں ہے۔ و مسح موزہ میں تکرار مسنون نہیں فتاویٰ قاضیخان۔ اور مسح موزہ میں نیت شرط نہیں یہی صحیح ہے النہر۔ پس اگر موزوں پر مسح کیا اس
نیت سے کہ دوسرے کو تعلیم کرے طہارت مقصود نہیں ہے تو طہارت صحیح ہوگی الخلاصہ۔ اب اگر موزہ عادت سے زیادہ پھٹا ہو تو امام نے اسکا حکم
بیان فرمایا۔ ولا یجوز المسح علی خف فیہ خرق کبیر۔ اور مسح نہیں جائز ہے ایسے موزہ پر جسمیں شگاف کثیر ہو۔ ف۔ قلیل شگاف سے
تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا ہے اور کثیر کی تفسیر یہ کہ یبین منہ قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل۔ کھل جاوے اس شگاف سے
بقدر تین انگلیوں کے پاؤں کی انگلیوں سے۔ ف۔ مراد چھوٹی انگلیاں پاؤں کی۔ ت۔ وان کان اقل من ذلک جاز۔ اور اگر
کھلنا اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے۔ وقال زفر والشافعی لا یجوز وان قل لانہ لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی
اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ مسح جائز نہیں اگرچہ شگاف قلیل ہو کیونکہ جب کھلے کا دھونا واجب ہوا تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا
ف۔ یہ سرسری قیاس ہے۔ ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرق عادۃ فیلحقہم الحرج فی النزع وتخلو عن الکثیر فلا حرج
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے نہیں خالی ہوتے تھوڑے خرق سے از راہ عادت تو لوگوں کو اتارنے میں حرج لاحق ہوگا اور کثیر شگاف سے
خالی ہوتے ہیں تو اُنہیں اتارنے میں حرج نہیں ہوگا۔ ف۔ اور حرج شرعاً دفع ہے تو قلیل خرق میں بوجہ دفع حرج کے مسح جائز ہوا اور
کثیر خرق میں جائز نہوا۔ والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغرہا ہو الصحیح۔ اور کثیر کی مقدار یہ کہ کھل جاوے
پاؤں بقدر تین انگلیوں پاؤں کے چھوٹی انگلیوں سے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور غیر صحیح روایت حسن از ابی حنیفہ کہ بقدر تین انگلیوں
ہاتھ کے اور غیر صحیح قول شمس الائمہ حلوائی کہ اگر خرق بڑی انگلیوں پر ہو تو مقدار تین بڑی انگلیوں سے اور اگر چھوٹی پر ہو تو چھوٹی
انگلیوں سے ہے۔ نہایہ۔ پھر صحیح اعتبار پاؤں کی انگلیوں کا ہے۔ لان الاصل فی القدم ہو الاصابع۔ کیونکہ قدم میں اصل یہی
انگلیاں ہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاؤں کی انگلیاں کاٹ ڈالیں تو پوری دیت پاؤں کی لازم ہوگی کفایہ۔ جب
انگلیاں اصل ٹھہریں۔ والثلث اکثرہا۔ اور تین انگلیاں پانچ انگلیوں میں سے اکثر ہیں۔ ف۔ کیونکہ پانچ میں سے تین انگلیاں
نصف سے زائد ہوئیں اور کسی چیز کا اکثر بمنزلہ کل کے ہوتا ہے۔ فیقام مقام الکل۔ تو تین بجائے کل کے قائم ہوگی۔ ف۔ پس تین
انگلیوں کے کھلنے سے گویا کل قدم کھل گیا تو اسکا غسل واجب ہوا۔ رہا یہ کہ تین بڑی یا چھوٹی دونوں کو شامل ہے۔ واعتبار الاصغر
للاحتیاط۔ اور اعتبار چھوٹی انگلیوں کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے۔ ف۔ اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چھوٹی انگلیوں سے
اعتبار یہی صحیح ہے۔ اگر خرق اسقدر ہو کہ تین پور چلی جاتی ہوں تو فرمایا۔ ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لا ینفرج عند المشی
اور پوروں کے داخل ہو جانے کا کچھ اعتبار نہیں جب کہ شگاف ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کھل نہ جاتا ہو۔ ف۔ کیونکہ معتبر تو کھلنا
اور رفتار مشکل ہو جانا قرار پایا ہے یہی اصح ہے نہایہ۔ پھر اگر شگاف کھلتا ہو لیکن ایک میں بقدر تین انگشت نہیں بلکہ دونوں میں ملاکر ہو
تو فرمایا۔ ویعتبر ہذا المقدار فی کل خف علی حدۃ۔ اور معتبر یہ مقدار ہر موزہ میں علیحدہ ہے۔ فیجمع الخرق فی خف واحد۔ پس جمع
کیے جاویں شگاف ایک موزہ میں۔ ف۔ اگرچہ ایک ہی جگہ نہوں مگر ٹخنے کے چھپانے تک اعتبار ہے کیونکہ اگر شگاف موزہ کے ساق
میں ہو تو وہ مسح سے مانع نہیں کما فی الخلاصہ۔ اور خروق بھی ایسے ہوں کہ جنمیں سوجا سما جاوے اور اگر اس سے کم ہوں تو معتبر نہیں
کیونکہ وہ سیون کے سوراخ میں شامل کیے گئے ہیں۔ کما فی التبیین۔ ولا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدہما لا یمنع قطع السفر
بالآخر۔ اور متفرق دونوں موزوں کے جمع نہ کیے جاویں کیونکہ ایک میں خروق ہونا دوسرے کے ساتھ سفر قطع کرنے سے مانع نہیں ہے۔

ف۔ اگر وہم موزے نجاسات مین تو سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتی کہ ایک مین قدر درم سے کم ہو مگر کل زائد ہو تو مانع کہتے ہو اور موزون
مین بھی ایسا ہی ہو جواب یہ کہ دونون یکسان نہین کیونکہ موزہ ہر ایک سے علیحدہ رفتار متعلق ہے۔ بخلاف النجاسۃ المتفرقۃ لانہ حامل
للکل۔ برخلاف نجاست جسکی ہولی متفرق کہ ہر ایک درم سے کم مگر کل زائد ہو تو وہ جمع کیجاوے ہر جگہ سے کیونکہ یہ شخص تو سب
نجاست کا اٹھانے والا ہے۔ ف۔ اور جو کوئی درم سے زائد نجاست کا مجمع یا متفرق کسی طرح اٹھانے والا ہوا اسپر اختیاری قدرت
سے طہارت واجب ہے اگر کہا جاوے کہ نجاست کے سوا ستر عورت کھلنے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیادات مین ہے کہ اگر عورت کی
کچھ سے کچھ تھوڑا اور کچھ پیٹ و ران و کچھ پنڈلی و کچھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جاوے تو اسکی چوتھائی فرج یا پنڈلی یا بال کی ہوجاوے
تو اسکی نماز نہین روا ہے۔ جواب یہ کہ ہان۔ وانکشاف العورۃ نظیر النجاسۃ۔ اور عورت یعنی وہ شرمناک جگہ جسکا چھپانا فرض ہے
نماز مین اسکا کھلنا نظیر نجاست کی ہے۔ ف۔ جیسے احرام والے کا متفرق خوشبو لگانا جمع کیا جاوے اگر ایک عضو کی قدر پہونچے تو دم
کی قربانی واجب ہے اور جیسے کپڑے پر ریشم کی بوٹیان جمع کیجاوین اگر چار انگشت سے زائد ہون تو مرد کو حرام ہے اور اگر قربانی کے جانور کے کانون
مین شگاف ہون تو اور وہ یہ کہ جمع کیے جاوین اگر ایک تہائی کان سے زائد ہو جاوین تو اسکی قربانی روا نہین ہے۔ و۔ پھر واضح ہو کہ یہ جو
کہ تین انگلیون کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیون کی قدر ظاہر ہو جاوے اور یہی اصح ہے خواہ شگاف موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا
ایڑی کے جوانب مین ہو المحیط۔ اور ٹخنہ مین تین انگلیون کی قدر مانع ہے نہ اس سے کم ع۔ اور ٹخنہ سے اوپر مانع نہین اگرچہ کثیر ہو اور چھوٹی
اور چھوٹی انگلیون سے حساب کا اعتبار اسوقت ہے کہ سواے انگلیون کی جگہ کے ہو اور اگر خود انگلیان کھلین تو جہان کھلین وہین کی
تین انگلیان معتبر ہین خواہ بڑی ہون یا چھوٹی ہون چنانچہ اگر انگوٹھا و پاس والی انگلی دونون کھلین تو جگہ اگرچہ چھوٹی تین انگلیون کے
برابر ہے مگر مسح جائز ہے اور اگر انگوٹھا و پاس والی ایک انگلی و اسکے پاس والی دوسری انگلی سب کھلین تو اب مسح نہین جائز ہے
جسکی انگلیان کٹی ہون تو اسکے مانند غیر کی انگلیون سے حساب ہوگا ابو بہرہ۔ یہ صحیح نہین ہے اگر آگے موزہ مین قدر ایک انگلی کے
اور ایڑی مین اسی قدر و پہلو مین اسی قدر کھلے تو مسح نہین جائز ہے المحیط۔ پھر شگاف جو مسح کو روکتا ہے وہ ہے کہ اسکی مانند کھلا دکھائی دے
یا چلنے مین کھل جاتا ہو اور اگر شگاف ایسا ہو کہ اسکے مانند چلنے پر بھی نہین کھلتا تو مانع مسح نہین اگرچہ شگاف طویل ہو التبیین
المحیط البدائع الاسبیجابی ع۔ اور اگر موزہ دوہری تہ کا ہے اسکا ابرہ کھل گیا اور استر چمڑے کا یا گندہ کپڑا سلا ہوا ہے تو مانع مسح نہین
التبیین الذخیرہ ع۔ موزہ یا جورب یا جاروق جو پشت قدم پر سے شق کرکے اسمین گھنڈیان یا تسمے لگے ہین جسسے باندھ دیا جاتا ہے
اگر اسکو ڈھانک لیتا ہے تو وہ مانند غیر شق کے ہے اور اگر پشت قدم مین سے کچھ ظاہر ہو تو اسمین موزے کے شگاف کا اعتبار ہوگا از ابدی
یہ سب مسح موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہنے جانے کے بعد حدث موجب وضو ہو تو با احکام مذکورہ با موزہ پر مسح کرنا روا ہے اور
اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام مصنف رح نے اول تشریح کی اور اب حسب وعدہ توضیح کی بقولہ۔ ولا یجوز المسح لمن وجب علیہ
الغسل۔ اور موزہ پر مسح کرنا نہین جائز اس شخص کو جسپر غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض تو کم تین روز سے نہین ہوتا
اور یہی موزہ کی انتہاے مدت مسافر ہے اور نفاس بہت زیادہ ہے۔ پس صرف جنب کو روا نہین ہے۔ لحدیث صفوان بن عسال رض
انہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنا سفرا ان لاننزع خفافنا ثلثۃ ایام ولیالیہا الا عن جنابۃ
ولکن من بول او غائط او نوم۔ بدلیل حدیث صفوان بن عسال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگون کو حکم فرمایا
کرتے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم اپنے موزون کو نہ اتارین یعنی پانون دھونے کے لیے تین دن و راتین مگر جنابت سے لیکن
پیشاب یا پاخانہ یا نیند سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جیسے وضو ٹوٹ جاتا ہے لیکن جنابت مین اتارین۔ سفر بفتح اول و سکون
الفا جمع مسافر ہے۔ رواہ ابن ماجہ والنسائی وابن حبان وابن خزیمۃ والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور
صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ ایک نے وضو کر کے موزہ پہنے پھر جنب ہوا اگر اسکو اسی قدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے نہ غسل کو تو وہ جنابت

تک بے تیمم کرے مگر وضو کرنے مین پاؤن بھی دھووے اور مسح اب روا نہین ہے یون ہی قنیہ مین مذکور ہے۔ ع۔ پھر اب مدت کے اندر
جب تک وضو کرے مسح کریگا لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کر آئی گویا اب جنب ہوا ہے المضمرات۔ پھر اگر
نہین نہایا حتی کہ پانی جاتا رہا تو اب وضو کرے اور پاؤن نکال کر دھووے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ہو مدت کے اندر مسح
کرتا رہے مگر جب پانی دیکھیگا جنابت عود کر آئیگی۔ ف۔ اور اگر جنب نے غسل کیا اور سوائے اعضاء وضو کے کہین ذرہ خشک رہا
پھر اسنے موزہ پہنے پھر وہ ذرہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے الخلاصہ۔ اور اگر اعضاء وضو مین سے کوئی ذرہ خشک رہا اسکو
دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے التبیین۔ بالجملہ جنب مین ایک تو مخالفت منصوص ہے دوم قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولان
الجنابۃ لا تتکرر عادۃ فلا حرج فی النزع بخلاف الحدث فانہ یتکرر۔ کیونکہ جنابت بار بار کر نہین ہوتی جیسا کہ براہ عادت
معلوم ہے تو جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے مین حرج نہین ہے بخلاف حدث کے کہ وہ مکرر ہوتا ہے۔ ف۔ تو حدث مین بوجہ
حرج کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت مین موجود نہین ہے۔ اب بیان اسکا کہ موزون پر مسح کن وجوہ سے ٹوٹ جاتا ہے تو فرمایا
وینقض المسح کل شیء ینقض الوضوء۔ اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہے ہر ایسی چیز جو وضو توڑتی ہے۔ ف۔ کیونکہ وضو کے ناقض
سے تمام وضو لازم آویگا تو مسح بھی اسمین آ گیا۔ لانہ بعض الوضوء۔ کیونکہ موزہ کا مسح وضو مین سے بعض ہے۔ ف۔ مگر غسل قدم کی جگہ
ہو گیا ہے مگر بہرحال واجب آیا تو پہلے وضو کے ساتھ ٹوٹکر واجب آیا تو جس چیز نے وضو توڑا اسنے اسکو بھی توڑا۔ پھر بعض وجوہ مین
باوجود وضو باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا۔ وینقضہ ایضا نزع الخف۔ اور موزہ کی مسح کو موزہ اتارنا بھی توڑتا ہے
ف۔ یعنی ایک ہی موزہ اتارنا۔ کیونکہ جب ایک اتارا تو اسکا دھونا واجب ہوا۔ لسرایۃ الحدث الی القدم حیث زال المانع
کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جاتا رہا۔ ف۔ اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا۔ پس جب ایک کا دھونا واجب
ہوا تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح و دوسرے کا غسل دونون کو جمع کرنا مشروع نہین۔ واضح ہو کہ ناقض درحقیقت
حدث سابق ہے اور نزع الخف کو ناقض اسواسطے کہا کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا۔ نزع اتارنا اور اگر موزہ خود اتر گیا تو بھی یہی حکم ہے کافی۔ لیکن
اور واجب اس صورت مین صرف دونون پاؤن دھونا حتی کہ اگر وضو ہو تو صرف دونون پاؤن دھو کر موزے پہن لے۔ پھر اگر حدث
ہو تو اسی وقت سے مقیم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی م۔ پھر تصریح کر دی۔ وکذا نزع
احدہما۔ اور یون ہی دونون موزون مین سے ایک کا نزع ناقض ہے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدون نکالے
ناقض ہے۔ لتعذر الجمع بین الغسل والمسح فی وظیفۃ واحدۃ۔ کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ مین متعذر ہے۔
ف۔ یعنی جسمین غسل ہے یا مسح ہے تو اسمین ایک ہی مشروع ہے اور اسی ایک مین دونون کا جمع ہونا مشروع نہین کما فی الکافی م۔ تو یہان
جمع کا حکم متعذر ہوا تو لامحالہ دونون کا دھونا لازم ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ وظیفہ مین دونون پاؤن متحد ہین تو کیون دونون کے نشان
جمع نہین کیے جاتے جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اسکا اس سے دیا جاوے جو ایضاح مین ہے کہ وظیفہ اگرچہ متحد ہے حتی کہ ایک کی نزع سے
دونون کا مسح ٹوٹ جاتا ہے ولیکن غسل کے حق مین یہ دونون دو عضو مین م۔ وکذا مضی المدۃ۔ اور یون ہی مسح الخف کا ناقض
ہے مدت گذرنا۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے مقیم کے
اور تین دن رات تک واسطے مسافر کے۔ اور یہ نص ہے کہ بعد اسکے مسح روا نہین تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا
اور باقی وضو قائم ہے تو صرف پاؤن دھولے م۔ یہ حکم اسوقت کہ مسح کرنے والے نے پاؤن دھونے کا پانی پایا ہو اور اگر اسنے
پانی نہ پایا تو مسح نہین ٹوٹیگا بلکہ اُسکو نماز جائز ہے حتی کہ اگر نماز کے اندر اُسکے مسح کی مدت تمام ہو گئی اور اسنے پانی نہین پایا تو اپنی نماز
پوری کرے یہی اصح ہے المبسوط قاضیخان الزاہدی الجوہرہ۔ صورت یہ کہ اول وقت وضو کرکے موزے پہنے اور ظہر کے وقت حدث
ہوا اسنے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اسکو حدث ہوا ہے نماز مین داخل ہوا اور اسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

ہو جانے مسح کا ہو ولیکن جانتا ہو کہ اس جنگل میں پانی نہیں ہے تو اس اصح قول پر نماز پوری کرے م۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی نماز
فاسد ہو جائیگی اور یہی اشبہ بفقہ ہے۔ الفتح والتبیین۔ و۔ واذا تمت المدۃ نزع خفیہ وغسل رجلیہ وصلی۔ اور جب مدت مسح کی تمام
ہوئی تو دونوں موزے نکال دے اور دونوں پاؤں دھو کر نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی جبکہ باقی وضو موجود ہے۔ ولیس علیہ اعادۃ بقیۃ
الوضوء۔ اور اسپر باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ وکذا اذا نزع قبل المدۃ۔ اور یوں ہی جب خود اسنے مدت گذرنے سے
پہلے موزہ نکال دیا۔ ف۔ تو بھی اسپر باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں بلکہ صرف پاؤں دھونے واجب ہیں۔ لان عند النزع
یسری الحدث السابق الی القدمین کانہ لم یغسلہما۔ اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جدا کرنے و اتارنے کے وقت
ساری ہو جائیگا حدث پہلا قدموں تک گویا اسنے دونوں کو دھویا نہ تھا۔ ف۔ پس صرف دھونا واجب ہوا۔ یہ اسوقت کہ
پاؤں دھونے سے کوئی مانع ہو اور اگر موزہ اتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدموں کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو بھی
ہنگز اسپر مسح کرنا روا ہے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے جیسے مسح جبیرہ کا حکم ہے التبیین والبحر والمحیط وجوامع الفقہ۔ یعنی مانند جبیرہ کے
اوپر نیچے سب مسح کرے ورنہ موزہ کی طرح تال ہے کیونکہ سردی کو کوئی دخل شئ سرایت میں نہیں تو نہایت یہ ہے کہ نہ اتارے لیکن مسح میں
بلکہ بخوف سردی کے تیمم کرے اور مسح جبیرہ پر اسکا مسح تعلیل مشائخ ہوگا ولیکن اس صورت میں تمام ظاہر پاؤں سب کو مسح کرے نہ مانند
موزہ کے۔ الفتح منہا۔ وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق۔ اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہو جاتا
ہے۔ ف۔ اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع الخف کا حکم ہو جاتا ہے۔ لانہ لا معتبر بہ فی حق المسح۔ کیونکہ موزہ کی ساق کا
مسح کے حق میں کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پہنا تو اسپر مسح جائز ہے جبکہ ٹخنہ ڈھکتا ہو۔ اور جس کا مسح میں
اعتبار نہیں وہاں پاؤں آجانے سے مسح کا نقض ہو جائیگا ع۔ لہذا شیخ الاسلام نے مبسوط میں کہا کہ اگر وضو کر کے موزے پہنے
پھر اسکی رائے میں آیا کہ انکو نکالے پس اپنے پاؤں کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا کہ رائے بدلی پھر اندر داخل کر دیا تو بعد اسکے
موزوں پر مسح نہیں کر سکتا مگر دونوں پاؤں دھو دے نہایہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہے الفتح۔ وکذا باکثر القدم ہو الصحیح
اور یوں ہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکالنے سے بھی نزع الخف کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ ع۔ اور
موزہ سے مراد شرعی موزہ معہود ہے مو۔ یہ روایت ابو یوسف و حسن ہے۔ اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر اکثر ایڑی موزہ سے نکل آئی تو
مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ جب تک موزہ میں قدم کا اسقدر حصہ رہا کہ اسپر مسح جائز ہے تو روا ہے ورنہ نہیں اور یہ اسوقت
کہ اسنے اتارنے کا قصد کیا ہو پھر اسکی رائے میں آیا کہ نہ اتارے اور اگر موزہ کی وسعت وغیرہ سے ایڑی اپنی جگہ سے نکل جاتی ہے تو
مسح نہ ٹوٹیگا اور بدائع میں کہا کہ امام محمد رح کے قول پر اکثر مشائخ ہیں کیونکہ معتبر تو محل فرض ہے جب تک وہ رہ جاوے مسح نہ ٹوٹیگا۔ مع
اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اٹھاتا ہے تو ایڑی نکل آتی ہے اور جب قدم رکھتا ہے اپنی جگہ چلی جاتی ہے تو اسپر مسح روا ہے اور اگر آدمی لنگڑا
پاؤں تیز جاتا ہے کہ وہ پنجوں کے بل چلتا ہے اور ایڑی موزہ کی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہے تو اسکو روا ہے کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ
کی ساق تک نہ نکلے فتاویٰ قاضیخان و الذخیرہ و ع۔ یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہے الفتح۔ ایڑی کے نکلنے و بیٹھنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے
اور ایڑی کی اپنی جگہ سے زائل ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ ایسی صورت میں ہے کہ اسنے موزہ اتارنے کے قصد سے ایسا کیا ہو
اور اگر یہ بات نہو بلکہ موزہ کی وسعت یا دوسرے سبب سے ہو تو بالاجماع مسح نہ ٹوٹیگا جیسا کہ برجندی کی نقل نہایہ سے معلوم ہوتا ہے
ت و۔ اور اگر اسنے دو طاقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک طاق کو اتار دیا تو دوسرے طاق پر مسح کا اعادہ نہیں ہے۔ یوں ہی اگر بالدار موزے
پر مسح کیا پھر اسکے بال مونڈ ڈالے تو اعادہ نہیں ہے المحیط۔ اور یوں ہی اگر مسح کیا پھر موزوں کے اوپر سے کھال کے چھلکے اکھڑے
تو بھی مسح کا اعادہ نہیں محیط السرخسی۔ پھر ان وجوہ کے سوائے ناقض مسح ایک سبب دیگر ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں یعنی موزہ میں پانی
بھر جانا ع۔ اگر موزے میں پانی بھر گیا پس اگر ٹخنہ تک پہنچ گیا حتی کہ تمام پاؤں دھل گیا تو اسپر دوسرے پاؤں کا دھونا بھی واجب

ہو۔ الخلاصہ۔ اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو بھی حکم ہے یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ بعضوں نے اسکی تصحیح کی اور تنویر میں اسکو لیا پھر
موافق نقل مبنی ہے کہ کہا کہ بعض مشائخ نے کہا کہ اس سے مسح نہ ٹوٹیگا اگرچہ پانی گھٹنے تک پہونچ جاوے اور کہا کہ یہی اظہر ہے اور در مختار
میں کہا کہ یہی بحرالرائق نے سراج سے نقل کیا کیونکہ موزہ سے قدم کا مستور ہونا پانون تک حدث سرایت کرنے سے مانع ہے تو یہ دھلنا
معتبر نہوا تو بطلان مسح کا موجب نہوا کذا فی النہر۔ میں کہتا ہوں دلالت کرتا ہے اسپر جو مروی ہے کہ موزہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری میں
گھسا تو فرض ادا ہو جائیگا جبکہ ظاہر الخف بھیگ جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل نہوگا اور امام محمد کے نزدیک مستعمل ہوگا
اور اگر پانی قلیل غیر جاری ہو تو مسح ادا نہوگا۔ م۔ یہ مسئلہ قولہ من ابتداء المسح وہو مقیم الخ کی شرح میں عینی میں مذکور ہے۔ باقی رہا تو بعض میں سے
معذور کا وقت نکل جانا یعنی اگر معذور نے جسکو ہر وقت کے لیے تازہ وضوء کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا نکسیر جاری
رہنے یا ناصور جاری رہنے کا مرض ہے اگر اسنے وضوء کرکے موزہ پہنا اور وضوء شروع سے موزہ پہننے تک یہ عذر بھی جاری ہوا تو وہ اسوقت
کے اندر [illegible] وضوء کرے تو مسح کریگا مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضوء ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو پھر مسح نہیں کر سکتا۔
اور اگر وضوء شروع سے موزہ پہننے تک اسکو عذر سے طہارت رہی تو پھر اسکو مثل تندرست کے مدت معہود تک مسح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ
وضوء ہر وقت کے لیے کریگا۔ م۔ اگر وضوء کیا اور جبیرہ باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونوں پانوں دھوکر موزے پہنے پھر حدث ہوا تو
وضوء کرے اور جبیرہ و موزوں پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جسپر موزہ پہنا ہے اسکے ٹوٹنے سے پہلے جراحت اچھی ہوگئی تو وہ جگہ دھوکر
موزوں پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراحت اچھی ہوئی ہو تو موزے اتارنا واجب ہوگا۔ الظہیریۃ السراج۔ یہ مسئلہ طہارت
کاملہ پر موزہ پہننے کی شرط پر متفرع ہے فافہم۔ م۔ ایک شخص کے ایک پانوں میں جراحت اور اسپر جبیرہ ہے اسنے وضوء کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور
دوسرا پانوں دھوکر موزہ پہنا تو موزہ پر مسح نہیں جائز ہے۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کرکے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہے
محیط السرخسی۔ ایک شخص کے ایک پانوں میں پھنسی تھی اسنے پانوں دھوکر دونوں موزے پہنے پھر حدث ہوا اور وضوء میں موزوں پر
مسح کیا اور نمازیں پڑھیں پھر جب موزہ اتارا تو دیکھا کہ پھنسی پھوٹ کر اس سے خون مواد بہا ہے حالانکہ اسکو نہیں معلوم کب پھوٹی ہے تو
امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اگر سرزخم خشک ہو اور آدمی نے طلوع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور بعد عشاء کے اتارا تو نماز فجر کا اعادہ
کرے اور اسکے بعد کی نمازوں کو اعادہ کرے اور اگر سرزخم تر ہو تو کچھ اعادہ لازم نہیں ہے المحیط۔ قال المص۔ **ومن ابتدأ المسح وہو مقیم
فسافر قبل تمام یوم ولیلۃ مسح ثلثۃ ایام ولیالیہا۔** اور جس نے شروع کیا مسح کو درحالیکہ وہ مقیم تھا پھر ایک دن رات تمام ہونے
سے پہلے اسنے سفر اختیار کیا تو تین دن و انکی راتیں مسح کرے۔ ف۔ یعنی ابتداء وقت حدث سے اب تین دن رات کا حساب
کرے۔ یہ روا ہے۔ **عملا باطلاق الحدیث۔** دو وجہ سے ایک بدلیل عمل باطلاق حدیث۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہر مسافر کے لیے
تین دن رات کی اجازت ہے اور یہ بھی مسافر ہوا تو اسکو بھی اجازت ہے۔ واضح ہو کہ اگر حضر میں موزے پہنے اور حدث سے پہلے سفر کیا تو
امام شافعی رح نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی رح کا درصورتیکہ حضر میں حدث ہونے کے بعد مسافر ہوا یا سفر میں
حدث ہونے کے بعد مقیم ہوا اور حجت اپر ایک تو اطلاق حدیث ہے۔ **ولانہ حکم متعلق بالوقت فیعتبر فیہ آخرہ۔** اور دوم یہ وجہ کہ
مسح کا حکم متعلق بوقت ہے تو اعتبار اسمیں آخر وقت کا ہے۔ **بخلاف ما اذا استکمل المدۃ للاقامۃ ثم سافر لان الحدث
قد سری الی القدم والخف لیس برافع۔** برخلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت ایک دن رات پوری کرلی پھر سفر کیا
تو اب تین دن رات پوری نہیں کر سکتا کیونکہ حدث تو قدم تک ساری ہو چکا اور موزہ تو ایک دن رات تک مانع سرایت تھا کچھ
وہ حدث کا رافع تو نہیں ہے۔ ف۔ پس لامحالہ رفع حدث کے لیے دھونا لازم ہے۔ **ولو اقام وہو مسافر ان استکمل مدۃ الاقامۃ
نزع۔** اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا (تو اقامت کی مدت ہوئی) پس دو صورتیں ہیں اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ
زیادہ کر چکا حتی کہ مدت اقامت پوری کرچکا ہے تو اب اتارے۔ **لان رخصۃ السفر لا تبقی بدون السفر۔** کیونکہ سفر کی اجازت

یعنی تین دن رات تو بدون شق موجود ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ وان لم یستکمل اتمہا۔ اور اگر اسنے ایک دن رات بھی پورا
نہیں کیا ہو تو اسی کو پورا کرے۔ ف۔ جو کچھ باقی ہو۔ لان ہذہ مدۃ الاقامۃ وہو مقیم۔ کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے
(بیان جرموق) اس مسئلہ میں امام شافعی رح کا خلاف ہے اور بیان مسئلہ سے پہلے ہم جرموق کی تحقیق و بحث حدیث کو تفصیل کے ساتھ
ذکر کریں۔ واضح ہو کہ جرموق وہ موزے جو موزوں پر پہنے جاتے ہیں تاکہ کیچڑ و نجاست سے بچاؤ ہو۔ المغرب۔ جرموق کی ساق بہ نسبت
موزہ کے چھوٹی ہوتی ہے۔ ع۔ اور اسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بلال رض سے وضوء رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم دریافت کیا تو کہا کہ آپ اپنی قضاء حاجت کو جاتے پھر میں پانی لاتا تو آپ وضو کرتے پھر عمامہ و موقین پر مسح
کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم خفین و خمار پر مسح کرتے۔ رواہ ابن خزیمہ والطبرانی اور ابو ادریس خولانی نے بلال رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور انس رض کی روایت ہے کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے رواہ البیہقی۔ اور
ابوذر رض سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط۔
امام نووی رح نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خفین ہے نہ جرموقین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور جرموق معرب ہے اور علاوہ اسکے
حجاز میں جرموق کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور علامہ سروجی رح نے شرح ہدایہ میں رد کر دیا کہ جوہری و مطرزی و عکبری نے کہا
جرموق و موق دونوں موزوں پر پہنے جاتے ہیں تو صاف معلوم ہوا کہ خفین سے علاوہ ہیں۔ اور ابو البقاء عکبری اور ابو نصر بغدادی
نے کہا کہ موق وہی جرموق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور ضرورت نہ ہونا کہاں سے معلوم ہوا اور صاغانی رح نے عباب میں حرف جیم
میں کہا کہ جرموق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے اور میم میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے وہ معرب ہو کہ فارسی ہے۔ مع۔ لہذا امام
مصنف رح نے کہا کہ۔ **ومن لبس الجرموقین فوق الخف مسح علیہ**۔ اور جو شخص کہ موزوں پر جرموقین پہنے تو جرموقین
پر مسح کرے۔ ف۔ اسپر مسح روا ہے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور مزنی رح نے کہا کہ میں
ہمارے علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا ہے۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا۔ **خلافا للشافعی**
فانہ یقول البدل لایکون لہ بدل۔ اسمیں امام شافعی رح نے خلاف کیا کہ یوں فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہے۔ ف۔
یعنی پاؤں دھونے کا بدل مسح موزہ ہے تو موزے کا بدل جرموق نہ ہوگا۔ **ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی الجرموقین**
اور ہماری دلیل ایک تو منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسح کیا۔ ف۔ یہ حدیث بتوضیح اوپر ہوئی۔
ولانہ تبع للخف استعمالا وغرضا فصار کخف ذی طاقین۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ جرموق تابع خف ہے از راہ
استعمال و غرض کے۔ تو خف پر جرموق ایسا ہوگیا جیسے دو طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ ف۔ حالانکہ دو طاقہ موزہ کے بالائی طاق پر
مسح باتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ **وہو بدل عن الرجل لا عن الخف**۔ بلکہ جرموق تو بدل
پاؤں کا ہے نہ موزہ کا۔ ف۔ کیونکہ جو غرض موزے سے تھی وہی جرموق سے ہے البتہ موزہ کا تابع کر کے یہ استعمال ہے تو شخص
یہی کہ بجائے پاؤں دھونے کے مسح کر لیا جاوے۔ واقوی استدلال بحدیث مذکور ہے۔ اور عینی رح نے اعتراض کیا کہ اگر موق جرموق
واحد ہوا اور خف کے سوائے ہو تو استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری و ہروی و قزاز رح سے نووی رح نے نقل کیا
تو استدلال ٹھیک نہ ہوگا و علی ہذا جواب سروجی ٹھیک نہ ہوگا۔ مع۔ حاصل اعتراض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری
وغیرہ کے خف ہے تو اسی پر محمول کیا جاوے کیونکہ خف بالاتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اعتراض ساقط
ہے اسلیے کہ اہل لغت میں باہم خلاف نہیں اسواسطے کہ ازہری وغیرہ نے موق کو خف کہا اور جرموق و موق ایک قسم موزہ کا ہے
اور جوہری وغیرہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزوں پر پہنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق

وجرموق کے بھی ہیں اور ممکن ہے کہ مجازاً کبھی بمعنی خف استعمال ہوتا ہو۔ ابن الہمام نے لکھا کہ جوہری و مطرزی نے کہا کہ موق چھوٹا
موزہ ہے جو خف کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ فارسی معرب ہے انتہی۔ پس حقیقت کو چھوڑ کر اُسکو مجاز پر محمول کرنا روا نہیں ہے جبکہ
کوئی قرینہ صارفہ موجود نہیں۔ خصوص جبکہ سروجی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے دو جرموق صوف
کے تھے۔ اور اثبات مقدم ہے نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسح
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اعتراض دور ہوا اور یہی تحریر کو شایان ہے۔ فاحفظہ فانہ عزیز واللہ تعالی اعلم۔ یہ سب اسوقت
ہے کہ جرموق کو موزوں پر قبل حدث کے پہنا ہو۔ بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ما احدث۔ بخلاف اسکے جب جرموق
کو بعد حدث ہونے کے پہنا تو جرموق پر مسح نہیں جائز ہے۔ لان الحدث حل بالخف فلا یتحول الی غیرہ۔ کیونکہ حدث کا
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحویل ہو کر جرموق پر نہ آویگا۔ ولو کان الجرموق من کرباس لا یجوز المسح علیہ
اور اگر جرموق کرباس یعنی سوتی کپڑے کے ہوں تو اُنپر مسح نہیں جائز ہے۔ لانہ لا یصلح بدلا عن الرجل۔ کیونکہ یہ سوتی
جرموق اس لائق نہیں کہ پاؤں کا بدل سمجھے۔ ف۔ تو اسپر مسح کرنا روا نہوا۔ الا ان ینفذ البلة الی الخف۔ لیکن اگر
تری پھوٹ کر موزہ پر پہونچ جاوے تو مسح کرنا روا ہوگا۔ ف لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسح ہے بلکہ اسوجہ سے
کہ مسح موزہ پر ہوا اور یہ جرموق بوجہ رقیق ہونے کے موزہ پر تری پہونچنے سے مانع نہیں ہے م۔ اور اگر دونوں جرموق چمڑے کے
یا اُسکے مانند ہوں تو اُنپر مسح جائز ہے خواہ موزوں پر پہنے یا تنہا پہنے۔ الشہید الاصغر۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموقین پہنے ہ
پس اگر انکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اُسکے مانند چیز کے ہیں تو اُنپر مسح نہیں جائز اور اگر چمڑے و اُسکی مشابہ
چیز کے ہیں تو اُنپر مسح جائز ہے اور اگر انکو موزوں کے اوپر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے و اُسکے مانند کے ہیں تو انکے اوپر
سے مسح روا نہیں مگر جبکہ ایسے رقیق ہوں کہ تری اُنکے نیچے پہونچ جاوے اور اگر چمڑے و اُسکے مانند سے ہوں تو بالاجماع اگر
حدث کے بعد انکو پہنا خواہ موزوں پر مسح کر چکا یا نہیں کیا ہے بہر حال ان جرموقین پر مسح نہیں روا ہے اور اگر حدث ہونے سے
پہلے جرموقین کو اوپر پہن لیا تو ہمارے نزدیک اُنپر مسح جائز ہے المحیط۔ اور اگر موزے پہنے اور فقط ایک موزہ پر ایک جرموق پہنا تو
روا ہے کہ جرموق پر اور دوسرے خالی موزہ پر مسح کرے قاضیخان۔ یہ جبکہ جرموق چمڑے و اُسکے مشابہ چیز سے ہو م۔ موزوں پر جوتے
جیسے موزوں پر جرموق۔ الخلاصہ یعنی چمڑے کے جرموق حتی کہ باہائی موزوں پر مسح اُسوقت روا ہے کہ حدث سے پہلے پہنا ہو۔ تفصیل
مذکورہ بعید م۔ اگر دو طاقہ موزہ پہنا تو اوپر کے پر مسح جائز ہے الکافی۔ اور صحیح قول مذہب میں یہ ہے کہ ترکی بہوے جو موزے بنائے
جاتے ہیں اُنپر مسح روا ہے کیونکہ اُنکو پہنکر سفر میں مواظبت کے ساتھ رفتار ممکن ہے۔ شرح المبسوط للامام السرخسی۔ اور صحیح امام سرخسی
کے نزدیک جواز ہے جبکہ اُنکے نیچے چمڑا ہو کما فی البحر ع۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح قول اول ہے وعلی ہذا ہر ایسی نمدہ کی پاتابوں اور انکے
جنکی بناوٹ میں سوراخ نہیں کھلتے ہیں جائز ہونا چاہیے واللہ اعلم م۔ جاروق اگر قدم کو چھپاوے اور ٹخنہ و پشت قدم سے ہے
یا دو انگل سے زیادہ نظر نہ آوے تو اُسپر مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہو ولیکن چمڑے سے قدم ڈھکتا ہو پس یہ چمڑا جاروق کے ساتھ سلا
ہوا ہو تو اُسپر مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے باندھا جاوے تو نہیں جائز ہے الخلاصہ۔ جاروق میں اوپر سے شق ہوتا ہے اور تسمہ یا گھنڈیوں
سے باندھا جاتا ہے اور کبھی گھنڈیوں کے نیچے سے ایک پرت چمڑا ایچی کے طور پر دیتے ہیں کہ وہ چھپاتا ہے م۔ اگر کعب پہنا اور
ایسا ہے کہ کعب یعنی ٹخنہ و قدم سے کچھ نظر نہیں آتا سوائے ایک دو انگلیوں کے مقدار کے تو اُسپر مسح جائز ہے اور وہ بمنزلہ ایسے
موزے کے ہے جسمیں ساق نہیں ہے قاضیخان۔ اگر جرموق کشادہ ہو اور اسمیں ہاتھ ڈالکر مسح کرے تو نہیں جائز ہے القنیہ۔ ایک قسم جورب ہے
فارسی معرب ہے اور میں کہتا ہوں کہ جورب وہ ہے جو ہمارے ملک کے لوگ سخت جاڑے میں پہنتے ہیں اور یہ سوت سے بنا ہے قدم سے ٹخنہ کے اوپر تک
پہنا ہے اور نعل جورب میں نعل ٹخنہ تک ہوتی ہے ع۔ ولا یجوز المسح علی الجوربین عند ابی حنیفۃ الا ان یکونا مجلدین او منعلین

اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مسح کرنا جوربین پر نہین جائز مگر انکہ جوربین مجلد ہون یا منعل ہون۔ ف مجلد وہ کہ اُسکے اوپر و نیچے
چمڑا لگایا گیا ہو۔ ک کافی۔ اور منعل وہ کہ چمڑا اُسکے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نعل یعنی نعل جوتی زیر قدم ہوتی ہے۔ السراج یعنی تلوے پر ایک نعل
لگا ہو۔ بالجملہ جوربین مجلد و منعل پر باتفاق مسح جائز ہے اور خالی جورب مین اختلاف ہے امام رح کے نزدیک نہین جائز ہے۔ وقالا
یجوز اذا کانا ثخینین لا یشفان۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ خالی جوربین پر بھی جائز ہے بشرطیکہ دونون گندے گاڑھے ہون
رقیق چھنے نہون۔ ف یہی جمہور صحابہ و تابعین کا قول ہے اور مذہب ثوری و ابن المبارک و اسحق و احمد و داؤد ہے اور حلیہ مین
ہے کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر امام شافعی رح نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہے۔ اور جورب جو کہ مرعزی یا باریک
سوت یا بال سے بناتے ہین بلا خلاف ان پر مسح نہین روا ہے۔ اور اگر اسقدر گاڑھا ہو کہ اُس سے ایک فرسخ یا زیادہ چلنا ممکن ہو تو
اختلاف ہے اور اگر رقیق کمال سے ہو تو بھی اختلاف ہے۔ مع۔ دلیل صاحبین و جمہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہے نصی دلیل۔
لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جوربیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جوربین پر مسح کیا۔ ف
اس حدیث کو مغیرہ بن شعبہ و ابوموسی و بلال رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ حدیث مغیرہ رض بطریق ابوقیس عن ہذیل بن شرحبیل عن المغیرہ
بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جوربین و نعلین پر۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ ابوقیس
کا کوئی متابع نہین اور صحیح مغیرہ رض سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزون پر مسح کیا۔ بیہقی نے کہا کہ سفیان ثوری و عبد الرحمن
بن مہدی و احمد و یحیی بن معین و علی بن المدینی و مسلم نے اس حدیث کو ضعیف کہا یہ حدیث منکر ہے۔ نووی رح نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول
کہ حسن صحیح ہے قبول نہین کرتے۔ مین کہتا ہون کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام مین کہا کہ ابوقیس کا نام عبد الرحمن بن مروان
ہے بخاری نے صحیح مین اُنسے احتجاج کیا اور یحیی ابن معین نے توثیق کی اور عجلی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے اور ہذیل کی عجلی نے توثیق کی اور
دونون سے بخاری نے روایت کی پھر دونون راویون نے دوسرون کے مخالف روایت نہین کی بلکہ ایک امر زائد بطریق مستقل روایت
کیا پس موزون پر مسح کرنے کی حدیث اور جوربین و نعلین پر مسح کی حدیث دو روایتین نہین بلکہ دو حدیثین ہین لہذا ابوداؤد نے
بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہے اور ابن حبان و ترمذی نے تصحیح کی تو پھر نووی رح کا قول امام ترمذی کے حق مین کیونکر قبول
ہوگا۔ اور جوربین پر مسح کرنا حدیث ابی موسی سے ابن ماجہ و طبرانی نے اور حدیث بلال رض سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث
حجت ہے مع۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ثابت ہے مگر محتمل تاویل اسطرح کہ جورب منعل تھے اور معنی یہ ہین کہ آپ نے جورب منعل مین جورب
مع نعل پر مسح کیا اور کیونکر تاویل نہو حالانکہ نعل پر مسح خالی کسی کا قول نہین ہے پس مراد نعل سے جورب منعل کی نعل ہے و علی ہذا یہ
حدیث امام ابوحنیفہ و شافعی کے واسطے حجت ہے کہ جورب منعل پر جائز ہے فافہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہے۔ ولانہ
یمکنہ المشی فیہ اذا کان ثخینا وھو ان یستمسک علی الساق من غیر ان یربط بشیٴ فاشبہ الخف۔ اور اس دلیل سے کہ
آدمی کو ایسے جورب پہنکر چلنا ممکن ہے جب کہ وہ گندے گاڑھے ہون اور وہ اس صورت پر ٹھہر جاوین ساق پر بدون اسکے کہ کسی
چیز سے باندھے جاوین تو مشابہ خف کے ہوگئے ف پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موزے انگریزی بھی بغیر بندش
کے ساق پر ٹھہر جاتے ہین۔ جواب یہ کہ اول تو ثخین نہین ہوتے ہین دوم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ بذات خود ایسے ٹھوس
و سخت ہون اور انگریزی موزہ بوجہ بناوٹ کے ٹھہرتا ہو ورنہ نہین پس اسپر مسح نہین جائز ہے۔ ولہ انہ لیس فی معنی الخف
لانہ لا یمکنہ مواظبۃ المشی فیہ الا اذا کان منعلا۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ جورب در معنی خف نہین کیونکہ اُسکو پہنکر برابر مواظبت
رفتار نہین ممکن ہے مگر جب ہی کہ نعل دار ہون۔ ف اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہے یعنی تو قیاسی مین جواب یہ کہ نہین
وھو محمل الحدیث۔ اور یہی محمل حدیث ہین۔ ف حدیث اسی پر محمول ہے کہ جورب منعل تھے۔ مین کہتا ہون کہ یہی محمل حدیث
ہونا مین نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی یہی ہین پس ظاہر ہوا کہ قول امام رحمہ اللہ احوط اور قول صاحبین

آسان تر و موافق اکثر ہے۔ وعنہ انہ رجع الی قولہما وعلیہ الفتویٰ۔ اور امام سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف
رجوع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ف۔ مبسوط میں ہے کہ مرض الموت میں جوربین پر مسح کیا اور کہا کہ جس سے میں منع کرتا تھا اسکو کیا
تو اصحاب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کیا ہے اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور فتاوی کرخی میں تین روز پہلے آپ نے
رجوع کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یعنی وہ جورب کہ مجلد ہو اور منعل ہو یا ایسا ثخین ہو کہ بدون بندش کے ساق پر
ٹھہرے اور اسکے اتحت لغزنہ آوے اور اسی پر فتویٰ ہے النہر۔ ولا یجوز المسح علی العمامۃ والقلنسوۃ والبرقع والقفازین
اور نہیں جائز ہے مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور قفازین پر۔ ف۔ برقع جو عورتیں چہرہ پر ڈالتی ہیں اور قفازین موزون
کے دستانہ ہیں انمیں سے کسی پر مسح روا نہیں ہے۔ لانہ لاحرج فی نزع ہذہ الاشیاء والرخصۃ لدفع الحرج۔ کیونکہ ان چیزون
کے اتار دینے میں حرج نہیں اور مسح کی اجازت اسی حرج دفع کرنے کو ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسح عمامہ حدیث بلال و ثوبان
میں وارد ہوا اور یہ بخاری و ابوداؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہیں تو جواب یہ کہ بعض سر کا مسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ پھیر لیا
بتفسیر حدیث مغیرہ رضہ کہ ناصیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہے اور خالی عمامہ پر اقتصار نہیں جائز ہے یہی قول ابو حنیفہ
و مالک و شافعی ہے کما فی الحلیہ۔ اور خطابی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے اور باقی چیزون میں جمہور فقہاء عدم جواز پر متفق ہیں
اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور عینی رح نے لکھا کہ مبسوط میں ہے کہ اگر جائز پر مسح چھوڑ دیا اور مسح مضر کرتا ہو تو جائز ہے اور اگر
ضرر نہیں کرتا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک نماز جائز نہوگی اور ہم نے اصل یعنی مبسوط میں قول ابو حنیفہ نہیں پایا اور کہا
گیا کہ امام رح کے نزدیک اسکا چھوڑنا جائز ہے اور صحیح یہ کہ امام کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے حتی کہ بدون مسح کے نماز ہو جائیگی
اور ابو علی رح نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب جائز ہے کہ زخم پر مسح مضر ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم فصد یعنی رگ کی پٹی کا ہے اور مستصفیٰ میں ہے
کہ اختلاف مجروح میں ہے اور جسکی ہڈی ٹوٹ گئی تو بالاتفاق مسح واجب ہے اور جوامع الفقہ میں ہے کہ امام کا رجوع کرنا صاحبین کے
قول کی طرف کہ فرض ہے صحیح ہوا اور تجرید القدوری میں ہے کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہیں ہے۔ م۔ اور امام کے
نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں اور نہ واجب ہے اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی والبحر۔ ولیکن جوامع الفقہ سے گذرا کہ امام نے قول
صاحبین کی طرف رجوع کیا۔ م۔ یہی عتابیہ میں ہے ابو المکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رح نے رجوع کیا ہے۔ الخلاصہ
اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شرح المجمع۔ و عیون وحقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے ابو المکارم۔ لہذا امام مصنف رح
نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجبائر وان شدہا علی غیر وضوء۔ اور جائز ہے مسح کرنا جبائر پر اگرچہ انکو بغیر حالت وضو کے باندھا
ہو۔ ف۔ اور معنی جواز کے یہ نہیں کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہے جیسے مسح موزہ کو کہا کہ جائز ہے یعنی مشروع
ہے۔ رہا اسکا عمل تو صحیح یہ کہ فرض ہے یعنی مسح جبیرہ بصورت ممکن ہونے کے فرض عملی ہے حتی کہ ترک سے نماز جائز نہوگی اور یہ
معلوم ہوا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیا رضہ بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ایسا کیا
اور حضرت علی رضہ کو اسکا حکم کیا۔ ف۔ عینی رح وغیرہ نے اسمیں طول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرنے میں دارقطنی نے ابن عمر رضہ
سے اور طبرانی نے ابو امامہ رضہ سے روایت کی ولیکن دونوں ضعیف ہیں۔ ہاں ابن عمر رضہ سے انکا یہ فعل صحیح ہوا کما فی الفتح والعینی
عن ابی بکر الحسین الحافظ۔ اور یہ بمنزلہ مرفوع کے ہو سکتا ہے اور حضرت علی رضہ کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ و دارقطنی وغیرہ نے
روایت کی اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ عینی رح نے کہا کہ اصل اس باب میں حدیث جابر رضہ ہے جسکو ابو داؤد رح نے جابر رضہ سے روایت
کیا کہ ہم لوگ ایک سفر میں گئے وہاں ہم میں سے ایک کے سر میں ایک پتھر لگا کہ اسکو زخمی کر دیا پھر اسکو جنابت ہوئی تو اسنے
ساتھیوں سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم میں رخصت پاتے ہو تو لوگوں نے کہا کہ ہم تیرے واسطے رخصت نہیں پاتے کہ
تو پانی پر قدرت رکھتا ہے پس اسنے غسل کیا تو مر گیا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تو آپ کو آگاہی ہوئی

پس فرمایا کہ اُن لوگوں نے اسکو مار ڈالا اُنہوں نے کیون نہ پوچھا جبکہ نہیں جانتے تھے کیونکہ نادان کی شفاء دریافت ہے اور اسکو
تو یہی کافی تھا کہ تیمم کرتا اور پٹی باندھتا اپنے زخم پر خرقہ مضبوط کر دیتا پھر اُسپر مسح کرتا اور باقی بدن دھو ڈالتا- بیہقی نے کہا کہ
یہ حدیث اس باب کی روایات مین اصح ہے- ع- پھر قیاس بھی یہان قوی موجود ہے چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ- و
لان الحرج فیہ فوق الحرج فی نزع الخف فکان اولی بشرع المسح- کیونکہ حرج جبیرہ کھولنے مین موزہ اُتارنے سے
بڑھکر ہے تو مسح مشروع ہونے مین یہ اولی ہے- ف- پھر واضح ہو کہ جبیرہ کا مسح بھر پور چاہیے برخلاف موزہ کے- **ویکتفی بالمسح
علی اکثرہا ذکرہ الحسن**- اور اگر اکثر جبیرہ پر مسح ہو جانے پر اکتفا کیا جاوے اسکو حسن رح نے ذکر کیا ہے- ف- اور اسی پر فتوی
دیا جاوے المضمرات ع- اور نصف یا کم پر بالاجماع جواز نہیں ہے السراج- **ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت**- اور
مسح جبیرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیت کے ساتھ توقیف نہیں ہے- ف- یہ نہیں معلوم کہ کب اچھا
ہو جائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر واقف نہیں کیا گیا (واقف کرایا) تو ہم راے سے محدود نہیں کر سکتے ہیں بلکہ دوہرین جواز مسح
تو ضرورت جبیرہ تک ہے پس جب تک ضرورت قائم ہے تیمم ہے الا آنکہ شرعی توقیت ہوتی حالانکہ یہ نہیں ہے م- حاصل یہ کہ یہ مسح کسی وقت
کے ساتھ محدود نہیں اور فرق نہیں کہ چاہے اسکو وضو کی حالت مین باندھے یا بغیر وضو کے باندھے الظاہر- چاہے حدث چھوٹا ہو
یا حدث بڑا یعنی جنابت ہو اور باتفاق الروایات اس مسح مین نیت شرط نہیں ہے البحر- اور صرف ایکبار مسح کا ہاتھ پھیرنے پر
اکتفا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہے المحیط- اور اگر تلے اوپر دو عصابہ ہون اور اوپر کا عصابہ گر گیا تو نیچے کے عصابہ پر مسح کا اعادہ واجب
نہیں ہے البحر- جبیرہ پر یا خرقہ قرحہ پر مسح کرنا ایسا ہے جیسے اُسکے نیچے کا دھونا اور وہ کسی چیز کا بدل نہیں ہے حتی کہ اگر ایک پانون پر
جبیرہ ہو تو اُسپر مسح کرے اور دوسرے پانون کو دھووے التبیین- پھر واضح ہو کہ جبیرہ کے اوپر مسح جب ہی ہے کہ اُسکو جبیرہ کے
دھونے کا مسح کرنے کی قدرت نہو مثلاً پانی پہونچانا مضر ہو یا کھولنا مضر کرتا ہو- الصدر- اور کھولنے کے ضررون سے یہ بھی ہے کہ ایسی
جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اسکو کوئی باندھنے والا نہیں ملیگا اور نہ تنہا باندھ سکتا ہے الفتح- اور اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا مضر ہو
اور گرم سے دھونا مضر نہو تو گرم پانی سے دھونا لازم ہے شرح الجامع الصغیر لقاضیخان- اور یہی ظاہر ہے البحر- اور اگر جبیرہ نفس جراحت
سے زائد ہو اگر کھولنا و مسح مضر ہو تو موضع جراحت و موضع درست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضر ہو نہ کھولنا تو اس خرقہ پر
مسح کرے جو اسکے سرے پر ہے اور اسکی گرد کو دھووے اس حکم مین جراحت اور سواے اسکے مانند داغ و شکست وغیرہ برابر ہین
الفتح- اگر اوپر سے مسح بھی مضر ہو تو وہ بھی ساقط ہے- و- اور اگر فصد لینے والے نے پٹی پر مسح کیا نہ کہ پٹی پر تو بھی روا ہے اور اسی پر اعتماد ہے
قاضیخان اور اسی پر فتوی ہے المضمرات- اور پٹی کے دونون گرہ کے درمیان جو فرجہ چھوٹتا ہے اُسکو مسح کافی ہے یہی اصح ہے الصدر الشہید
اور منتقی مین ہے کہ یہی اصح اور اسی پر فتوی ہے تاتارخانیہ- **وان سقطت الجبیرۃ عن غیر برء لا یبطل المسح**- اور اگر جبیرہ
بدون اچھے ہو جانے کے گر پڑا تو مسح باطل نہو گا- ف- اور یہی محیط و کافی و متون وغیرہ نے بیان کیا ہے م- **لان العذر قائم والمسح
علیہا کالغسل لما تحتہا ما دام العذر باقیا**- کیونکہ عذر قائم ہے اور اسپر مسح کرنا جیسے اُسکے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی ہے-
وان سقطت عن برء بطل- اور اگر اچھے ہونے سے جبیرہ گر پڑا تو مسح باطل ہو گیا- **لزوال العذر**- کیونکہ عذر زائل ہو گیا
ف- تو اُس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا- **وان کان فی الصلوۃ استقبل**- اور اگر نماز مین گرا ہو تو نماز کو نئے سر سے پڑھے
لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل- کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا- ف
یعنی مسح مذکور سے ہنوز نماز پوری نہوئی تھی کہ اصل پر قادر ہو گیا یعنی دھو کر نماز پڑھ سکتا ہے تو اب بدل موثر نہین رہا لہذا لازم
کہ اصل کے ساتھ از سر نو نماز پڑھے م- اگر اچھا ہو کر گرا تو خاصۃ اسی جگہ کا دھونا لازم ہے المحیط الکافی- اگر وضو کیا اور دوا اوپر لگائی
بہا دیا پھر وہ دوا ہو جبرا اچھے ہو جانے کے گر پڑے تو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہیں المحیط- اور اگر ناخن ٹوٹ گیا اسپر دوا رکھی پس اگر

دو اسپر چھوڑنا مضر ہو تو اسپر مسح کرے اور اگر مسح بھی مضر ہو تو چھوڑ دے۔ اعضاء میں جو شقوق پڑ جاتے ہیں یعنی بیوائی تو اگر ہو سکے تو اُنپر پانی بہاوے ورنہ مسح کرے ورنہ چھوڑ دے و اُسکی گرد کو دھووے انتہین۔ اگر پٹی پر مسح کیا پھر وہ پٹی گر پڑی اور اُسنے دوسری پٹی بدلی تو بہتر یہ کہ مسح کا اعادہ کرے الذخیرہ۔ ایک شخص کی انگلی میں قرحہ ہے اُسنے اُسمین مرہم ڈالا وہ موضع قرحہ سے متجاوز ہو گیا پھر اُسنے وضو کیا اور اسپر مسح کیا تو جائز ہے جبکہ پٹی پر بھر پور مسح کر دیا ہو اور یہی حکم فصد لینے والے میں ہے اور اسی پر فتوی ہے ایک شخص کی بانہوں پر جبائر ہیں اُسنے پانی میں ڈبویا اس قصد سے کہ اسپر مسح ہو جاوے تو جائز نہیں اور پانی خراب ہوا برخلاف اسکے اگر ہاتھ کی انگلیوں یا ہتیلی پر ہو تو پانی کافی ہے اگرچہ مسح کا ارادہ تھا انتہی۔ ہ یہ مسئلہ آب مستعمل کی نجاست پر ہے اور فتوی اسکی طہارت پر ہے مگر انکہ پانی قلیل ہو اور مستعمل بہ نسبت غیر کے غالب ہو جاوے تو پانی مطہر نہیں رہیگا۔ م۔ اگر جراحت ہو اور اُسکو باندھا پس بندان تر ہوا اگر تری باہر کی طرف کو پھوٹ آئی تو وضو ٹوٹا ورنہ نہیں۔ اور اگر بندان دو طاقہ ہو پس تری بعض طاقہ میں پھوٹی نہ بعض میں تو وضو ٹوٹ گیا التاتارخانیہ۔ اگر موزہ واسع ہو اسمین ہاتھ ڈالکر موزہ پر مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ القنیہ۔ تمام ہوا

باب مسح الخفین اور اسکے پیچھے آتا ہے حیض و استحاضہ کا بیان

باب الحیض والاستحاضہ

یہ باب در بیان حیض و استحاضہ ہے۔ ف۔ نفاس شامل حیض گویا میں داخل ہے۔ حاکم و ابن المنذر نے باسناد صحیح ابن عباس رض سے روایت کی کہ ابتداء حیض حضرت حوا پر اُسوقت سے ہوا کہ جنت سے اتار دی گئیں۔ حدیث میں ہے کہ یہ یعنی حیض ایک چیز ہے کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں پر لکھا یعنی مقرر کیا ہے۔ بعض سلف نے کہا کہ اول ارسال حیض بنی اسرائیل پر ہوا رواہ البخاری تعلیقاً مترجم کہتا ہے کہ معنی یہ کہ حیض سے ممانعت احکام کا نزول اول اس قوم پر ہوا چنانچہ عبد الرزاق نے باسناد صحیح ابن مسعود رض سے روایت کی کہ بنی اسرائیل میں مرد و زن سب یکجا نماز پڑھا کرتے تھے اور عورت کسی مرد کے واسطے اپنے کو ظاہر کرتی و تاک لگاتی پس اللہ تعالیٰ نے اُنپر حیض ڈالا اور اُنکو مساجد سے روک دیا۔ اسی کے مانند حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی ہے۔ پھر بیان دس نوع کلام ہے تفسیر لغوی و شرعی و سبب و رکن و شرط و قدر و رنگ و زمانہ عمر اور وقت ثبوت و حکم۔ الحیض لغت میں یعنی سیلان ہے۔ ع۔ اور شرع میں سیلان خون رحم سے ہے بدون ولادت ہو۔ الفتح۔ پس اگر رحم سے نہو بلکہ مقعد سے خون دیکھے تو یہ حیض نہیں ہے ولیکن ایسے منقطع ہونے کے بعد نہانا مستحب ہے الخلاصہ۔ اگر رحم سے نہو بلکہ رگ سے آوے تو وہ استحاضہ ہے۔ شرح و۔ اور جو ولادت سے ہو وہ نفاس ہے۔ پس مجموع اقسام حیض و استحاضہ و نفاس ہوئے اور ہر ایک کے احکام علحدہ ہیں۔ م۔ یہ تعریف حیض کی اُسوقت کہ بقول بعض مشائخ کے حیض نام ہو شرع میں خون نجس کا۔ اور اگر بقول بعض دیگر نام ہو اس کیفیت کا جو اس خون آنے پر ہوتی ہے تو تعریف میں یوں کہنا چاہیے کہ حیض ایک مانع شرعی ہے جو بوجہ رحم سے بدون ولادت خون سیلان کرنے کے پیدا ہوتا ہے الفتح یعنی کہ اس خون سیلان کرنے میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اُسکو شرع نے مانع قرار دیا کہ جب تک قائم ہے عورت نماز و روزہ و مسجد میں جانے و تلاوت قرآن و مصحف چھونے سے باز رہے غرضکہ جس کام میں طہارت شرط ہے نہ کرے اور مرد اُس سے وطی نہ کرے۔ م۔ جو خون کی قسم سے کہ نو برس سے کم کی لڑکی یا ۵۵ برس بعد کی بڑھی دیکھے فی المختار وہ بھی استحاضہ ہے۔ و۔ سبب اسکا امتحان الٰہی عز و جل سے ہوا اور حوا رض کا درخت سے کھانا۔ رکن تحقق کرنا خون کا ہے۔ شرط یہ کہ پہلے اس خون سے نصاب الطہر پندرہ دن کامل متقدم ہو چکا ہو اور یہ خون تین دن سے کم نہو۔ قدر میں اقل و اکثر ہوتا ہے اور رنگ کا بیان آویگا اور زمانہ بعد نو برس کے ہے اور وقت ثبوت حکم کا جب سے خون خارج میں ظاہر ہو۔ م۔ اگرچہ عورت ایسی کہ پہلا شروع ہوا ہو اصح قول میں کیونکہ اصل اسمیں صحت ہے اور حیض خون صحت ہے الشمنی۔ امام مصنف نے دو رنگ و احکام پر اقتصار فرمایا چنانچہ کہا۔ اقل الحیض ثلثۃ ایام ولیالیہا

اکثر حیض تین دن و اُنکی راتین ہین۔ ف یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ع۔ العینی۔ یہ شرط نہین کہ ان ایام مین کوئی ساعت منقطع نہو کیونکہ
یہ نادر ہے۔ ع۔ وما نقص من ذلک فہو استحاضۃ۔ اور جو خون کہ اس مدت سے ناقص ہو وہ استحاضہ ہے۔ ف اگر ایک
ساعت و نقصان ہو صدر الشہید نے کہا۔ اسی پر فتوی ہے کیونکہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہون تو تثنیہ توالی ہین تو ایک ساعت کا نقصان
بھی نہیں کیا۔ پس ہر دن ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن رات یا زیادہ ہون ع۔ لقولہ علیہ السلام اقل الحیض
للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ولیالیہا واکثرہ عشرۃ ایام۔ یعنی کم حیض نوجوان کنواری لڑکی کے حق مین اور ثیبہ عورت کے
حق مین تین دن رات ہیں اور اکثر حیض دس دن ہین۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی التقدیر بیوم ولیلۃ۔ اور یہ حجت ہے
امام شافعی پر جنہوں نے حیض کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہے۔ ف اور ابو یوسف ہمارے موافق ہین ولیکن ایک
روایت خلاف ظاہر روایت بھی مروی ہے چنانچہ فرمایا۔ وعن ابی یوسف انہ یومان والاکثر من الیوم الثالث اقامۃ للاکثر
مقام الکل۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ حیض دو دن اور تیسرے مین سے اکثر دن ہے بوجہ اسکے کہ ایک مقدار کا اکثر حصہ
بجائے کل کے ہوتا ہے۔ قلنا ہذا نقص عن تقدیر الشرع۔ ہم کہتے ہین کہ یہ تقدیر شرع سے کمی ہے۔ ف یعنی جب شرع نے ایک عدد
پر تنصیص کر دی تو کمی نہیں ہو سکتی ہے اور اگر کمی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہونے بلکہ ڈیڑھ دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف
سے زائد اکثر ہے۔ واکثرہ عشرۃ ایام۔ اور اکثر حیض دس دن ہین۔ ف یعنی مع دس راتون کے الخلاصہ۔ پس حاصل
یہ کہ اقل حیض تین دن رات ہین اور اکثر حیض دس دن رات ہین۔ پھر حدیث یہاں چند صحابہ رض سے مروی ہے اول حدیث ابو امامہ رض
کہ کم حیض لڑکی باکرہ و ثیب کے حق مین تین اور اکثر دس ایام اور جو زائد ہو استحاضہ ہے۔ رواہ الطبرانی والدارقطنی۔ دوم حدیث
واثلہ بن الاسقع مرفوع جو دن ذکر زائد استحاضہ کے۔ رواہ الدارقطنی۔ سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے
سنا کہ نہین حیض کم تین دن سے اور نہین حیض اوپر دس دن سے پھر جو اس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہے ہر نماز کے لیے وضو کرے
سوائے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہر نہیں اور نہین نفاس اوپر چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی۔ چہارم حدیث
ابو سعید خدری مرفوع کہ کم حیض تین روز اور اکثر دس روز ہین اور دو حیض کے درمیان کم پندرہ دن ہین۔ رواہ ابن الجوزی فی العلل
المتناہیہ۔ پنجم حدیث انس مرفوع مانند حدیث واثلہ رض کے رواہ ابن عدی۔ ششم حدیث عائشہ رض جسکو ابن الجوزی نے تحقیق مین
ذکر کیا۔ عینی رح نے فتح القدیر مین اسانید مع راویون کے جرح و تعدیل کے مذکور ہین اور شک نہین کہ اسانید ضعیف ہین ولیکن بعض اسناد
صالح بھی ہین باوجود اسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہین تو ایسے متعدد مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہون ضرور قوت دیتے ہین
اور قدوری رح نے تو راویون کے جروح کو مبہم کر کے نہیں قبول کیا اگر حق یہ ہے کہ جرح و تعدیل ائمہ فن کی قبول ہونا ضرور ہین۔ ہان
نووی رح نے شرح مہذب مین کہا کہ حدیث جب کئی طرق سے مروی ہو اگرچہ تنہا ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اس سے احتجاج کیا جائیگا
پھر دیگر ائمہ کے بیان کچھ حکایات وغیرہ ہین عورتون سے جنہون نے تین دن سے کم مدت الطہر حیض دیکھنا اور دس دن سے زائد
دیکھنا بیان کیا۔ عینی رح نے اسکو رد کر دیا ایسی حکایات مجہول عورتون کی بنیاد پر مدار تقدیر شرعی نہیں روا ہے اور اگر یہ دروازہ
قبول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا۔ مع۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ انتہا ہے تمسک ان لوگون کا اس قول سے جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتون کی صفت مین فرمایا کہ تمکث احداکن شطر عمرہا لاتصلی۔ یعنی تم عورتون کے نقصان دین سے یہ بات
ہے کہ تم مین سے ایک ٹھہری رہتی ہے اپنی شطر عمر کہ نماز نہین پڑھتی ہے۔ مع۔ کہتے ہین کہ شطر کے معنی آدھے کے تو حیض پندرہ دن تک
منتہی ہوا مع۔ مین کہتا ہون کہ اول تو شطر آدھے کے واسطے خاص نہین چنانچہ شطر اللیل عشاء مین بالاتفاق پورا آدھا نہین ہے
علاوہ برین پھر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آیا وہ پندرہ دن تک نماز نہ پڑھے تو یہ اقل مدت ہوگی نہ اکثر اور یہ استدلال کئی
وجوہ سے فاسد ہے جنانے اشارہ کر دیا۔ اسلئے کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہنچے تو اس سے کچھ حجت

حاصل نہیں لیکن بیہقی رح نے تو کہدیا کہ مین نے اسکو پایا ہی نہیں اور ابن الجوزی نے تحقیق مین کہا کہ یہ حدیث نہیں پہچانی جاتی اور صاحب تنقیح نے بھی اسی کو ثابت رکھا۔ ف۔ عینی رح نے کہا کہ ابن مندہ نے کہا کہ کسی وجہ سے ثابت نہیں ہے اور نووی رح نے کہا کہ باطل ہے کسی طرح معروف نہیں ہے۔ اور عینی رح نے کہا کہ ہمارا احتجاج ان احادیث مذکورہ سے لائق ہے اول تو خود بعضے طرق صحیح ہین۔ دوم ہم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے قوت رکھتے ہین جو عورتون کی حکایات سے بہت صالح ہین انا مجملہ بیہقی نے جلد بن ایوب عن معاویہ بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حیض عورت کا تین یا چار حتی کہ دس تک ہے۔ ایک روایت مین زیادہ کہا کہ پھر غسل کرکے نماز پڑھے و روزہ رکھے۔ دوسرون نے زیادہ کہا کہ پھر جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے۔ شیخ تقی الدین شافعی نے امام مین کہا کہ یہ روایت مشہور ہے ایک جماعت اکابر نے اسکو روایت کیا انمین سے سفیان ثوری جنکے طرق سے دارقطنی نے روایت کی چنانچہ ابو احمد الزبیری نے ثوری سے جو روایت کی اسمین ذکر کیا کہ اکثر حیض تین اور انتہاء دس ہے اور وکیع کی روایت ثوری سے حیض تین سے دس تک اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے۔ اور انمین سے حماد بن زید نے انس کی روایت مین کہا کہ حیض تین و چار و پانچ و چھ و سات و آٹھ و نو و دس ہین۔ اور انمین سے اسمٰعیل بن علیہ و ہشام بن حسان رسید ہین۔ دارقطنی نے ربیع بن صبیح عن من سمع انسا رضی اللہ عنہ اور عبد الرزاق سے۔ ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انس رض روایت کی اور یہ اسناد صحیح ہے۔ دارقطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی حائضہ جب دس سے تجاوز کرے تو وہ بمنزلہ استحاضہ کے ہے غسل کرے و نماز پڑھے۔ بیہقی نے کہا کہ اسناد وثیق ہے کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل حضرت عمر و علی و ابن عباس و انس و ابن مسعود و عثمان بن ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے انکے قول کے مخالف نہیں ثابت ہے۔ پس انکی تقلید واجب ہے اور ہم کہتے ہین کہ جو چیز قیاس سے نہین معلوم ہوتی ہے اسمین صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع کے ہے پس گویا آپنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کیونکہ یہ مقدر سماعی ہے۔ اور ہمارے واسطے ایک حجت کا طریقہ طحاوی رح نے ذکر کیا جو حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا مین ہے کہ ایک عورت مہراق الدم ہو گئی یعنی مستحاضہ ہو گئی تو آسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپنے فرمایا کہ وہ دیکھے اپنے عدد ایام ولیالی کو جنمین اسکو مہینہ مین سے حیض آتا تھا پس اسقدر چھوڑدے پھر غسل کرکے نماز پڑھے پس آپ نے اسکی مقدار حیض نہین پوچھی بلکہ ایام ولیالی کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور ایام جمع قلت ہے تو اکثر کی حد اسکی دس تک اور کم سے کم تین تک ہے پس حاجت سوال نہ تھی جبکہ اسی کے درمیان ہونگے جو اس لفظ سے نکلتے ہین۔ اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے روایت کیا۔ بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث مشہور ہے۔ اسی سے ابوبکر الرازی رح نے شرح مختصر الطحاوی مین حجت لی ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ اصل حجت یہ ہے کہ جب نص مین صیغہ جمع وارد ہے تو کمتر تین اور زیادہ کے بارہ مین دیکھا جاوے کہ اگر جمع کثرت ہے تو کسی انتہا پر یقین نہین اور اگر جمع قلت ہے تو انتہا دس تک ہے اس سے زائد نہین ہے یہ قاعدہ اصول الفقہ مین مذکور ہے اور یہان یہی صورت ہے کہ ایام ولیالی جمع قلت ہے تو کمتر تین اور انتہا دس ہے اور اوپر مذکور ہوا کہ کمتر جمع مذکور تین ہے اگر ایک ساعت اس سے کم ہو تو وہ حیض نہین بلکہ استحاضہ ہوگا کہ نماز روزہ قضا کریگی اور اسی پر فتوی ہے اور اکثر تعداد دس ہے تو اگر اس سے بھی زائد ہو وہ بھی استحاضہ ہوگا لہذا امام مصنف نے مسئلہ مین ذکر کیا۔ والزائد استحاضۃ۔ اور زائد دس سے استحاضہ ہے۔ لما روینا وہو حجۃ علی الشافعی فی التقدیر بخمسۃ عشر یوما۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی انتہا دس ہے۔ اور وہ امام شافعی پر حجت ہے جو انہون نے پندرہ روز کی تقدیر انتہاے حیض کی قرار دی ہے۔ ثم الزائد والناقص استحاضۃ لان تقدیر الشرع یمنع الحاق غیرہ بہ۔ پھر واضح ہو کہ جو دس سے زائد ہو اور جو تین سے کم ہو دونون استحاضہ ہونگے اسوجہ سے کہ شرعی تقدیر منع کرتی ہے کہ اسکے ساتھ کوئی اور چیز لاحق کیجاوے۔ ف۔ پس جو اس تقدیر سے کم یا زائد ہو وہ حیض نہوا بلکہ استحاضہ ہوا۔ واضح ہو کہ عورت انکو ساعات سے شمار کرے حتی کہ اگر اپنے خون دیکھا اس حالت مین کہ آدھا گردا آفتاب کا نظر آیا تھا اور چوتھے روز منقطع ہوا

ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گردہ نہیں چڑھا ہے ساعت کم ہو تو یہ حیض نہ تھا وضو کر کے نمازیں قضا کرے اور اگر پورا گردہ طلوع ہو گیا تو حیض
تھا پس غسل کرے اور نمازیں قضا نہ کرے۔ اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اُسنے آدھا گردہ آفتاب چڑھنے پر خون
دیکھا پھر اسکو پانچ سے زیادہ آیا یہانتک کہ گیارھویں روز پورا گردہ آفتاب طلوع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے
پانچ روز حیض میں رکھے اور باقی پانچ روز کی نمازیں قضا کرے اور اگر پورا گردہ طلوع نہوا کہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض میں
رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہے اور یہ سب اصل حیض داخل طرین ہے اور ما سواے میں تفرقہ ساعات نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے
ع۔ پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت محدود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے میں ضروری ہیں ازانجملہ عورت کی عمر ہے پس نو برس سے
سن ایاس تک کے درمیان ہو۔ البدائع۔ نو برس کا قول محمد بن مقاتل رازی رح کا ہے اور اسی کو اکثر مشائخ نے لیا ہے المحیط ع
یہی مختار ہے الفتح۔ اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہے المحیط۔ اور ایاس یعنی عورت کے
مایوس ہو جانے کی عمر پچپن برس ہے یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اور آیندہ اسکی تحقیق مستحاضہ کی شرح میں اسی فصل میں آویگا انشاء اللہ تعالیٰ
م۔ ازانجملہ کثرت طہر ۱۵ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور حمل سے رحم خالی ہو السراج۔ ازانجملہ حیض کا حکم اُسوقت سے شروع ہوگا کہ خون
فرج داخل سے فرج خارج تک آجاوے اگرچہ اسطرح کہ کرسف خون آلودہ گر پڑے تو جب تک کہ فرج خارج کے اور خون کے بیچ میں کچھ کرسف
حائل ہو تب تک حیض کا حکم نہوگا المحیط۔ پاک عورت نے کرسف رکھا تھا جب اٹھایا تو اسپر خون دیکھا تو جب سے اٹھایا اُسی وقت
سے خون کا حکم ہوگا اور حائض نے رکھا تھا جب اٹھایا تو اُسپر خون کا اثر نہ پایا تو جسوقت سے رکھا تھا اُسی وقت سے خون منقطع
ہونے کا حکم ہوگا۔ شرح الوقایہ۔ اگر پاک سوئی اور حائضہ اُٹھی تو اٹھنے کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی و طاہرہ اُٹھی تو سونیکے
وقت سے احتیاطاً حکم ہوگا۔ کما فی الفیض۔ و۔ خون حیض میں سیلان شرط نہیں ہے الخلاصہ۔ ازانجملہ شرط یہ ہے کہ خون مذکور چھ رنگون
میں سے کسی رنگ کا ہو۔ بعض کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا بقولہ۔ وماتراہ المرأۃ من الحمرۃ والصفرۃ والکدرۃ حیض۔ اور
جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی و زردی و گدر پانی کے رنگ سے وہ حیض ہے۔ ف۔ اور اسی طرح سیاہ و سبز و مٹیلا بھی حیض ہے ۱۲
پس سیاہ و سرخ باجماع حیض میں یون ہی گر از سبز بھی اصح قول پر۔ رہا مٹیلا زرد و گدر ہ میلا تو ہمارے نزدیک حیض میں الصدر۔ اگرچہ
یہ رنگ کرسف اٹھانے کے وقت کرسف پر نظر آوے لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اُسی وقت ہے جب اُٹھایا اور وہ تازہ ہے۔ نہ اسوقت
کہ خشک ہو جاوے المحیط۔ اور اگر گدی پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تری رہے پھر جب خشک ہوا تو زرد ہو گیا تو حکم سپیدی کا ہے اور
اگر تری میں سرخ یا سبز تھا پھر خشک ہو کر سپید ہو گیا تو اعتبار تری کا ہے نہ تغیر کی حالت کا التجنیس۔ اگر کہا جاوے کہ امام مصنف رح
نے سیاہ کو ذکر نہیں کیا جواب دیا گیا کہ اسمیں کچھ اختلاف نہیں اور حدیث نسائی وغیرہ میں مصرح ہے علاوہ ازین سرخ ہی بوجہ غلبہ سودا
کے سیاہی مائل ہو جاتا ہے ولیکن غلبہ صفراء سے زردی مائل ہو جاتا ہے مگر زردی میں بعضون نے کلام کیا تھا تو اسپر تنصیص کر دی اور ہر
رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رح نے یون فرما دیا کہ عورت ایام حیض میں جو دیکھے حیض ہے۔ حتی تری البیاض خالصا
یہانتک کہ خالص سپیدی کو دیکھے۔ ف۔ کہا گیا کہ وہ سپید زردی کے مشابہ ہوتی ہے۔ و۔ وقال ابو یوسف لاتکون الکدرۃ
من الحیض الا بعد الدم۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ کدرت حیض میں سے نہوگا مگر بعد خون کے۔ ف۔ اسی کو ابن المنذر نے
اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہے ع۔ لانہ لو کان من الرحم لتاخر خروج الکدر عن الصافی۔ کیونکہ اگر گدر بھی رحم میں سے
آتا تو صافی سے پیچھے اسکا خروج ہوتا۔ ف۔ حاصل آنکہ اول ایام میں نہیں آتا۔ وعلی ہذا جب آخر ایام میں آیا تو حیض ہے۔ ولہما
ان عائشۃ رض جعلت ماسوی البیاض الخالص حیضا۔ اور طرفین رح کی دلیل یہ ہے کہ عائشہ رض نے سواے بیاض خالص
کے سب کو حیض قرار دیا۔ ف۔ چنانچہ علقمہ بن ابی علقمہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورتیں ایک ڈبیہ میں کرسف رکھکر حضرت ام المومنین
عائشہ رض کے پاس بھیجتیں اور پوچھتیں کہ نماز پڑھیں تو آنکو فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہانتک کہ قصہ بیضا دیکھو مراد یہ کہ حیض سے پاک ہو

روایت عبدالرزاق مسندا والبخاری تعلیقا - اور کرسف روئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہے اسکو عورت اپنی فرج مین داخل کرتی ہے کہ دیکھے
کچھ اثر حیض رہا کہ نہین اور مستحب ہے کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبودار ہو کہ خون کی بدبو زائل کردے - وہذا لا یعرف الا سماعا
اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضہ نے دیا بدون سماع کے نہین معلوم ہو سکتا - ف - پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے سنکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتون کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کردیا جب تک بیاض نہ دیکھین ع - واضح ہو کہ اصول الفقہ مین
فرمایا کہ صحابی رض نے جب ایسی بات کہی جو قیاسی نہین تو یقین ہے کہ اسنے حضرت سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے
امور مین بمنزلہ مرفوع کے ہے - رہا بیان ابو یوسف نے فرمایا تھا کہ رحم مین سے ہوتا تو پیچھے خون کے آتا - جواب دیا بقولہ - وفم الرحم
منکوس فیخرج الکدر اولا کالجرۃ اذا ثقب اسفلہا - اور رحم کا منہ اوندھا ہے تو گدلا پہلے نکلیگا جیسے ٹھلیا مین جب اسکی تہ مین
سوراخ کردیا جاوے - ف - کیونکہ اسوقت گدلا پہلے نکل جائیگا - عنایہ - واما الخضرۃ - رہا سبز رنگ - فالصحیح ان المرأۃ اذا کانت
من ذوات الاقراء یکون حیضا ویحمل علی فساد الغذاء - تو صحیح یہ ہے کہ اگر عورت ایامون والی ہو یعنی ایسے سن کی ہو کہ
اسکو حیض آتا ہو تو اسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اسکی غذا کے ہضم مین خرابی ہے - ف - جس سے اسکو
سبز رنگ کا خون آیا - وان کانت کبیرۃ لا تری غیر الخضرۃ تحمل علی فساد المنبت فلا یکون حیضا - اور اگر عورت بوڑھی
ہو کہ سوائے سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ منبت خراب ہوگیا ہے یعنی رحم بگڑ گیا ہے تو یہ حیض نہوگا - ف -
یہ قید نہین کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدر شہید حسام الدین نے اسکو بیان کردیا ہے بلکہ مراد یہ کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا آنکہ وہ خون خالص
دیکھے انتہی - اور واضح ہو کہ وہ خون کے رنگ بیان طہر متخلل جو بیچ مین ہو اطہر ہ ا - رنگ کا نمونہ بھی متعلق بقول یہ حیض تک ایام حیض مین شمار کیا جائیگا
اگرچہ طہر پر خاتمہ ہو اور مسئلہ آگے آویگا م - پھر امام مصنف رح نے حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ مین ہے کہ حیض کے بارہ احکام
مین آٹھ تجھ آٹھ مین تو حیض ونفاس مشترک ہین اور چار احکام مختص بحیض ہین - آٹھون مشترک درمیان حیض ونفاس کے یہ ہین - نماز
چھوڑے جسکی قضا نہین ہے اور روزہ چھوڑے جسکی قضا کرے اور حیض والی ونفاس والی کو حرام ہے مسجد مین جانا - خانہ کعبہ کا طواف
کرنا - قرآن پڑھنا - مصحف بدون غلاف چھونا - اس عورت سے جماع کیا جانا - آٹھوان حکم جب حیض ونفاس سے پاک ہو تو اسپر نہانا
واجب ہے باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہین یہ ہین کہ حیض سے انقضاء عدت ہوتا ہے اور اس سے استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم
پاک ہونا دریافت ہوتا ہے - اس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے - اس سے طلاق سنی وبدعی مین فرق کیا جاتا ہے - پھر اول کے سات احکام
تو شیخین رح کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بکارت سے تجاوز کر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر متعلق
ہوتے ہین اور معنی یہ کہ اگر فجر سے اپنے کرسف رکھا اور روزہ رہی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اسکو محسوس ہوا کہ رحم سے خون اترا
مگر غروب کے بعد اپنے کرسف نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہوگیا اور امام محمد سے سوائے ظاہر الروایۃ کے مذکور ہے کہ قضا کرے اور
آٹھوان حکم متعلق بنصاب حیض ہے مگر مستند بابتداء ہوگا اور باقی چار دن متعلق بانقضائے حیض ہین عنایہ وغ - قال الامام المصنف رح
والحیض یسقط عن الحائض الصلوۃ - اور حیض ساقط کردیتا ہے عورت حائض سے نماز کو - ف - اگرچہ سجدہ شکر ہو - ویعنی
نماز ادا کرنا اسپر واجب ہی نہین ہوتا نہ آنکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامہ مشائخ ہین پس ساقط کردینے کے معنی یہ کہ دفع ہوتا ہے
ویحرم علیہا الصوم - اور حرام کردیتا ہے اسپر روزہ رکھنا - ف - یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر عذر سے اس حالت مین اسکو رکھنا
حرام ہے - وتقضی الصوم ولا تقضی الصلوات - اور قضا کریگی حائضہ روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہین قضا کریگی نمازون کو
ف - یعنی فرائض وواجبات کو م - اگر آخر وقت نماز شروع کی وحائضہ ہوئی تو اسپر اس نماز کی قضا نہین ہے بخلاف نفل کے الخلاصہ
نفل کی قضا واجب ہے انتہی - اور مذکور رہا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے مجتبی مین ہے کہ قضائے صوم بعد طہارت حیض کے فی الفور
نہین بلکہ اکثر مشائخ کے نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اسپر قضا واجب ہے یعنی آہستگی سے قضا کرے گنہگار نہوگی - مع - عورتون

تو بھی نماز چھوڑے۔ فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ یہی حق ہے کیونکہ بیچ میں ۔۔ خزانہ میں بھی صحیح ہے۔ تبیین۔ ابتدا میں ایک نوجوان لڑکی نے خون دیکھا
تو اکثر مشائخ بخارا کے نزدیک نماز روزہ چھوڑ دے اور امام رح سے یہ بھی روایت ہے کہ نہ چھوڑے حتی کہ خون تین دن مستمر ہو۔ مع لقول عائشۃ
کانت احدانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طہرت من حیضہا تقضی الصیام ولا تقضی الصلوات۔ بدلیل
قول ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم میں سے یعنی امہات المؤمنین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک زوجات میں سے زمانہ حیات
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزہ قضا کرتی اور نمازیں نہیں قضا کرتی تھی۔ ف
یہ حدیث صحیح بخاری وصحیح مسلم وباقی کتب صحاح ستہ وغیرہا میں موجود ہے۔ یہ تو نص اتباعی ہے اور بیان دلیل قیاس بھی موجود ہے۔ **ولان
فی قضاء الصلوات حرجا لتضاعفہا ولا حرج فی قضاء الصوم۔** اسواسطے کہ نمازوں کی قضا میں حرج ہے کیونکہ وے دو چند
ہو جائینگی اور قضاے صوم میں حرج نہیں ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ صوم مفروض تو سال بھر میں ایک مہینہ ہے پس اگر حائضہ نے دس روز
رمضان میں نہ رکھے تو گیارہ مہینہ باقی میں یہ دس روزے قضا کرلے۔ برخلاف نماز کے کہ ہر روزہ پانچ وقت مفروض ہیں پھر دس روز
میں پچاس وقت کی قضا ہوئی اور بعد دس روز کے طہارت ہوکر ہر روزہ پانچ وقت خود اور دس روزہ قضا میں سے ہر روزہ پانچ وقت
قضا کی یعنی دونی ہو گئی اور ۱۰ روز میں قضا پوری ہوئی تھی کہ بعد پانچ روز کے پھر وہ حائضہ ہوئی تو اسپر پھر وہی کیفیت پیش آئی
پس گویا اسکے حق میں نمازیں مردوں سے زیادہ دونی مفروض ہوئیں اور یہ حرج شدید ہے اور اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر سے حرج
مفقود کیا ہے بقولہ تعالی وما جعل علیکم فی الدین من حرج الآیہ اور دیگر آیات بھی کثیر ہیں تو ثابت ہوا کہ اگر قضاے نماز واجب ہو تو حرج ہے
لیکن حرج مفقود کیا گیا ہے تو قضاے نماز واجب نہیں ہے پس یہ دلیل عقلی نہیں بلکہ قیاس شرعی موافق نص ہے اور یہ راسخین فی
العلم کو حاصل ہوتا ہے ولیکن بعد نص کے قیاس کی حاجت نہیں لہذا بعض نے اسکو دلیل عقلی کہدیا ہے۔ م۔ حائضہ کے واسطے مستحب ہے کہ
وقت پر وضو کرکے اپنے گھر کی پاک جگہ بیٹھکر تسبیح وتہلیل پڑھے تاکہ عادت نہ چھوٹے۔ سراجیہ والفتح۔ **ولا تدخل المسجد۔** اور حائض
مسجد میں داخل نہو۔ ف۔ مسجد کی چھت بحکم مسجد ہے۔ الجوہرہ۔ مصلاے جنازہ وعید گاہ۔ اصح یہ کہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے۔ البحر۔ پھر بھی
زینہ کا حکم ہے۔ **وکذا الجنب۔** اور یہی حکم جنب کا بھی ہے۔ ف۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو پس اس حکم میں یہ تینوں شامل ہیں۔ اور میں کہتا
ہوں کہ استحاضہ والی یا دائمی نکسیر والا مرد ہو یا عورت ہو یا پیشاب جاری رہنے والا مرد یا عورت جو فرض ادا کرنے تک مدت نہ پاوے
حتی کہ مسجد اس سے ملوث ہو جاوے انکا حکم بھی اور یکا۔ م۔ **لقولہ علیہ السلام فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب۔** بدلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں حلال نہیں رکھتا مسجد کو واسطے کسی حائض کے اور نہ واسطے جنب کے۔ ف۔ یہ حدیث ابو داود
نے ام المؤمنین عائشہ رض سے روایت کی، اور آخر میں ہے کہ وجہوا ہذہ البیوت عن المسجد فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب۔ فرمایا کہ ان
گھروں کے دروازے مسجد کی طرف سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو حائض یا جنب کے واسطے حلال نہیں رکھتا۔ اسکو بخاری نے تاریخ
کبیر میں روایت کیا۔ عبد الحق نے احکام میں اسکی تضعیف کی اور ابن القطان نے رد کیا کہ بلا بیان تضعیف ہے اور میں نہیں کہتا کہ حدیث
اعلی صحت پر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ حدیث حسن ہے۔ خطابی رح نے افلت راوی کو مجہول کہا اور منذری رح نے رد کردیا کہ وہ افلت بن
خلیفہ اسکی کنیت ابو حسان ہے اس سے سفیان ثوری وعبد الواحد بن زیاد نے روایت کی۔ ابن القطان نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ
افلت میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتا ہوں اور ابو حاتم نے کہا کہ وہ شیخ ہے۔ مع۔ اور بخاری نے کہا کہ اسنے جسرہ سے سنا ہے اور دارقطنی نے کہا کہ
وہ صالح ہے اور عجلی نے کہا کہ جسرہ تابعیہ ثقہ ہے۔ الفتح۔ اور مؤید اسکی روایت ابن ماجہ وطبرانی از حدیث ام سلمہ رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے بلند آواز سے فرمایا کہ مسجد حلال نہیں واسطے کسی جنب وحائض کے۔ ترمذی نے حدیث ابو سعید خدری رض سے روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی اور کسی کو حلال نہیں کہ میرے وتیرے سوا اس مسجد سے جنابت کی حالت میں گذرے۔ قال حدیث
حسن غریب۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ بات یہ تھی کہ اصحاب کے دروازے مسجد کی طرف تھے تو سب دروازے بند کرادیے جب کہ حدیث

ہے وداؤد مذکور السدہ میں صحیح ہے ولیکن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا دروازہ چھوڑ دیا چنانچہ صحیحین میں ہے کہ سدوا ہذہ الابواب
الا باب ابی بکر یعنی بعد والے بند کرو سوا دروازہ ابی بکر کے۔ یہ حدیث صحیح اور صحاح میں مروی ہے اور دوسری حدیث میں
حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوخہ یعنی موکھلا کھلا رہنے کا حکم دیا تھا جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جا کر عذر کیا کہ
میرا دوسرا راستہ نہیں نکلتا ہے چنانچہ روایت ترمذی اسی بنیاد پر ہے فافہم ۔م۔ وہو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی اباحۃ
الدخول علی وجہ العبور والمرور۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے جو انہوں نے مباح کیا جنب
و حائض کا مسجد میں اس طرح کہ گذر جاوے نہ ٹھہرے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ آیت میں ہے کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا۔
اور نہ نماز سے قریب ہو جنب ہونے کی حالت میں مگر راہ سے گذرتے ہوئے یہاں تک کہ تم غسل کرو۔ جواب یہ کہ کلام تو قولہ تعالی ولا تقربوا
الصلوۃ الخ میں سے ہے پس نماز کے متعلق ہے اور تم جاسے نماز سے متعلق کرتے ہو یہ صحیح نہیں بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافر میں اور یہ
معروف ہے کہا قولہ علیہ السلام کن فی الدنیا کانک غریب او کعابری سبیل الحدیث۔ یعنی دنیا میں ایسے رہو گویا تو پردیسی ہے یا راہ
چلتا مسافر ہے۔ ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن میں کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی وابن عباس سے مروی ہے تو معنی
یہ کہ تم نماز سے قریب نہ ہو جنابت میں الا جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تیمم سے نماز پڑھ لیگا اور زجاج رح نے کہا
یعنی رہگیر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا تو تیمم سے پڑھے پس یہ مسافروں کے واسطے خاص ہے۔ زمخشری نے کہا کہ لاتقربوا
الصلوۃ میں حد نماز کے معنی لینے پڑینگے نہ مسجد کے بدلیل قولہ حتی تعلموا ما تقولون۔ تو بہر مسجد کے معنی جمع کرنا حقیقت و مجاز کا
ایک ہی لفظ کے استعمال میں لازم آویگا۔ پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے یہاں شرح الوجیز میں مذکور ہے کہ حائض کو مسجد سے عبور کرنے
میں اسکے گند جانے میں دو صورتیں ہیں اگر اسکو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہونے سے مسجد اس نجاست سے
آلودہ ہو جائیگی تو اسکو مسجد میں عبور روا نہیں ہے اور یہی استحاضہ عورت کا اور جسکو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہے اسکا بھی
حکم ہے اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہے
اور یہی اصح ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ حائض کے مسجد جانے سے ممانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بہت ظاہر ہے چنانچہ صحیح کی حدیث
میں ہے کہ ام المومنین عائشہ رضہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ میں حائض ہوں آپ نے
فرمایا کہ حیضہ تیرے ہاتھ میں نہیں ہے۔ پس اگر جواز مرور ہوتا تو سوال و جواب دونوں میں حاجت نہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ ہاتھ
ہاتھ بڑھا کر اٹھا لو ۔م۔ مبسوط میں ہے کہ ایک مسافر کو جنابت ہے اور پانی کہیں نہیں صرف ایک مسجد میں چشمہ ہے تو وہ مسجد میں جانیکے
واسطے تیمم کرے کیونکہ جنابت اسکو تیمم میں جانے سے مانع ہے خواہ اسکا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہو۔ نہایہ۔ صحیح بخاری میں ابوہریرہ رض سے
روایت ہے کہ نماز قائم کی گئی اور صفیں برابر کی گئیں پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلے جب آپ مصلی پر قائم ہوئے تو
یاد کیا کہ جنب ہیں پس ہم لوگوں سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر واپس ہو کر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے تشریف
لائے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگوں نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ ابن بطال رح نے کہا کہ یہ حدیث برخلاف
قول ابی حنیفہ رح دلالت کرتی ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے میں وارد ہے نہ داخل ہونے میں۔ اور شاید آپ
تیمم کرکے باہر آئے ہوں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اول میں حدیث علی کرم اللہ وجہہ گذر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے و حضرت علی رض
کے واسطے استثنا فرمایا ہے پس کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ۔م۔ سعید بن منصور نے اسانید صحیحہ سے آثار صحابہ رض روایت کیے
کہ وے مسجد میں بعد وضو کرنے کے جنب بیٹھتے تھے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپ نے
انکو اجازت دی۔ میں کہتا ہوں کہ اول جواب یہ کہ آثار میں یہ مذکور نہیں کہ انکو نہانے کی قدرت تھی ورنہ تیمم انکے واسطے طہارت
تھا اور اصحاب صفہ بلکہ اکثروں کے لیے ابتداء میں پانی نادر تھا پس ان آثار مبہم محل میں کچھ حجت نہیں ہے ۔م۔ جنکے بدن پر نجاست

گئی ہو مسجد میں بیٹھا رہے اور بیچ نکالنے کو باہر نکلجاوے یہی صحیح ہے اور اخیر مسجد میں ہو تو تیمم سے باہر نکلے اگر خوف درندہ وغیرہ کا
ہو تو وہیں ٹھہرنے کے لیے تیمم واجب ہے۔ حکم سوم۔ **ولا تطوف بالبیت**۔ اور خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ مسجد سے
خارج طواف ہو سکتا ہے۔ اور اگرچہ حیض داخل ہوتے وقت نہ ہو اور بعد داخل ہونے یا طواف شروع کرنے کے عارض ہوا ہو۔ د۔ اور اگر
طواف کر لیا تو عاصیہ ہوگی اسپر جرم ہے ولیکن احرام سے باہر ہو جائیگی جیسے طواف زیارت اور اسپر دم ہے جیسے طواف جنب۔ الفتح۔
لان الطواف فی المسجد۔ اسوجہ سے طواف مسجد الحرام میں واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اولی یہ کہ یوں بھی کہا جاوے اور اسوجہ سے
بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے حتی کہ اگر وہاں مسجد نہوتی تو بھی حائضہ پر طواف حرام ہوتا۔ الفتح۔ حکم چہارم۔ **ولا یاتیہا زوجہا**
اور نہ آوے اسکے پاس اسکا شوہر۔ ف۔ یعنی اسکے ساتھ جماع نہ کرے۔ **لقولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن**۔ بدلیل قولہ تعالی
اور مت قربت کرو حیض والیوں کے ساتھ یہانتک کہ وے پاک ہو جاویں ف۔ اور اگر حلال کر کے حائضہ سے وطی کی تو کافر ہوا
اور یہی پر اعتماد ہے۔ ت۔ الفتح وع۔ اور اسی قول پر بہتوں نے جزم کیا اور یہی حکم اسکا جو شعبد میں وطی کو حلال کرے۔ المجتبی۔ اور
کہا گیا کہ دونوں مسئلوں میں اکفار نہیں ہے اور یہی صحیح ہے خلاصہ۔ د۔ اور اگر حرمت جانکر اسنے یہ فعل کیا تو کبیرہ گناہ کیا اسپر توبہ واجب
ہے۔ ع۔ یعنی ایسی توبہ و استغفار سے یہ گناہ معاف ہونے کی امید ہے یہی قول ایک جماعت تابعین و مالک وجدید قول شافعی و ایک
روایت میں احمد کا ہے۔ اور خطابی رح نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ ع۔ اور صدقہ دیدے ایک دینار یا نصف دینار بطور استحباب چنانچہ
پیغمبر ہی میں مذکور ہے اور مصرف اسکا مانند زکوۃ ہے۔ د۔ اور کہا گیا کہ ایک دینار اسوقت کہ اول حیض میں وطی کی ہو اور نصف دینار
جبکہ آخر حیض میں ہو۔ ع۔ چنانچہ ابن عباس رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی اپنی جورو سے وطی کرے اس
حالت میں کہ وہ حائضہ ہے تو چاہیے کہ صدقہ دے ایک دینار یا نصف دینار۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وصححہ الحاکم وابن القطان
وحسنہ احمد بروایۃ عبد الحمید کما رواہ ابو داؤد اور ایک روایت میں جب سرخ ہو ابتدا ہو تو دینار اور اگر زرد و آخر ہو نصف دینار رہ بیہقی
اگر کہا جاوے کہ پھر کیا یہ کفارہ واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ استحباب پر محمول ہوگا جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے
کہ جو کوئی بغیر عذر کے جمعہ چھوڑے تو چاہیے کہ صدقہ کرے ایک دینار پھر اگر نہ پاوے تو نصف دینار۔ رواہ ابو داؤد والنسائی
وابن ماجہ و احمد۔ اور دلیل استحباب یہ ہے کہ دینار و نصف دینار میں اختیار دیا گیا حالانکہ ایک ہی جنس کی قلیل و کثیر میں اختیار نہیں
ہوتا ہے۔ ع۔ اسمیں تردد ہے کہ شاید ایک دینار وقت قدرت ہو اور عدم قدرت میں نصف دینار ہو۔ م۔ ولیکن روایت ہے کہ حضرت
ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فقط استغفار کا حکم دیا اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ ع۔ عورت پر بھی صدقہ ہے یا نہیں
تو ظاہر یہ کہ نہیں کما فی الضیاء۔ د۔ یہ تو اشتغال عمد ہے۔ اگر بھولے سے یا حرمت نہ جانی یا حائضہ ہونا نہ جانا ہو تو اسپر کچھ واجب نہیں
ہے۔ ع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہوں اور شوہر نے اسکو جھوٹا کیا اور وطی کی تو یہ جان بوجھکر عمداً ہے کیونکہ اسکا جھوٹا
کرنا کچھ کارآمد نہیں بلکہ اس عورت کے خبر دینے سے حرام ہونا ثبوت ہو جائیگا۔ المحیط۔ ف۔ اب رہا سوائے جماع کے دیگر استمتاع
مانند بوسہ و مساس وغیرہ کے تو مذہب ابو حنیفہ و ابو یوسف و شافعی و مالک یہ ہے کہ ناف و گھٹنے کے درمیان مرد پر حرام ہے
اور حدیث میں جو آیا کہ ماتحت ازار کی استمتاع نہ لے اس سے یہی مراد ہے۔ عد۔ پس یہ منع ہے اگرچہ بلا شہوت ہو۔ د۔ اور بغوی رح نے
کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ ع۔ اور مذہب محمد بن الحسن و احمد کا یہ ہے کہ سوائے فرج کے باقی جسم مرد پر حرام نہیں ہے بدلیل اسکے جو مسلم
امام بخاری کے بغیر جماعت نے روایت کی کہ یہود جب انمیں سے کوئی عورت حائضہ ہوتی تو نہ اسکے ساتھ کھاتے اور نہ ایک کوٹھری
میں اسکو ساتھ رکھتے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا۔ ویسئلونک
عن المحیض الآیات۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب باتیں کرو سوائے نکاح کے اور دوسری روایت میں ہے سوائے
جماع کے۔ عد رواہ الجماعۃ۔ اور معنی نکاح کے لغت میں جماع ہیں۔ اور شیخین کی دلیل وہ ہے جو عبد اللہ بن سعد سے روایت ہے کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے میری جورو سے کیا حلال ہے جب وہ حائضہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے مافوق الازار ہے یعنی
جو ازار سے اوپر ہے۔ اسکو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا تو یہ حدیث حجت ہے بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابو زرعہ
عراقی نے شرح سنن ابو داؤد میں تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی موافق رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہے اور اس صورت
میں یہ حدیث سلطان ہوگی اس روایت کی کہ جو امام محمد رح کی حجت ہے جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ف۔ اور نیز شیخین کی دلیل
حدیث عائشہ رض ہے کہ ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن سے بدن ملانا چاہتے تو اسکو
حکم کرتے پس وہ ازار خوب کس لیتی پھر اس سے اختلاط کرتے رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ رض
ہے وہ بھی روایت صحیحین ہے۔ اور مراد حدیث مذکور مسلم میں یہ کہ بوسہ و چہرہ چھونا و مانند اسکے امور میں۔ مع۔ اور اگر معارضہ مانا جاوے
تو بھی ترجیح حدیث ابو داؤد کو ہے کیونکہ یہ منع کرتی ہے اور حدیث مسلم میں اباحت ہے تو احتیاط کے مقام پر ممانعت کو ترجیح ہے ولیکن سروجی رح
نے قول امام محمد کو ترجیح دی باین طور کہ ہماری حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے یعنی مراد ہوتی ہے
مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ مت۔ پھر ابن الہمام نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے میں طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا
اور ما فوق الازار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ و میمونہ جو صحیحین مذکور ہیں آپ کا خود فعل و بیان ہیں
اور حق واللہ تعالی اعلم وہی بات ہے جو سروجی رح نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے
بیان ترجیح کامل ہوگی یا نہیں اور اسمیں تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول شیخین رح کو ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔
مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسہ لے اور ساتھ لٹاوے اور سواے ناف و گھٹنے کے درمیانی جسم کے باقی اسکے بدن سے نفع اٹھاوے السراج

ولیس للحائض والجنب والنفساء قراءۃ القرآن۔ اور نہیں روا ہے حائض کو اور جنب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور زچہ کو قرآن پڑھنا
ف۔ خواہ پوری آیت ہو یا کم ہو یہی کرخی کی روایت اور اسی کی تصحیح اکثر کتابوں میں مذکور ہے البحر۔ یہی اصح ہے الجوہرہ۔ اور یہ اسوقت
کہ پڑھنے میں تلاوت قرآن کا قصد ہو اور اگر تعریف کے طور پر یا شکریہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہیں یہی
یہی اصح ہے اور غایۃ البیان میں کہا کہ یہی مختار ہے ع۔ حائض و جنب کو دعائیں و جواب اذان و مانند اسکے روا ہے السراجیہ۔ ولیکن
امام مصنف رح نے باب الاذان میں افادہ فرمایا کہ اذکار پڑھنے میں وضو کر لینا مستحب ہے۔ مت۔ اور ظاہر الروایۃ میں قراءت قنوت مکروہ
نہیں ہے التبیین۔ اسی پر فتوی ہے۔ التجنیس والتظہیریہ۔ وف۔ اور اگر جنب نے اپنا منہ دھو ڈالا واسطے پڑھنے کے تو بھی اسکو قراءت
حلال نہیں محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ **لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرء الحائض والجنب شیئا من القرآن** ح
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائض و جنب قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔ ف۔ اس حدیث کو ترمذی و ابن ماجہ نے
روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن اربعہ میں حضرت علی رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قراءت قرآن
سے مانع نہ ہوتی سواے جنابت کے۔ شافعی رح نے کہا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہیں کرتے۔ بیہقی نے کہا کہ اسکی وجہ یہ کہ اسکا مدار
عبد اللہ بن سلمہ پر ہے اور بڑھاپے میں انکی عقل متغیر ہو گئی تھی اور شعبہ رح نے کہا کہ یہ بڑھاپے کی روایت ہے لیکن ان اقوال میں
تامل ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابن حبان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور بیہقی نے بسند صحیح
حضرت عمر رض سے روایت کی کہ انہوں نے جنب کے واسطے قراءت کو مکروہ رکھا۔ ف۔ حضرت علی رض نے مرفوع روایت کی کہ آپ نے
وضو کر کے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اسکے واسطے جو جنب نہ ہو اور جو جنب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ رواہ
ابو یعلی الموصلی۔ ہیثمی رح نے کہا کہ اسکے سب راوی ثقہ ہیں۔ اور یہ حدیث حضرت علی رض پر موقوف بھی مروی ہے۔ جیسا کہ امام احمد
و طحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ قرآن پڑھو جب تک کہ تم کو جنابت نہ پہنچے اور اگر کسی کو جنابت
پہنچے تو وہ نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ بالجملہ اس بارہ میں اخبار و آثار بہت ہیں۔ تیسیر الوصول و عینی و فتح الباری وغیرہ میں

مذکور ہیں اور اسقدر کفایت ہے۔ واضح ہو کہ امام مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے جنب و حائض میں فرق کیا اصح کہ جنب کو طہارت
حاصل کرنے کی قدرت ہے تو قبل طہارت اسکو منع ہے اور حائض معذور ہے تو اسکو اختیار ہے اور اسی کے مانند سعید بن المسیب و حماد
بن ابی سلیمان سے مروی ہے اور یہ فرق ضعیف ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وهو حجة على مالك في الحائض۔ اور یہ حدیث
حجت ہے امام مالک پر در بارہ حائض کے ف جسکو معذور سمجھکر ایسی قرات جائز جانتے ہیں حالانکہ صریح نص سے خلاف ہے مگر یہی تاویل
ہے کہ نص انکو کسی سند سے نہیں پہنچی کہ ثبوت ہو۔ اور امام۔ وهو باطلاقه يتناول ما دون الآية۔ اور یہ نص بوجہ اپنے اطلاق
کے شامل ہے آیت سے کم کو ف یعنی کچھ بھی نہ پڑھے خواہ آیت ہو یا کم ہو۔ فيكون حجة على الطحاوي في اباحته تو یہ نص حجت
ہو گی طحاوی پر جو آیت سے کم کو پڑھنا جائز کہتے ہیں۔ ف بلکہ بعض روایات نص مذکور میں حرف واحد تک منصوص ہے لیکن
نص مذکور مصنف نے اطلاق کی دلالت سے آیت سے کم کو مانع ہے اور دارقطنی کی روایت خود منطوق ہے کہ ایک حرف نہ پڑھے لہذا
جوہرہ نیرہ وغیرہ میں لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونوں ممانعت میں برابر ہیں کہ حائض و جنب و نفساء کو اسکا پڑھنا حرام
ہے لیکن خلاصہ میں مذکور ہے کہ حرام نہیں پڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال میں زبان پر جاری ہو جاتی ہے جیسے قولہ تعالی ثم نظر
اور جیسے قولہ ولم یولد اور رہا پڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ اگر اس سے قراءۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہے اور اگر قصد
شکر نعمت و ثناء باری تعالی ہو تو مکروہ نہیں ہے اور ایسے ہی دعاء قنوت پڑھنا مکروہ نہیں ہے تمام ہوا قول خلاصہ اور قنوت میں یہی ظاہر الروایۃ
اور اسی پر فتوی ہے الفتح۔ واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول طحاوی نہیں بلکہ مختار ہے چنانچہ نجم الدین زاہدی نے ذکر کیا کہ ابن سماعہ
نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہے اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں الفتح۔ اور فقیہ ابو اللیث نے عیون میں
کہا کہ آیت سے کم جائز ہے اور غایۃ البیان میں کہا کہ یہی مختار ہے ع۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم پڑھنے میں وہ قاری نہیں شمار
ہوتا حالانکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ فاقرؤا ما تيسر من القرآن۔ پس جیسے آیت سے کم پڑھنے میں اس حکم کی تعمیل نہیں ٹھہری حتی کہ نماز
اسقدر سے صحیح ہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار ہو پس جنب و حائض پر اسقدر پڑھنا جو آیت سے کم ہے حرام بھی نہ ہوا۔ اور مشائخ نے
کہا کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہوئی تو وہ ایک ایک کلمہ کرکے پڑھا وے اس طرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان ٹھہر جاوے اور اسکو
قرآن کے ہجے کرنا مکروہ نہیں ہے المحیط۔ اور طحاوی رح کے قول پر نصف نصف آیت کرکے پڑھا وے الفتح۔ حائض و جنب کو توریت
و انجیل و زبور کی قراءت بھی مکروہ ہے التبیین۔ بعض نے قید لگائی کہ یہ کتابیں ایسی ہوں کہ انمیں تحریف نہیں ہوئی ہے اور یہ غلط ہے بلکہ
صحیح یہ ہے کہ مطلقا انکی قراءت جنب و حائض کو ممنوع ہے بوجہ اسکے کہ تحریف کے سوائے کلمات تو اسکی زبان پر قراءت ہونگے اور یہ جائز نہیں ہے
اور یہی حال انکے چھونے کے مسئلہ میں ہے۔ ہاں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ میں توریت و زبور و انجیل سب مفقود ہیں اور انکے
ترجمہ البتہ مختلف زبانوں میں تحریف کے ساتھ ہیں جنکے چند نسخوں کے مقابلہ میں کئی وکم غلطیاں برآمد ہوئیں۔ اگر ترجمہ بھی ہو تا اسکے
واسطے یہ حکم نہیں ہے یہ صرف قرآن مجید و اسکے ترجمہ کے ساتھ خاص ہے۔ بالجملہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر چھونے کے غلاف وغیرہ
سے جائز ہے اور حائض و جنب و نفساء کو نہیں جائز ہے اب قرآن چھونے کا حکم بیان فرمایا قولہ۔ وليس لهم۔ اور نہیں روا ہے حائض و جنب
و نفساء کو۔ ف۔ اور محدث کو بھی۔ مس المصحف۔ چھونا مصحف مجید کا۔ ف۔ اور اگر فارسی میں مکتوب ہو تو بھی امام رح کے نزدیک
مکروہ تحریمی اور صحیح قول پر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ تحریمی ہے الخلاصہ۔ الا بغلافه۔ مگر اسکے غلاف کے ساتھ مکروہ نہیں۔ ف۔
لیکن غلاف وہ ہے جو علیحدہ ہو جیسے جزدان وغیرہ۔ ولا اخذ درهم فيه سورة من القرآن۔ اور نہیں روا ہے ان لوگوں یعنی حائض
و اسکے ساتھیوں کو لینا ایسے درم کا جسمیں قرآن سے کوئی سورہ ہو۔ ف۔ یعنی آیت ہو ع۔ اور یونہی ایسی تختی یا ورق کا اٹھانا
روا نہیں جسمیں کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہے ت د۔ لیکن جوہرہ نیرہ میں قید لگائی کہ مکروہ جب ہے کہ آیت پوری ہو۔ الا بصرته۔
مگر ہمیانی درم کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسا درم اگر ہمیانی میں ہو تو ہمیانی کو چھونا یا اسکا لانا مکروہ نہیں ہے لیکن ورق مکتوب

یا نخزہ میں ضرور ہو کہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے علیحدہ ہو اُسکے ساتھ چسپاں نہو۔ وکذا المحدث لا یمس المصحف الا بغلافہ۔
...ریون ہی بے وضو آدمی بھی مصحف قرآنی نہ چھووے مگر اُسکے غلاف کے ساتھ۔ لقولہ علیہ السلام لا یمس القرآن الا طاہر
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہ چھووے قرآن کو مگر طاہر یعنی پاک۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ازانجملہ
نسائی نے سنن میں و ابو داؤد نے مراسیل میں و ابن حبان و حاکم نے و طبرانی و دارقطنی و بیہقی و امام احمد و اسحق بن راہویہ نے عمرو بن حزم
رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی۔ اور اسناد صحیح اور بعض طرق سے مرسل صحیح ہے۔ ازانجملہ طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما
سے۔ ازانجملہ حاکم و طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے فرمایا کہ مت چھونا قرآن کو مگر اس حالت میں
کہ تو پاک ہو۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ ازانجملہ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا۔ انہ لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسہ الا المطہرون۔ یہ آیت ظاہری دلیل ممانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھووے تو
اس سے امام مصنف نے کیوں استدلال نہ کیا۔ جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون ملائکہ کرام بررہ ہیں تو محتمل
سے استدلال نہ کیا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال ضعیف ہے کیونکہ ملائکہ سب مطہرون میں پھر بعض کی تخصیص خلاف اصل ہے مع۔ بلکہ مقصود یہ کہ
حاملان قرآن جو وحی لاتے ہیں ظاہر و باطن پاکیزہ ہیں وہ شیاطین وغیرہ نہیں ہیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و وحی برحق ہے
وعلی ہذا احتمال میں کچھ شک نہیں۔ ولہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھونا فعلی حرام نہیں بلکہ عملی حرام ہے اور یہی صحیح ہے م۔ ثم الحدث
والجنابۃ حلا الید فیستویان فی حکم المس۔ پھر واضح ہو کہ حدث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ میں
حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں۔ ف۔ ہر چند کہ حدث و جنابت میں کمی و بیشی ہے مگر ہاتھ کا دھونا دونوں میں یکساں
واجب ہے۔ والجنابۃ حلت الفم دون الحدث فیفترقان فی حکم القراءۃ۔ اور فقط جنابت نے منہ میں بھی حلول کیا نہ حدث نے تو
قرآن پڑھنے کے حکم میں دونوں میں فرق ہو گیا۔ ف۔ حتی کہ حدث والے کو قرآن پڑھنا بغیر چھوئے جائز ہے کیونکہ وضو میں منہ کے
اندر دھونا فرض نہیں ہے پس حدث نے وہاں حلول نہیں کیا تھا اور جنب کو قرآن پڑھنا بھی منع ہے کیونکہ جنابت میں کلی کرنا مفروض ہے
تو جنابت نے منہ میں بھی حلول کیا۔ یہی حال حائض و نفساء کا ہے م۔ اصح یہ کہ غیر ناکردہ ہے م۔ ہاں مصنف رح کے کلام سے افادہ ہوا
کہ جنب و حائض وغیرہ کو قرآن پر نظر کرنا روا ہے الجوہرہ۔ کیونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہیں اور جنابت نے آنکھ کے اندر حلول نہیں کیا
اور فتح القدیر میں اسکی تصریح کر دی ہے م۔ مصحف کے کنارے و حاشیہ اور درمیانی سپیدی جہاں کتابت نہیں اُسکو چھونا صحیح قول
میں منع ہے التبیین۔ وغلافہ ما یکون متجافیا عنہ دون ما ہو متصل بہ کالجلد المشرز۔ اور غلاف جسکے ساتھ چھونا روا ہے وہ جو کہ
مصحف سے جدا ہو نہ وہ کہ جو اسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز۔ ف۔ یعنی شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرز وہ کہ اُسکے اجزا
باہم منضم اور کنارے ملے ہوں اور اگر کنارہ نہ ملے ہوں تو وہ منتشر ہے ودشین ہے مع۔ حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرز نہو بلکہ علیحدہ ہو
سے غلاف ہو۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ۔ ویکرہ مسہ بالکم۔ اور آستین سے مصحف کا چھونا مکروہ
ہے۔ ف۔ یعنی کروہ تحریمی ہے لہذا فتاوی میں کہا کہ جائز نہیں ہے الفتح۔ ہو الصحیح لانہ تابع لہ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ آستین اسکے تابع ہے
ف۔ یہی قول احوط ہے۔ و۔ اور جنب و حائض و زچہ اور محدث کو روا نہیں کہ مصحف کو ایسے کپڑے سے چھوویں جسکو وے پہنے ہیں۔
التبیین۔ اور محیط میں ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک آستین سے چھونا مکروہ نہیں ہے ع۔ اور تنویر میں اسی کو اختیار کیا لیکن صحیح وہی ہو جو امام مصنف رح
نے ذکر کیا۔ اور یہ قرآن مجید کے حق میں ہے۔ بخلاف کتب الشریعۃ لاہلہا حیث یرخص فی مسہا بالکم لان فیہ ضرورۃ۔ بخلاف
شرعی کتابوں کے جو اپنے لائق والوں کے پاس ہیں کہ ان لوگوں کو آستین سے اُنکے چھونے کی اجازت ہے کیونکہ اسمیں ضرورت ہے
ف۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ بلا خلاف جائز ہے اور کہا کہ بدون آستین کے ہاتھ سے چھونا کتب فقہ و تفسیر
و حدیث کا مکروہ ہے کیونکہ وہ آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی ہیں ع۔ یہ تعلیل تو مقتضی ہے کہ کتب صرف و نحو و معانی و بیان کی شروح کا

چھونا بھی منع ہے کیونکہ آیات سے خالی نہیں ہیں۔ ف۔ رومال گردن پر اوڑھے ہے اس سے محدث یا جنب کو چھونا روا ہے یا نہیں۔ ابن الہمام
نے کہا کہ مجھ سے پوچھا تو میں نے کہا کہ مجھے اسکا جزئیہ منقول نہیں معلوم اور ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اگر اسکے کونا سے چھوا پس اگر یہ کونا اسکی حرکت
سے ہلتا ہو تو جائز نہونا چاہیے اور اگر نہ ہلتا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الخ۔ مع ف۔ کافر کو قرآن چھونے سے روکا جاوے اگرچہ وہ غسل کر لے
ایضاً م۔ جنب و حائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جسکی بعض سطروں میں آیت قرآن ہو اگرچہ وے اسکو نہ چھویں۔ الذخیرہ۔ محدث کو
قرآن لکھنا امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے یہی قول مجاہد و شعبی و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہے اگرچہ
صحیفہ زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارا نے اسی کو لیا۔ کمافی الذخیرہ۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے اور امام ابو یوسف
سے روایت کرتے ہیں اس شرط سے مضائقہ نہیں کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط میں ذکر کیا ہے ع۔ اسکو قدوری نے ذکر کیا ... یہ قول
قیاس میں زیادہ مندرج واقیس ہے کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہوا تو اسکا چھونا قلم سے ہوا اور قلم ایک جدا چیز ہے تو گویا علیحدہ کپڑے سے چھوا
ہاں اگر ہاتھ لگے تو البتہ ممنوع ہے۔ الفتح۔ اور چھونا اسکا جسمیں اللہ تعالی کا ذکر ہے سواے قرآن کے تو ہمارے عامہ مشائخ نے اسکو مطلق
رکھا ہے النہایہ ہ۔ اذکار کے چھونے میں بعض نے مضائقہ نہ جانا اور عامہ مشائخ کے نزدیک اولی یہ کہ بدون حائل کے نہ چھووے ع۔
یہ روایت صحیح نہیں بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہے کما مر من الفتح۔ قرآن کا اور اللہ تعالی کے ناموں کا درم و دینار و محراب و دیواروں و
بچھونوں واسکے مانند پر لکھنا مکروہ ہے۔ بیخانہ و غسل خانہ و حمام میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور امام محمد کے نزدیک حمام میں مضائقہ نہیں
کیونکہ آب مستعمل انکے نزدیک پاک ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر ممانعت کی یہی وجہ ہے تو فتوی آب مستعمل کی طہارت پر ہے پس بقول مفتی
بہ حمام میں قرأت مکروہ نہونا چاہیے اور اگر کہا جاوے کہ وہاں جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کیجاتی ہے تو بوجہ نجاست کے کراہت
ہے تو اسمیں اتفاق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تعویذ ایسے غلاف میں ہو جو تعویذ سے علیحدہ
ہو تو اسکے ساتھ بیخانہ میں جانا مکروہ نہیں ہے لیکن ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہے ت۔ ولا باس بدفع المصحف الی الصبیان
اور اطفال کو مصحف دینے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وے حدث کے ساتھ ہوں السراج۔ لان فی المنع تضییع حفظ القرآن
کیونکہ روکنے میں تو حفظ قرآن کو کھو دینا ہوگا۔ ف۔ مگر بالغ آدمی یہ خیال رکھے کہ نہ دے کہ یہ تو اطفال ہیں مگر مجھے انکو نہ دینا چاہیے
تا وقتیکہ طہارت نہ کریں جیسے شراب پلانا و حریر و سونا پہنانا نہ چاہیے حتی کہ بعض مشائخ نے اسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ وفی الامر
بالتطہیر حرج بہم۔ اور اطفال کو ہر وقت طہارت کا حکم دینے میں انکے حق میں مشقت شدید ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالی نے مشقت اپنے
کرم سے دور کردی ہے تو انپر طہارت لازم نہیں رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ قرآن کا حفظ کھو دینا اسکو روا نہیں ہے۔ بر خلاف
شراب و حریر وغیرہ کے کہ وہ بلا ضرورت ہے۔ وہذا ہو الصحیح۔ اور یہی حکم اطفال کے بارہ میں صحیح ہے۔ ف۔ اس سے فائدہ نکلا کہ
اطفال کا وضو صحیح ہوتا ہے اور یہی اصح ہے حتی کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہے۔ رہا بیان وطی تو امام مصنف رح نے لکھا۔ واذا انقطع
دم الحیض لاقل من عشرۃ ایام لم یحل وطیہا حتی تغتسل۔ اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم یعنی بطور عادت
کے تو اس عورت کے ساتھ وطی حلال نہیں ہے یہانتک کہ وہ غسل کر لے۔ لان الدم یدر تارۃ۔ کیونکہ خون کبھی درور کرتا ہے وینقطع
اخری۔ اور کبھی منقطع ہوتا ہے۔ ف۔ تو دس تک میں احتمال ہے کہ یہ وقت حیض کا ایسا ہو کہ خون کا ادرار اسمیں نہیں ہے جیسے
یہ احتمال ہے کہ یہ وقت طہر کا ہو۔ فلا بد من الاغتسال لیترجح جانب الانقطاع۔ تو غسل کر لینا ضرور ہوا تا کہ جانب انقطاع کو ترجیح
ہو جاوے۔ ف۔ پس یہ احتمال مرجح ٹھہرے کہ یہ انقطاع کامل ہے پس طہر ہے اور اسوقت وطی روا ہے اور اگر غسل نہو تو بمنزلہ غسل
کے پایا جاوے چنانچہ فرمایا۔ ولو لم تغتسل ومضی علیہا ادنی وقت الصلوۃ۔ اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اسپر کمتر وقت
نماز کا گذر گیا۔ ف۔ یعنی آخر وقت نماز جسکے بعد وقت نہیں ہے۔ بقدر ان تقدر علی الاغتسال والتحریمۃ حل وطیہا۔
بقدریکہ عورت اسمیں غسل کرکے تحریمہ باندھ سکتی تھی تو وطی حلال ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی میں سے شمار ہے

اور بعض نے کہا کہ کپڑا بقدر ضرورت پہن لینا بھی داخل ہے اور صرف نماز مین سے اُسی قدر ضرور ہے کہ تحریمہ باندھ سکے اگرچہ کوئی حصہ
نماز کا ادا نہ کر سکے تو اس سے بھی وطی حلال ہو جائیگی کیونکہ یہ غسل حکمی ہے - لان الصلوٰۃ صارت دینا فی ذمتہا فطہرت حکما
کیونکہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہو گئی تو وہ حکم مین پاک ہوئی - ف - کیونکہ نماز بدون طہارت کے ذمہ نہین ہوتی ہے بس حق وطی مین پاک
ہوئی - وفی الدرچنی کہ اگر وقت عید کے طاہرہ ہوئی تو اسپر وقت الظہر کا گذر جانا معتبر ہے کمافی السراج - اور روزہ کے واسطے قدر تحریمہ کی
شرط نہین یہی اصح ہے - یعنی صرف نہانے و کپڑے پہننے کی شرط ہے اور یہ وقت البتہ دس سے کم مین حیض مین شمار ہے اور تحریمہ ہر حال مین
حیض سے نہین بلکہ طہارت مین سے ہے اور دس کے بعد غسل بھی طہارت سے ہے تو نماز کی قضا واجب ہونے کے لیے بعد دس کے صرف
تحریمہ بھر کا وقت چاہیے ہے غسل کا تا کہ دس روز سے ایام نہ بڑھ جاوین - ولو کان انقطع الدم دون عادتہا فوق الثلث
لم یقربہا حتی تمضی عادتہا وان اغتسلت - اور اگر خون کا انقطاع ہوا اُسکی عادت کے ایام سے کم مین لیکن تین روز سے اوپر
مین تو عورت سے قربت نہ کرے اگرچہ غسل کرے یہانتک کہ اُسکی عادت گذر جاوے - ف - پھر اگر عادت گذر گئی و خون نہ آیا تو
مثل مسئلہ سابق کے حکم ہو گیا - لان العود فی العادۃ غالب فکان الاحتیاط فی الاجتناب - کیونکہ عادت مین عود ہونا
اکثر ہوتا ہے تو احتیاط اسی مین کہ وطی سے اجتناب رکھے - ف - اور احتیاط ایسے مقام پر واجب ہے جہان حرام مین پڑ جانے کا احتمال
ہے - وان انقطع الدم لعشرۃ ایام حل وطیہا قبل الغسل - اور اگر اسکا خون منقطع ہوا دس روز پر تو اسکے ساتھ وطی کرنا اسکے
نہانے سے پہلے حلال ہے - لان الحیض لا مزید لہ علی العشرۃ الا انہ لا یستحب قبل الاغتسال للنہی فی القراءۃ بالتشدید
کیونکہ حیض کے لیے زیادتی دس روز پر نہین ہے تو بعد دس کے حیض نہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ غسل کر لینے سے پہلے وطی کرنا مستحب نہین
بوجہ اس ممانعت کے جو قراءۃ بالتشدید مین وارد ہے - ف - یعنی قولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن - تشدید طاء و ہاء کیونکہ اسی قراءت
پر بمبالغہ طہارت ہوا حتی کہ یہ عورتین خوب پاک ہو جاوین اور جواز دوسری قرات بدون تشدید پر ہے یعنی پاک ہو جاوین اور ظاہر ہے
کہ دس روز پر پاک ہو گئین تو دونون قراتون کے موافق عمل ہو گیا کہ دس روز پر منقطع ہونے سے موافق قرات بدون تشدید کے جواز
ہوا اور موافق قرات تشدید کے غیر مستحب ہے - م - اگر نصرانیہ یا یہودیہ جورو ہے اور دس سے کم مین اُسکا خون منقطع ہوا اور وقت اتنا
کہ صرف غسل کر سکے تو قبل غسل کرنے کے اُس سے وطی روا ہے اور اگر اسکو طلاق دی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو خون منقطع ہوتے ہی
رجعت کا اختیار نہ رہیگا اور وہ فوراً دوسرے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ منقطع ہوتے ہی وہ حیض سے خارج ہو گئی اور اُسپر غسل کرنا لازم
نہین کیونکہ وہ شرائع کے ساتھ مخاطب نہین ہے ولیکن مسلمان ہو کر قرآن نہ پڑھے جب تک غسل نہ کرے کیونکہ وہ بمنزلہ جنب کے ہے یہ مسئلہ
دلالت کرتا ہے کہ کافرہ اگر جنب ہو پھر مسلمان ہو تو اسپر غسل کرنا لازم ہے - مع - ابن الہمام رح نے مسائل مذکورہ متن کی شرح مین لکھا کہ حاصل
مقام یہ ہے کہ خون یا تو پورے دس پر منقطع ہوا یا کم پر پھر کم کی دو صورتین یا تو عادت کاملہ پر منقطع ہوا یا اس سے بھی کم پر مگر تین روز سے
زائد مین پس اول صورت دس پر انقطاع سے بمجرد منقطع ہونے کے وطی حلال ہے اگرچہ غسل تک انتظار مستحب ہے اور تیسری صورت جبکہ
دس سے کم اور عادت سے کم مین منقطع ہوا ہے وطی روا نہین اگرچہ وہ غسل کرلے جب تک کہ اُسکی عادت کے ایام نہ گذرین - رہی دوسری
صورت کہ عادت پر منقطع ہوا تو اسمین اگر غسل کرلے یا اُسپر نماز کا وقت گذر جاوے یعنی نماز کا وقت نکل جاوے حتی کہ نماز اُسکے ذمہ
قرضہ ہو جاوے تو حلال ہو گئی ورنہ نہین - یہی تفصیل انقطاع نفاس مین ہے کہ اگر نفاس مین عورت کی کوئی عادت ہو اور خون اُس سے
کم مین منقطع ہوا تو وطی نہین جائز حتی کہ اُسکی عادت شرط گذر جاوے اور اگر عادت پر منقطع ہوا تو وہ وقت نکل جانے پر روا ہے
جسمین طاہرہ ہوئی اور اگر پورے چالیس پر ہو تو مطلقاً حلال ہے - اور واضح ہو کہ ادنی وقت نماز سے مراد وہ وقت ہے جو آخر کا جزو ہے کہ اُس
جزو سے وقت نکل جانے تک اسقدر رہو کہ غسل کرکے تحریمہ کی نیت کر سکے اور یہ مراد نہین کہ اگر اول وقت طاہر ہو تو اُس سے اسقدر
گذر جاوے کہ اسمین غسل و تحریمہ ممکن ہو کیونکہ اس سے وہ شرعاً پاک نہوگی بدلیل اسکے کہ فقہا نے یہ سبب بیان کیا کہ وہ نماز اسکے

تو اس پر فرض ہو گئی اور یہ جب ہی کہ وقت نکل جاوے لہذا کافی میں یوں کہا۔ یا نماز اُسکے ذمہ دین ہو جاوے یعنی جو کہ اول وقت نماز تو غسل
تحریمہ کو کافی تھا گذر جاوے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت میں خون آنے سے پاک ہو۔ تجنیس میں ہے کہ ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی اور
اُسے پانی نہ ہونے سے تیمم کیا پھر پانی پایا تو شوہر کو اُس سے وطی جائز ہے لیکن وہ قرآن نہ پڑھے۔ فتح۔ تجنیدی رح نے فرمایا کہ یہی اصح ہے اسلئے
کیونکہ جب اُسنے تیمم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اسنے پانی پایا تو اسپر غسل واجب ہوا اور مانند جنب کے ہو گئی یہ قرآن کے حق میں ہے۔ الفتح
اور زاہدی نے نماز کے حق میں کہا کہ جس عورت کو ابتدا میں حیض آیا اور دس سے کم میں منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم میں منقطع ہوا
تو وہ غسل میں آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اسی قدر کہ نماز وقت مکروہ میں نہ ہو جاوے۔ اور اگر تین روز سے کم میں منقطع ہو تو آخر وقت تک
تاخیر کرے جب فوت کا خوف ہو تو فقط وضو کر کے نماز پڑھے۔ انتھی م۔ اور خلاصہ میں ہے کہ جب عورت کا خون اسکے معروف عادت سے پہلے
منقطع ہو خواہ حیض ہو یا نفاس ہو تو جب نماز جاتی رہنے کا خوف ہوا سوقت غسل کرے اور نماز پڑھے اور احتیاطاً اُسکا شوہر اُسکے ساتھ وطی
سے اجتناب کرے یہانتک کہ اُسکی عادت گذر جاوے لیکن وہ احتیاطاً روزہ رکھے۔ پس اگر یہ عدت کا آخر احیض ہو تو احتیاطاً رجعت منقطع
ہو گئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہیں کر سکتی۔ پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشرہ میں خون نے عود نہ کیا تو جائز ہے
اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہوا اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا۔ اور مین اشباہ میں ہے کہ حیض استمرار
کرایا ہو وہ ایسی صورت میں احتیاطاً اجتناب کرے انتھی۔ یہ جو قید نکالی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اسکا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے
تجاوز کر گیا تو اصح قول پر نکاح ثانی فاسد نہ ہو گا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور
دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہے کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہے اور اگر دس سے
تجاوز کر گیا تو جسقدر عادت ہے اُسقدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہے پس اگر عادت گذرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے
تجاوز کر گیا تو بقدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہو گا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے میں اس صورت میں بھی فاسد ہو گا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل
انقضائے حیض واقع ہوا ہے پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہے کہ کیا سپیدی خالص سے پہلے انقطاع معتبر ہے یا نہیں۔ حق یہ کہ مجرد انقطاع نہیں بلکہ دلیل طہر ہے حتی کہ اگر
خون سے تجاوز کرے اور سپیدی خالص نہ ہو تو دس پر انقطاع حیض قطعی ہے اسی طرح اگر دس سے پہلے سپیدی خالص نظر آئے تو منقطع ہے لیکن پھر اگر دس کے
اندر عود کرے تو وہ حیض ہے جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے بیشتر ہو تو عادت تک حیض ہے اگر تجاوز کرے ولیکن قبل عادت کے یا عادت تک
اگر تصفہ بیضا یعنی سپیدی خالص نہ ہو تو منقطع نہیں ہوا یہانتک کہ دس گذر جاویں م۔ پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہوا تو آخر وقت تک
تاخیر کرنا واجب ہے اور اگر پوری عادت پر منقطع ہوا تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہے اور شوہر اس سے جماع کرے اور
دس پورے ہونے کا انتظار نہ کرے۔ الفتح۔ ابو جعفر ہندوانی رح نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب
ہونے پر تنصیص کی ہے ت۔ اور خلاصہ میں ہے کہ اسی طرح اگر ابتدا میں ایک عورت نے خون دیکھا اور حیض آسکا مثلاً پانچ روز ہے اور نفاس
بیس روز پر منقطع ہوا اور اسنے غسل کیا تو یہی سب احکام مرعی ہونگے۔ الفتح وجہ یہ کہ عادت اسکی اول مرتبہ سے ثابت نہ ہو گی جبتک
کہ دو مرتبہ یکساں نہ ہو تو اول مرتبہ کے حق میں وہ عورت بمنزلہ ایسی عورت کے ہے کہ اُسکو عادت سے کم میں خون منقطع ہوا م۔ پھر واضح
ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم میں ہو خواہ عادت سے کم ہو یا عادت پر ہو ہر دو صورت میں غسل کرنے کی مدت بھی حیض
میں شمار ہے الفتح۔ حتی کہ اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے۔ م۔ بخلاف
اسکے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام حیض میں سے نہیں الفتح۔ ورنہ دس سے زائد ہو جاوینگے۔ م۔ پس اگر اول
صورتین یعنی دس سے کم میں انقطاع ہوا اور ایسے وقت میں کہ باقی صرف اسقدر وقت ہے کہ غسل کر کے تحریمہ باندھے تو اسپر اس
نماز کی قضاء واجب ہو گی۔ الفتح۔ اور در مختار میں کپڑے پہننے کا وقت بھی شمار کیا ولیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہے حتی کہ اسمین
رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہننے کا وقت صرف نماز کے واسطے ہے حتی کہ کپڑے پہننے میں رجعت تو قطعاً نہیں ہو سکتی ہے رہا نماز

کے لیے درمختار میں مذکور ہے اور ان معروف کتابوں میں نہیں ہے اور تحریمہ کو صرف نے کہا کہ عرض میں کے نزدیک صرف امام کہ سکے اور ابو یوسف
کے نزدیک پورا امام اکبر ہے م۔ اور نوادر میں کہا کہ اگر پورے دس پر پاک ہوئی تو اب غسل ممکن ہونے کا وقت شرط نہیں صرف بقدر
وقت ہو کر تحریمہ باندھ سکے تو اسپر اُس وقت کی نماز فرض قضاء کرنا واجب ہوگی حتی کہ اُسکو قضاء کرے۔ الفتح۔ ولیکن یہ تحریمہ کا وقت داخل
ایام نہیں ہے کیونکہ اُس وقت کے فرض کی قضاء واجب ہونے کے لیے شرط ہے م۔ اور اجماع ہے کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریمہ بھی
نہیں باندھ سکتی تو اُسپر اُس نماز کی قضاء نہیں ہے الفتح۔ اور جب تحریمہ کی گنجایش ہے تو بنابر ذکر درمختار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی
نماز فرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہیں ہے ورنہ ایام دس سے بڑھ جاوینگے م۔ اگر کسی عورت پر وقت کے اندر
حیض شروع ہوا تو یہ نماز اُسکے ذمہ سے ساقط ہوگئی اگرچہ اُسنے جب فرض پڑھنا شروع کیا ہے تب حیض طاری ہوا ہو برخلاف اسکے اگر
اُسنے نفل شروع کی اور اسمیں تحریمہ صحیح ہو جانے کے بعد حیض طاری ہوا تو ہمارے علماء ثلثہ کے مذہب میں اسپر اس نفل کی قضاء واجب
ہوگی۔ اور زفر رح کے نزدیک اگر قدر نماز کے باقی ہو تو قضاء واجب نہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی۔ الفتح۔ اور یہ حکم سابق میں
گذر چکا ہے م۔ اور اگر کوئی لڑکا باحتلام بالغ ہوا اور جاگا حتی کہ فجر طلوع ہوگئی تو مختار یہ ہے کہ اسپر عشاء کی قضاء واجب ہوگی اگرچہ اپنے
خواب سے پہلے پڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہیں۔ پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگا یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہیں کہ اسپر عشاء لازم
ہوگی۔ الفتح۔ اور توجیہ مسئلہ کی اس اصل پر ہے کہ قبل بلوغ کے جو نماز ادا کی وہ فرض نہ تھی اور بعد احتلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر
کے ہنوز وقت باقی ہے۔ فافہم۔ المسئلۃ۔ والطہر اذا تخلل بین الدمین فی مدۃ الحیض فہو کالدم المتوالی۔ اور طہر جو درمیان میں
دو خونوں کے فصل انداز ہو جاوے مدت حیض کے اندر تو وہ بدستور خون کے مانند ہے۔ ف۔ یہ درحقیقت طہر شرعی نہیں جو کم ترہ ایام
کا ہوتا ہے بلکہ طہر یعنی خون ظاہر نہونا لیا گیا ہے تو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول و آخر خون ہو اور درمیان میں کئی روز تک
خون نظر نہ آوے تو یہ طہر نہیں بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض میں یہ شرط نہیں ہے کہ برابر لگاتار خون آتا جاوے بلکہ اول و آخر خون
ہونا کفایت کرتا ہے اور واضح رہے کہ متون میں مسئلہ یوں ہی مذکور ہے تو لازم آیا کہ متون نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اسی واسطے درمختار
میں کہا کہ اسکو یاد رکھنا چاہیے۔ امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ ہذہ احدی الروایات عن ابی حنیفۃ رح۔ امام ابو حنیفہ رح سے
جو روایات اس مسئلہ میں ہیں انمیں سے یہ ایک روایت ہے۔ ف۔ اور اسکے سواے چار روایتیں دیگر ہیں ع۔ ووجہہ ان استیعاب
الدم مدۃ الحیض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اولہ وآخرہ۔ اور وجہ اس روایت کی یہ ہے کہ خون کا تمام مدت الحیض میں بھرا ہوا
ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے تو اول حیض و آخر حیض میں خون ہونا معتبر ہوگا۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رح کی امام اعظم سے ہے اور
مقتضاے روایت یہ ہے کہ حیض کی ابتدا اور یا خاتمہ ایسے وقت سے نہوگا کہ اُس وقت خون نہو بخلاف آیندہ روایت کے پس اس
روایت پر اگر ابتدا میں ایک عورت کو حیض آیا پس اُسنے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت اور ایک روز خون دیکھا تو
یہ دس دن حیض ہیں کما فی المبسوط۔ اور اس عورت کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت معتادہ ہو اُسنے اپنی عادت
سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر نو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو انمیں سے کچھ بھی حیض نہوگا کما فی المبسوط۔ کیونکہ دس
ایام حیض کے اندر دونوں طرف خون نہیں ہے۔ ابن المبارک رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ یہ بھی معتبر ہے کہ خون دس دن میں تین روز
ہو اور یہی زفر رح کا قول ہے۔ ف۔ اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گذری کہ حیض کے کل ایام میں متوالی خون آنا تو شرط نہیں ہے بلکہ
اول و آخر کافی ہے۔ کالنصاب فی باب الزکوۃ۔ جیسے باب الزکوۃ میں نصاب کا حکم ہے۔ ف۔ حتی کہ مثلاً دو سو درہم پر زکوۃ ہے
تو تمام سال بھر ہر وقت دو سو درہم رہنا ظاہر ہے نہیں۔ بلکہ ابتدا میں وجوب زکوۃ شروع ہونے کے وقت دو سو ہوں حتی کہ شروع ہو جاوے
پھر چاہے درمیان میں کم ہو جاویں پھر آخر سال پر دو سو ہوں تو زکوۃ واجب ہوگی۔ یہی حیض میں کہ اول خون دیکھنے سے شروع
ہوا پھر آخر میں خون پایا گیا تو سب حیض ہے۔ وعن ابی یوسف وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ وقیل ہو آخر اقوالہ ان الطہر

اذا کان اقل من خمسۃ عشر یوما لانفصل وہو کلہ کالدم المتوالی لانہ طہر فاسد فیکون بمنزلۃ الدم۔ اور روایت ہے ابو یوسفؒ سے اور یہی ایک روایت ہے امام ابو حنیفہ رحؒ سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رحؒ کا آخری قول ہے کہ جب طہر پندرہ روز سے کم ہو تو فاصل نہیں ٹھہرایا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہے کیونکہ یہ طہر کامل نہیں ہے تو بمنزلہ خون کے ہوا۔ ف۔ اس قول کا مقتضا یہ ہے کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر پر رہا ہے لیکن یہ شرط ہے کہ پندرہ روز سے کم طہر کے دونوں طرف خون ہونا چاہیے پس اگر مبتداۃ۔ یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اسنے ایک روز خون اور چودہ روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور نو دن طہر کے ملا کر دس روز حیض قرار دیکر اسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اور اگر معتادہ عورت ہو یعنی اُسکو دو بار ایک عادت پر حیض آچکا ہے پھر اُسنے عادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا پھر ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت تک دس روز حیض قرار دیے جاوین اور یہ دونوں خون کے درمیان جو عشرہ ہے جسمین بالکل خون نہین دیکھا ہے وہ حیض ہے اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہے جو عادت سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہے یہ بھی استحاضہ ہے یہ اُسوقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات یا پانچ کی ہو مثلاً تو صرف عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے۔ والاخذ بہذا القول ایسر۔ اور لینا اس قول کو بہت آسانی ہے ف عورت کی سمجھ مین بھی آسانی سے آجائیگا اور فتوی دینے والا بھی آسانی سے تبلادیگا۔ وتمامہ یعرف فی کتاب الحیض۔ اور اسکی پوری تفصیل امام محمد کی کتاب الحیض مین مذکور ہے۔ ف۔ اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتوی دیا۔ العدر وتبیین۔ اور اسی پر فتوی ہے الفتح۔ اور اسی پر ہاے صدر شہید حسام الدین بھی۔ اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ المحیط۔ اور واضح ہو کہ طہر جو معتبر ہے وہ تو پورے پندرہ دن کا ہے کم نہین پھر اگر پندرہ سے کم ہو وہ طہر ناقص ہے در حقیقت طہر نہین ہے پس جب دو خون کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن سے لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہے پس اگر ایک یا دو غرضکہ تین روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہین بلکہ مانند خون متوالی کے ہے اور اگر تین سے زائد ہو تو اسمین اختلاف ہے اور مضائقہ نہین کہ مین اس مقام کو ترجمہ کر دون تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتوی صرف اسی قول پر ہے جو مذکور ہوا۔ واضح ہو کہ بیان اقوال مین قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون دونون طرف گھیرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا تجاوز ہو پس اگر مبتداۃ ہے تو دس پورے حیض مین مثال پہلی تاریخ خون آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سولھوین تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت مبتداۃ ہے تو پہلی سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اسکے سوا کچھ نہوگا پس خاتمہ اس حیض کا طہر ہوا اور اگر عادت والی عورت ہے تو اگر اُسکی عادت پہلی تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہے کہ پہلی سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہوگا کیونکہ خون دس سے تجاوز ہے برخلاف اسکے اگر دس ہی تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسون حیض ہونے اور یہ تنبیہ گذر چکی ہے اور اگر اسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہے حتی کہ اُسکی نمازین قضا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر سے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھوین تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارھوین کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر پر ہوا کیونکہ خون تو پندرھوین تک نہین ہے اور باقی ایام نوین سے یا بارھوین سے استحاضہ مین اگر ان ایام مین نمازین ہر وقت وضو تازہ کرکے پڑھی ہین تو ہو گئین اور اگر ابھی نہین پڑھین تو قضا کرے۔ یہ قول اگرچہ آسان ہے لیکن یہ پریشانی اسمین ضرور ہے کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرھوین تک طہر رہا ہے فلیفہم۔ اور اگر عورت کی عادت اس صورت مین سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بطہر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا۔ یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رحؒ سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بالجملہ اسی قول پر مثلاً سترہ روز مین اول و آخر ایک ایک روز خون ہے اور پندرہ درمیان طہر ناقص ہے تو انمین سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہین جبکہ کامل پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو۔ قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

نقل کی کہ یہ شرط ہے کہ دس روز حیض یا کم میں یہ صورت ہو کہ خون دونوں طرف محیط ہو حتی کہ پہلی تاریخ خون پھر نویں تک طہر پھر دسویں کو
خون دیکھا تو چاہیے عورت مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو یہ دسوں حیض ہیں اور اگر ساتویں تک طہر پھر آٹھویں کو خون دیکھا تو آٹھوں حیض
ہیں لیکن یہ اسوقت کہ نویں کو قصہ بیضا یعنی خالص سپیدی دیکھی ہو ورنہ دس تک حیض ہیں خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو بشرطیکہ
گیارھویں کو سپیدی ہو اور اگر نہو تو مبتدیہ میں دسوں حیض گیارھویں سے استحاضہ ہے اور معتادہ میں اسکے ایام عادت پھر حیض
رہجاوینگے اور عادت کے بعد سے استحاضہ ہو جائیگا - اور اگر دسویں تک طہر و گیارھویں کو خون ہو تو کچھ بھی حیض نہیں ہے - یہی روایت
متن ہدایہ میں و دیگر متون میں مذکور ہے بالجملہ یہ قول بہ نسبت اول کے خاص ہے کہ خاص دس روز میں خون دونوں طرف محیط ہو اگرچہ
خون ایک ہی ایک روز ہو - قول سوم روایت ابن المبارک رح از امام ابوحنیفہ رح کہ دس میں یہ کیفیت ہونے کی باوجود یہ بھی شرط ہے
کہ دونوں خون کمتر حیض کا نصاب ہو یعنی تین روز ہو جاوین حتی کہ اگر پہلی اور دہم خون اور درمیان میں طہر ہوں تو کچھ حیض نہوگا
مگر جب کہ پہلی و دوم کو اور دہم کو یا پہلی کو اور نہم و دہم کو خون ہو تو دونوں خون ملکر تین روز ہو گئے اور سات روز طہر ہے - قول چہارم
مذہب امام محمد کہ باوجود شرائط قول سوم کے یہ بھی شرط ہے کہ درمیانی طہر اسی قدر ہو جسقدر خون کا مجموعہ ہے یا کم ہو پس مثال قول سوم
انکے نزدیک حیض نہیں کیونکہ خون تین روز اور طہر سات روز ہے ہاں اگر درمیان میں پانچ روز طہر ہو اور دونوں طرف کا خون ملکر پانچ
ہو جاوے تو دسوں حیض ہیں ورنہ تین روز حیض اور باقی استحاضہ ہوگا جبکہ حیض بعد پندرہ روز کامل کے ہو - اور اگر دس روز میں دو
طہر اسطرح جمع ہوں کہ ایک کے دونوں طرف کا خون اسکے مساوی ہے اور دوسرے کا نہیں ہے مثلاً اول و دوم کو خون آیا اور تیسری و چوتھی
پانچویں کو طہر رہا پھر چھٹی کو خون آیا پھر نویں تک طہر رہا پھر دسویں کو خون آیا تو چھٹی تک خ خ ط ط ط خ ط ط ط خ - تین روز
خون اور تین روز طہر ہے لیکن چھٹی سے دس تک دو روز خون اور تین روز طہر ہے لیکن اگر اول چھ روز کو خون قرار دیا جاوے تو یہ
۶، ۷، ۸، ۹ - تین دن کا طہر کمتر خون سے ہو جاتا ہے تو ابوزید نے کہا کہ تو اب دیکھ سب دس حیض ہیں اور ابوسہل رح نے کہا کہ نہیں بلکہ
طرف اول کے چھ روز حیض ہیں محیط میں کہا کہ یہی اصح ہے کما فی الفتح والعینی - اور اگر اول روز خون اور ۲ و ۳ و ۴ - کو طہر پھر ۵ - کو خون پھر
۶ و ۷ و ۸ - کو طہر دیکھا پھر اسکے بعد اسکو برابر خون جاری ہو گیا حتی کہ دس سے تجاوز کر گیا اسطرح کہ خ ط ط ط خ ط ط ط خ خ خ خ -
استمرار ہو گیا - تو ابوسہل کے استخراج پر پانچویں کے خون سے لیکر حیض شمار کیا جاوے تو استمرار میں سے چھ روز حیض میں آنے تو پانچویں
تاریخ سے چودھویں تک حیض ہے - قول پنجم حسن بن زیاد رح نے کہا کہ جو طہر کہ تین روز یا زیادہ کا ہو وہ فصل ٹھہرایا جائیگا - اور اسکو ابوحنیفہ
سے بھی روایت کیا - عینی رح نے لکھا کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح ہدایہ میں کہا کہ ایک مثال ذکر کیجاتی ہے جو ان اقوال کی جامع ہے وہ یہ کہ
ایک عورت کو ابتدا میں اسطرح پیش آیا کہ اسنے ایک روز خون دیکھا اور ۱۴ روز طہر پھر ایک روز خون اور ۸ - روز طہر پھر ایک روز
خون اور ۷ - روز طہر پھر دو دن خون و تین روز طہر پھر ایک روز خون پھر تین دن طہر پھر ایک روز خون پھر دو روز طہر پھر ایک روز
خون دیکھا یہ جملہ چھیالیس روز ہوئے جو خ خون اور ط طہر سے حسب ذیل ہیں [illegible]
[illegible] - تو امام ابویوسف کے قول پر اول سے دس تک حیض ہیں اور پھر جا کر چودھویں سے حیض
ہے یعنی سات روز کے طہر سے ایک روز طہر کا پھر دو دن خون پھر تین طہر پھر خون پھر تین طہر کی تو شروع طہر و ختم طہر ہے اور امام محمد
کی روایت مذکورہ میں ۱۴ - روز طہر کے بعد جو عشرہ ہے دونوں طرف خون یہ حیض ہے اور ابن المبارک کی روایت پر سات دن طہر اسکے
اول ایک روز خون سے لیکر آخر دو دن خون تک یہ عشرہ حیض ہے اور امام محمد کے مذہب پر یہ دو دن آخر خون سے لیکر چھٹے خون تک
چھ روز بقول اصح حیض ہیں و بنا بر قول ابوزید کے دسویں خون تک ہیں اور حسن بن زیاد کی روایت پر طہر کے چار روز فقط ہیں اور
باقی سب استحاضہ ہیں مگر اسکو کوئی تین روز خون کا نصاب حیض ہو - یہی طہر متخلل کا مسئلہ ہے فاحفظ - یہ بیان تو طہر ناقص کا تھا اب
طہر صحیح کا مسئلہ ارشاد فرمایا جو کہ ہر صورت میں دو خون کے درمیان فاصل ہوتا ہے - قال - و اقل الطہر خمسۃ عشر یوما - اور کمتر طہر صحیح

پندرہ روز ہے۔ ہکذا نقل عن ابراہیم النخعی۔ یعنی یہی حضرت ابراہیم نخعی تابعی ثقہ سے منقول ہے۔ وانہ لا یعرف الا توقیفا۔ اور
یہ بات نہیں معلوم ہو سکتی بدون توقیف کے۔ ف۔ یعنی ایسی قیاس وعقل سے کو دخل نہیں ہے بلکہ یہ تو جب ہی معلوم ہو کہ شارع علیہ السلام
اسپر واقف فرماویں تو ضرور ہوا کہ ابراہیم نخعی رح نے اسکو صحابی سے اور صحابی رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان فرمایا ہے۔
اسپر اعتراض ہوا کہ کتب حدیث وآثار میں ابراہیم نخعی کا یہ قول نہیں ملتا ہے لہذا عینی وابن الہمام رح نے اسکو چھوڑ کر دوسرے طور پر
اثبات کیا۔ عینی رح نے کہا کہ کم طہر پندرہ روز کا ہے یہی قول ثوری وشافعی رح وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابو ثور رح نے کہا
کہ میری دانست میں اس بارہ میں انکے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ مذہب میں کہا کہ مجھے اسمیں کچھ اختلاف نہیں معلوم ہے کہ اس میں
کہا کہ اجماع کم طہر پندرہ روز کا ہے اور ایسی کے مانند تہذیب میں ہے۔ امام نووی رح نے کہا کہ اجماع کا دعوی صحیح نہیں کیونکہ اسمیں امام
اسحٰق ومالک وغیرہ علماء کا اختلاف مشہور ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر ان لوگوں کی مراد یہ کہ صحابہ وتابعین میں اس بارہ میں اختلاف
نہیں معلوم ہوا تو پچھلے علماء کا اختلاف اُسکے منافی نہیں ہے۔ م۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ حدیث ہے کہ کم حیض تین دن واکثر دس روز ہیں
اور دو حیض کے بیچ میں کم پندرہ روز ہیں اسکو غایۃ البیان میں ذکر کیا اور قاضی القضاۃ ابو العباس نے اسکو امام کی طرف منسوب
کیا اور سیاق میں مثل مشابہ ہے حدیث ابو سعید خدری رض میں یہ گذر چکا ہے اور کہا گیا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے اور
یہ کیا دلیل ہے کہ مدت طہر کم پندرہ روز ہے تو مانند مدت اقامت کے ہو گئی انتہی۔ اس قیاسی دلیل میں نظر ہے ع۔ بالجملہ قرار پایا
کہ کم مدت طہر صحیح کی پندرہ روز ہے۔ ولا غایۃ لاکثرہ۔ اور اکثر طہر کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ف۔ برخلاف حیض کے۔ لانہ یمتد الی
سنۃ وسنتین فلا یتقدر بتقدیر۔ کیونکہ طہر دراز کھنچ جاتا ہے سال دو سال تک۔ ف۔ بلکہ عمر تک۔ م۔ پس کسی تقدیر سے مقدر نہیں
ہو سکتا۔ ف۔ مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مصنف رح نے استثناء کیا۔ بقولہ۔ الا اذا استمر بہا الدم فیعرف ذلک فی
کتاب الحیض۔ مگر جبکہ عورت کو خون آنا مستمر ہو جاوے یہ بات کتاب الحیض مصنفہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ جسکو
جبکہ خون مثلا ابتداء سے مستمر ہو گیا تو اس عورت کی مدت کیونکر گذرے یا عادت جانتی تھی مگر بھول گئی اور اب خون مستمر ہو
بالجملہ صورتوں میں اُسکی عادت قرار دینے کی خواہ مخواہ ضرورت ہے کیونکہ بعض احکام شرعی کا برتاؤ اسپر رکھا ہوا ہے تو اجتہاد سے
غور کرنا پڑیگا بضرورت پابندی شریعت۔ ابن الہمام نے کئی صورتیں لکھیں اول یہ کہ مثلا عورت کو خون ابتداء شروع ہوا اور وہ بچہ
تھی اور وہ استحاضہ کے ساتھ بالغ ہوئی۔ دوم یہ کہ مثلا دس روز خون حیض دیکھکر بالغ ہوئی پھر آنے ایک سال پھر طہر دیکھا پھر اُسکو
ہمیشہ خون جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت قرار نہ پاویگی۔ سوم یہ کہ وہ عورت تھی کہ خون سے اُسکی عادت معلوم تھی پھر
اسکو خون کا استمرار ہو گیا اور وہ اپنے ایام کی تعداد اور اول وآخر واسکا دوران بھول گئی۔ پس اگر اول صورت ہو یعنی ابتداء
استحاضہ بالغ ہوئی تو اسکے واسطے ہر مہینہ میں سے دس روز حیض کے قرار دیے جاوینگے اور باقی ایام طہر میں جب مہینہ پورا ہو تو بیس روز
ہونگے اور اگر انتیس کا ہو تو ۱۹ روز طہر کے ہونگے۔ اور اگر دوسری صورت ہو کہ دس روز حیض پھر سال بھر طہر کے بعد استمرار رہا تو قاضی
ابو حازم رحمہ کے نزدیک جسقدر ایام حیض دیکھے ہی رہیں۔ رہی تیسری صورت کہ جو ایام کا شمار اول وآخر و دور بھول گئی ہے پس اگر
وہ ایسی تھی کہ دنوں میں سے بعض بھولی وبعض نہیں بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو تردد ہو کہ طہر ہے یا حیض کے ایام میں تو ہر نماز کے وقت
وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر تردد ہو کہ طہر ہے یا حیض سے اب نکلی ہے تو استحسانا ہر نماز کے وقت کیلیے غسل کرے اور نجم الدین نسفی رح
نے کہا ہر نماز کے واسطے غسل کرے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے مبسوط السرخسی میں یہی صحیح ہے البحر الرائق اور رمضان میں کسی روز ترک نہ کرے
اور بعد مہینہ گذرنے کے ایام حیض کی تعداد پر روزے قضا کرے پس اگر وہ جانے کہ اسکا حیض رات سے شروع ہوتا تھا تو پھر (۲۰)
روز کی قضاء ہے اور اگر دن سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطا ۲۲ دن کی قضاء ہے اور اگر رات یا دن کچھ دریافت نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ
متاخرین کہ اسپر (۲۰) کی قضاء ہے اور فقیہ ابو جعفر احتیاطا (۲۲) روز کہتے تھے۔ پھر چاہیے وہ رمضان کے بعد ہی متصل قضاء کرے یا

متفرق اُسکے بعد قضا کرے کذا فی مبسوط الامام السرخسی - اور اگر تعداد ایام و مکان دونوں سب مشتبہ ہوگئے تو اسپر واجب ہو کہ تحری کرے
یعنی اپنے دل مین کسی جانب رائے قائم کرے اگر کسی رائے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی رائے
غالب بھی قائم نہو تو اسی کو متحیرہ کہتے ہین تو اسکے واسطے تعیین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہین ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ مین احوط کو اختیار
کرے پس قرآن کی قرأت کرنے و اُسکو چھونے و مسجد مین جانے و شوہر سے وطی کرنے مین احتیاطاً حائض کا حکم لیوے یعنی یہ چیزین روا
نہین ہین اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح وع - یہی اصح ہو نہ وقت نماز کما من مبسوط السرخسی م - پس اِس غسل سے فرض
و وتر پڑھے الفتح - اور سنن موکدہ پڑھے البحر - اور صرف اِسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہو اور کہا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کہ یہ
واجب ہین الفتح وع - اور یہی صحیح - اور ان دونوں کو اخیر کی رکعتون مین پڑھے بقول صحیح البحر - اور رمضان کے روزے رکھے پھر
پچیس روز قضا کرے - اور مدت مین اصح یہ کہ ایک ساعت کم چھ ماہ ہو م - اور اِسی قول پر اکثر مشائخ ہین - اور حاکم شہید رح نے منتقی مین کہا کہ اسکا طہر دو ماہ
کا ہو اور برہان الدین مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ فتوی حاکم شہید کے قول پر ہو - فع - پھر سوائے مدت کے دیگر احکام کے بارہ مین تو بالاتفاق اِسلام
کچھ تعدد نہین ہو بلکہ جس سے حائض اجتناب کرتی ہو اُس سے ہمیشہ اجتناب کرتی رہے مانند قرأۃ قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا
شوہر کبھی اِس سے وطی نہ کرے - مع - پھر امام مصنف رح نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تنبیہ کر دی اور فرمایا
ودم الاستحاضۃ کالرعاف لایمنع الصوم ولا الصلوۃ ولا الوطی - اور خون استحاضہ کا مانند خون نکسیر کے نہین روکتا
روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ وطی کو - ف - یعنی خون حیض تو اِن چیزون سے مانع ہو اور خون استحاضہ وہ خون نہین جو حیض کا ہو بلکہ رگ
سے آتا ہو وہ نکسیر کے مانند ہو تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اسکا شوہر اُس سے وطی کرے اگرچہ بوجہ اِس عارضہ استحاضہ کے
اِسکے واسطے مانند بیمارون و عارضہ والون کے احکام خاص ہین اور وہ عنقریب مذکور ہونگے اور یہان صرف تنبیہ کر دی کہ برخلاف
حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوۃ و وطی وغیرہ نہین ہو م - اور یہی اکثر علماء کا قول ہو ع - لقولہ علیہ السلام توضائی وصلی
وان قطر الدم علی الحصیر - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ
پر ٹپکے - ف - ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش آئی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
اور عرض کیا کہ مین ایسی عورت ہون کہ مستحاضہ ہوتی ہون تو پاک نہین ہوتی سو کیا مین نماز چھوڑ دون تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے
ایام مین نماز سے الگ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے - ورواہ ابو داؤد ایضاً اور دونوں
کی اسناد مین حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رض ہو اور ابن ماجہ نے تفسیر کر دی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہو اور ابو داؤد نے کہا کہ
یحیی بن معین نے اِس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہین دیکھا اور ابن
عساکر نے اِس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ مین نہین بلکہ عروہ مزنی کے ترجمہ مین ام المومنین عائشہ رض سے روایت کرنا ذکر کیا ہو
اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح مین ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہو لیکن اِسمین یہ زیادت مذکور نہین ہو "اگرچہ خون بوریہ
پر ٹپکے" الفتح - امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و بزار و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ولیکن عروہ
کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزنی معبد بن ابی اوفی کچھ نہین کہا ولیکن ابن ماجہ و بزار نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان مین اِس
حدیث کو بیان کیا ہو یعنی پھر یہ عروہ بن الزبیر ہوتے اور ابن ابی شیبہ نے اِس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی
کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے اور دارقطنی نے اسکو سنن مین روایت کیا - ابو داؤد سے منقول ہو کہ حفص بن غیاث
نے اسکو اعمش سے روایت کیا تو صرف ام المومنین عائشہ پر وقف کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور اسباط بن محمد نے اعمش سے
موقوف روایت کیا - بالجملہ ان سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اِسمین یہ نہین "اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے"
جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت مین یہ خود ثابت ہو - دوم یہ کہ عروہ کو سوائے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہین کیا

جواب یہ کہ ایک روایت میں دارقطنی نے اور ایک روایت میں بزار نے منسوب کیا۔ سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں
سنا۔ جواب یہ کہ ابو عمر بن عبدالبر نے کہا کہ بے شبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا اور ابوداؤد نے سنن میں حمزہ الزیات عن حبیب
عن عروۃ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہے تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سنا ورنہ کیونکر حدیث صحیح ہوتی
حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہے اور یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث میں مثبت کو نفی پر مقدم کرتے ہیں۔ چہارم یہ کہ روایت مذکور
موقوف ہے۔ جواب یہ کہ اگر بعض ثقات مثل وکیع وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو انکے مثل دوسری ثقات مانند جریری و سعید بن محمد وراق
وعبداللہ بن نمیر نے اعمش سے اسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اعتراض نہیں کہ ایک دفعہ
حضرت ام المومنین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اسمیں کچھ منافات نہیں ہے
پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ م ع۔ جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ میں صوم و وطی بھی مذکور ہے تو ماتن مصنف نے
فرمایا۔ **ولما عرف حکم الصلوۃ ثبت حکم الصوم والوطی بنتیجۃ الاجماع**۔ اور جب اس حدیث نص سے نماز کا حکم ثابت ہوا تو روزہ
و وطی کا حکم بہ نتیجہ اجماع ثبوت ہو گیا۔ **ف**۔ یعنی یہ ہیں کہ ہمارا تمہارا اتفاق ہے کہ نماز و صوم و وطی میں مفارقت نہیں تو جب نماز
واجب ہوئی تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہیں کیونکہ فارق نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ جسکا خون اکثر عادت پر منقطع ہوا بعد غسل کے وہ نماز پڑھے مگر وطی
نہیں روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ تو حیض میں ہے اور یہاں مراد یہ کہ جو خون مانع ہے وہ سب کا مانع اور جو نہیں وہ کسی کا مانع نہیں ہے
علاوہ ازیں وطی میں دوسری نص بھی موجود ہے م۔ ابوداؤد نے حدیث عکرمہ عن حمنہ بنت جحش روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اسکا
شوہر اس سے وطی کرتا تھا۔ یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ام حبیبہ مستحاضہ تھی و اسکا شوہر اس سے وطی کرتا تھا اور اسکو
بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور حمنہ کا شوہر طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ ہیں ع۔ **المسئلۃ۔ ولو زاد الدم علی عشرۃ ایام ولہا عادۃ
معروفۃ دونہا ردت الی ایام عادتہا**۔ اور اگر خون ایام حیض میں دس سے بڑھ گیا حالانکہ عورت کی ایک عادت پہچانی ہوئی
دس سے کم پر تھی تو وہ پھیری جاویگی اپنی عادت کے ایام پر۔ **ف**۔ یعنی عورت تین حال سے خالی نہیں یا تو مبتدیہ ہوگی کہ اسکو
ابھی حیض شروع ہوا ہے یا معتادہ ہوگی اور معتادہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکی بندھی عادت معروف ہوگی کہ پانچ روز یا سات
وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہے یا عادت مختلفہ ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہوتے ہیں پس قسم دوم کہ معتادہ بعادت معروفہ ہو تو
جب دس سے جو انتہاے مدت ہے خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب حنفیہ متفق ہیں کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائیگی مثلاً پانچ روز
کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھنے میں وہ پانچ روز حیض میں شمار کرے۔ **والذی زاد استحاضۃ**۔ اور جو زمانہ کہ عادت
معروفہ سے بڑھا وہ استحاضہ ہے۔ **ف**۔ اگرچہ دس کے اندر ہوں پس پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی نمازیں قضا کرے
اور اگر خون دس سے متجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسوں حیض ہیں خواہ عادت معروفہ ہو یا نہو۔ خواہ مبتدیہ ہو
یا مختلفہ ہو اور قرار دیا جائیگا کہ اس عورت کی عادت اب کی باری بدل گئی ہے۔ اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت مبتدیہ
ہے تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہوگا۔ اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا۔ یہ تو ظاہر ہے ولیکن صرف مسئلہ مذکورہ کی
عورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہے تو حیض صرف عادت معروفہ تک ہوگا باقی استحاضہ ہوگا۔ یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا
لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرائہا۔ بدلیل اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مستحاضہ چھوڑ دے
نماز کو اپنے ایام حیض میں۔ **ف**۔ تو صرف ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن۔ اور جب مسئلہ کی معروفہ عورت
کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ صرف اپنے ایام بھر نماز چھوڑے اور اسکے ایام عادت کے معروف ہیں پس انہیں
ایام تک چھوڑیگی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض میں یہ
کیفیت ہوئی یا کہ اسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اسکے حق میں اسکے ایام پورے دس دن ہیں۔ رہی یہ حدیث تو ابن حبان نے

اپنی صحیح میں ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مستحاضہ کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ نماز کو اپنے ایام حیض
میں چھوڑے پھر ایک غسل کرے پھر ہر نماز کے وقت وضو کرے۔ دارقطنی نے اسکو دوسری اسناد سے روایت کیا اور ام سلمہ رضہ نے
فاطمہ بنت ابی حبیش کے واسطے جو مستحاضہ ہو گئی تھی حضرت سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ نماز کو اپنے ایام حیض میں چھوڑے پھر غسل
کرے اور کپڑے سے استثفار کرے اور نماز پڑھے۔ دارقطنی نے روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور اسکو ابن ابی شیبہ نے
بھی مسند میں اسکے روایت کیا اور قصہ دلیل وہ حدیث ہے جو ابوداؤد نے روایت کی کہ اخبرنا عبداللہ بن مسلمۃ عن مالک عن نافع عن سلیمان
بن یسار عن ام سلمۃ رضی اللہ عنہا ان امرأۃ کانت تہراق الدم الحدیث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ایک عورت کو استحاضہ
کا خون جاری ہوا تو ام سلمہ رضہ نے اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو چاہیے کہ مہینہ میں سے ان
راتوں دنوں کا شمار دیکھے جسمیں اسکو حیض آتا تھا قبل اس حالت کے جو اسکو پیدا ہو گئی ہے پس مہینہ میں سے اسی قدر نماز میں
چھوڑ دے پھر جب یہ دن گذر جاویں تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے استثفار کرے پھر نماز پڑھے۔ ورواہ مالک واحمد والنسائی
اور اسناد بشرط بخاری ومسلم ہیں۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب دس سے تجاوز کرے تو اپنی عادت معروفہ تک حیض میں شمار
کرے و باقی استحاضہ ہے۔ ولان الزائد علی العادۃ یجانس مازاد علی العشرۃ فیلحق بہ۔ اور بدلیل اس قیاس کے کہ جو عادت
پر زائد ہے وہ ہمجنس اسکا ہے جو قیاس پر زائد ہے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ ف۔ یہ تنبیہ ہے قیاس پر جو موافق نص ہے پس یہ وہم نہو
کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں روا ہے کیونکہ قیاس مخالف نص نہیں ہو سکتا اور یہ تو نص کے موافق ہے اور اس سے ممانعت نہیں ہے
کیا تم نہیں دیکھتے کہ احکام شریعت کے واسطے علماء تنقیح علتیں بیان کرتے ہیں اور یہ رسوخ علم ہے۔ وان ابتدأت مع البلوغ
مستحاضۃ فحیضہا عشرۃ ایام من کل شہر والباقی استحاضۃ۔ اور اگر ایسی عورت ہو کہ پہلے اسکو حیض نہ آیا تھا اسی حیض سے
بالغہ ہوئی مگر بالغہ اس حالت سے کہ مستحاضہ ہوئی یعنی جو حیض بلوغ کا آیا دس سے تجاوز کر گیا اور مستمر ہو گیا تو اسکا حیض ہر مہینہ سے
دس روز ہیں اور باقی استحاضہ ہے۔ لانا عرفناہ حیضا۔ کیونکہ ہمنے اسکو حیض پہچانا۔ ف۔ یعنی ظاہر ہے کہ دس تک برابر خون آیا
اور یہ کمال مدت حیض ہے پھر یہ احتمال رہا کہ شاید اگر مستحاضہ نہوتی تو دس سے کم حیض ہوتا۔ فلا یخرج عنہ بالشک واللہ اعلم۔ پس حیض
میں سے شک کے ساتھ نکالا نہ جائیگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ جس عورت کی عادت معروفہ ہے جب اُسنے عادت سے
زائد خون دیکھا تو کیا زائد کو دیکھتے ہی نماز بالفعل چھوڑے یا نہیں تو اسمیں اختلاف ہے اور کہا گیا کہ ہاں چھوڑے کیونکہ اصل تو یہی کہ
خون صحت کا ہے اور بیماری کی وجہ سے استحاضہ پر ابھی محمول کرنا بعید ہے یہی قول اصح ہے۔ مت۔ اور مجتبیٰ میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور اگر
دس سے خون متجاوز نہوا تو بالاتفاق دسوں حیض ہیں لیکن اختلاف یہ ہے کہ کیا اب اسکی عادت دس ہو جائیگی یا بغیر دوبارہ دیکھے
کے نہوگی اور یہ مبنی اسپر کہ ایک بار میں عادت بدل جاتی ہے یا نہیں تو طرفین کے نزدیک نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک ہاں بدلتی
اور یہی شافعی رح کا قول و قریب اسکے مالک کا قول ہے۔ ع۔ اور خلاصہ وکافی میں ہے کہ فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ پھر جاننا چاہیے کہ
اصلی عادت میں ہے جبلی میں النح۔ اصلی عادت بھی دو قسم ہے ایک یہ کہ دو خون متفق و دو طہر متفق پے در پے دیکھے۔ ع۔ اقول در مختار
نے وہم کیا کہ عادت اصلی ثابت ہونے کے لیے یہی ایک ہی مرتبہ کافی سمجھا حالانکہ یہ صرف عادت منتقل ہونے میں ہے۔ پس جب دو بار
متفق حیض و طہر ہو تو اصلی عادت ہے ہم۔ مثلاً تین دن حیض و پندرہ دن طہر وقت معلوم میں متفق پائے اور دوم قسم یہ کہ دو خون و دو طہر
مختلف دیکھے پھر خون مستمر ہو جاوے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسکے ایام طہر و حیض وہ ہیں جو آخر دیکھے ہیں اور طرفین کے قول پر
اختلاف ہے بدین وجہ کہ جنکے یہاں ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور عادت جبلی یہ کہ تین خون و اطہار مختلفہ دیکھے پھر خون مستمر
ہو جاوے۔ ع۔ اور عادت جبلی سے یہ مراد کہ اسکی کوئی عادت حسب حال بنا دیجاوے مثلاً عورت نے ابتدا میں پانچ دن خون اور
سترہ دن طہر دیکھے اور دوبارہ چار دن خون اور سولہ طہر دیکھے پھر تین خون و پندرہ طہر دیکھے پھر اُسکو خون مستمر ہو گیا تو بقول امام ابی یوسف

نسیان کی اوسط اداء ہر ماہ ہوگا اور بقول ابو عثمان سعید بن مزاحم کے اخیر دو مہینہ میں ایک بار ماہ ہوا پس بقول اول صورت مذکورہ میں
اول استمرار سے چار چھوڑے و ستائیس روز نماز پڑھے اور اسی حساب سے کرتی رہے اور بقول ثانی وہ تین روز چھوڑے اور پندرہ دن پڑھے
یہ توجیل عادت ہے کہ بضرورت بنا دی گئی ہے یوں ہی اصل میں مذکور ہے۔ الفتح۔ اور فتوی اسی قول اطہر پر ہے کیونکہ وہ بہ نسبت اس کے آسان ہے ع
پس اگر ایک عورت نے تین دن خون اور ۱۵ دن طہر اور ۴ خون و ۱۶ طہر پھر ۵ خون اور ۱۷ طہر دیکھے تو بالاتفاق ۴ خون و ۱۶
طہر ہوگا اعتبار کرنے۔ ۵ و ۱۵ طہر اور ۳ حیض و ۱۶ طہر اور ۳ حیض ۱۵ طہر دیکھے تو ۴ خون و ۱۵ طہر ہونگے بقول فتوی ہے ع۔ بعض فضلاء نے اختلاف
کیا کہ اگر اصل عادت پر جعلی عادت طاری ہو تو کیا اصلی ٹوٹ جائیگی۔ ائمہ بلخ نے کہا کہ نہیں کیونکہ یہ اصلی سے کمتر ہے اور ائمہ بخارا نے کہا
کہ ہاں کیونکہ یہ خلاف اصلی کے جعلی میں منکر ہونا چاہیے جیسا کہ مثال سابق میں دکھلا دیا گیا۔ الفتح۔ مثال اسکی یہ کہ اگر عورت کی اصلی
عادت ۵ یوم حیض ہو تو جعلی ثابت نہوگی مگر چھ سے یا سات یا آٹھ دیکھنے سے اور اسمیں مکرر ہوگا بخلاف عادت اصلیہ کے جو ایک بار
ہو کیونکہ سات و آٹھ بہ تکرار جو ہیں اور عادت اصلیہ بتکرار ٹوٹ جاتی ہے بر خلاف جعلیہ کے کیونکہ وہ خود مختلف متفاوت ہے ع۔ پھر
جعلی عادت میں اگر ایکبار بھی اسکے خلاف دیکھا تو وہ بالاتفاق ٹوٹ جاتی ہے۔ الفتح۔ بالجملہ عادت دو قسم ایک اصلی دوم جعلی۔ پھر اصلی
دو قسم ایک شبینہ متفقہ۔ دوم متعدد ہے۔ قال المترجم کلام اس مقام پر ختم ہوا کہ استحاضہ کس کو کہتے ہیں اور کن وجوہ سے استحاضہ کا حکم ہوتا ہے
یہ بھی معلوم ہو چکا کہ سوائے حیض و نفاس کے جو خون آوے وہ استحاضہ ہے اور چونکہ استحاضہ کے احکام آئندہ فصل میں امام مصنف نے
بیان فرمائے ہیں تو استحاضہ کی صورتوں کو معلوم کر لینا چاہیے اور اسکے وجوہ بہت ہیں۔ از انجملہ نو برس سے کم کی لڑکی کو جو خون آوے
وہ استحاضہ ہے و لیکن اسپر نماز فرض نہیں ہے اور جبکہ نو برس کی لڑکی کا خون بقول معتمد حیض ہے تو خون آجانے سے اسکے بالغہ ہونے کا حکم
دیا جائیگا اور فرائض و شرائع اسپر لازم ہونگے اور پندرہ برس پر بلوغ کا فتوی ہے جس سے پہلے ساتھ حیض یا احتلام نہو۔ فاحفظہ۔ اور نیز
بالغ زیادہ کی لڑکی کو جب خون شروع ہوا پس اگر دس سے متجاوز ہوا تو وہ دس سے زائد استحاضہ ہے اور اگر عادت سات روز کی ٹھہر گئی
تو سات سے زائد استحاضہ ہے اور اگر مختلف عادت پانچ و سات کی ہو پھر اسنے استمرار دیکھا تو پانچ پر غسل کر کے نماز پڑھے مگر وطی نہ کرے
اور دو روز تک استحاضہ کے طور پر پڑھے پھر آٹھویں روز غسل کر کے مستحاضہ کے طور پر پڑھے اور وطی حلال ہے اور اگر ایک روز خون
دیکھا اور پھر دو روز طہر ناقص پھر ایک روز خون دیکھا تو مبتدیہ ہو تو دس تک حیض ہے اور باقی ایام میں وہ مستحاضہ کے حکم میں ہے اسی پر
فتوی ہے اور اگر معتادہ ہو تو عادت تک اس صورت میں حیض ہے اور اول و آخر جو ایام ہیں انمیں استحاضہ کا برتاو کریگی۔ اور اگر یہ لگاتار
دس ہی دن میں ہو تو کل حیض ہے اور بہت سی صورتیں استحاضہ کے اوپر کے کلام فتح القدیر سے معلوم ہوئیں تو جس صورت میں حیض
کا حکم نہیں ہے وہاں استحاضہ کا حکم ہے۔ پھر سن ایاس کے بعد جو عورت دیکھے وہ استحاضہ ہے لیکن سن ایاس کی تحقیق یہ ہے کہ ایک روایت
امام رح سے یہ ہے کہ ایاس کی کوئی مدت مقرر نہ کیجاوے جب عورت کے گمان پر غالب ہو کہ وہ آئسہ ہے تو آئسہ ہے لیکن یہ ہو چکا اس صورت
میں ایسی عورت کو حیض نہیں ہوتا ہے پس مہینوں سے عدت پوری کرے لیکن اگر اسکے بعد خون دیکھے تو حیض ہوگا پس عدت مہینوں سے
گذر کر ٹوٹ جائیگا اور دوسرے سے نکاح کیا تو فاسد ہوگا۔ کتاب ع وت۔ اور اگر اسکو کبھی حیض ہی نہ آیا حالانکہ ایسے سن بلوغ تک پہنچ گئی کہ
غالبا اسکے مثل سب کو حیض آگیا تو اسکے ایاس کا حکم دیا جائیگا اور جامع صغیر میں ہے کہ جب ۶۰ برس کو پہنچ جاوے اور حیض نہ دیکھے تو اسکے
ایاس کا حکم ہوگا۔ اور محمد بن مقاتل رح نے کہا کہ حد ایاس پچاس برس ہے اور جو اسکے بعد دیکھے وہ حیض نہوگا یہی قول ابو عصمہ اسمعیل
از صفار و ثوری و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو نصیر و ابو اللیث و نصیر بن یحیی نے اختیار کیا اور یہی قول امام احمد رح کا ہے ع۔ اور
عمر ساٹھ سال ہے ت۔ اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی ہے۔ المجتبی وغیرہ۔ اور عدت کے حق میں حد ۵۵ برس ہے۔ ضیا میں کہا کہ یہی
اعتماد ہے۔ د۔ اور مبسوط میں کہا کہ عامہ مشائخ نے ۵۵ برس کا فتوی دیا یہی سب اقوال میں سے اعدل و اقرب ہے ع۔ یہی مختار ہے
تعہد۔ اسی پر اعتماد ہے۔ النہایہ السراج۔ اور اسی پر فتوی ہے معراج ح۔ پس جو ۵۵ برس بعد دیکھے وہ ظاہر مذہب میں حیض نہوگا

اور مختار یہ ہے کہ اگر تری خون مانند سیاہ و گدلے رنگ کے دیکھا تو حیض ہوگا۔ الصدر۔ شرح المجمع لابن ملک۔ ت۔ تو مہینوں سے عدت گذر
ٹوٹ جائیگا لیکن اگر عدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو عدت نہ ٹوٹیگی۔ یہی مختار ہے۔ الصدر۔ ع۔ یہی صدر شہید کا فتوی محیط میں ہے۔ منقص
الکفایہ۔ اور نئے سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد ہوگا اور یہی فتوی کے لیے مختار ہے۔ الجوہرہ۔ سو۔ یعنی یہ اسوقت کہ عورت کے ایاس کا حکم
نہ ہو چکا ہو یعنی ایسا معاملہ ہوا ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہوا اور قاضی نے حکم دیدیا ہو تو اسکے بعد جو خون دیکھے
تو وہ حیض نہ ہوگا محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔

فصل۔ یعنی یہ فصل بعض احکام مستحاضہ و معذورین کے بیان میں ہے۔ ف۔ ابتدا میں عذر ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ عذر نماز
مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کرلے یہی عامہ کتب میں مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہوسکتی ہے جو کافی میں لکھی کہ صاحب عذر جب ہی ہوگا
کہ جب تمام وقت نماز میں اتنا زمانہ بھی اس عذر سے خالی نہ ملے کہ وہ وضو کرکے بدون اس عذر کے نماز پڑھ لے یعنی بلکہ وضو کرکے نماز
پڑھنے کے زمانہ میں ضرور یہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات تو بہت نادر ہے کہ تمام وقت اسطرح گذرے کہ ایک لحظہ کے لیے منقطع نہ ہو۔ ت۔ پس ہر وہ گ
وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ خالی عذر سے اتنا نہ ملے کہ وہ وضو کرکے نماز پڑھ لے تو یہی معنی ہیں کہ تمام وقت کا استیعاب ہوا اگرچہ یہ استیعاب
حکمی ہو کیونکہ خفیف دیر کا انقطاع بمنزلہ نہ ہونے کے ہے۔ م۔ چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی میں شرط ہے لہذا مشائخ نے کہا کہ اگر ایک شخص کی
نکسیر پھوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع نہ ہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کرکے نماز پڑھے
کافی۔ الذخیرہ۔ پھر اگر ایسے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا اسمیں وہ عذر منقطع ہوگیا تو پہلی نماز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا
اور اگر دوسرے وقت نماز میں منقطع نہ ہوا تو اول کا اعادہ نہیں کیونکہ استیعاب پایا گیا۔ اور ایسے ہی عذر منقطع ہونے کے جانب میں بھی استیعاب
وقت کامل شرط ہے چنانچہ مشائخ نے کہا کہ اگر سیلان کی حالت میں وضو کیا پھر انقطاع عذر کے ساتھ نماز پڑھی یا درمیان نماز میں منقطع ہوا
پس اگر دوسرے وقت میں عذر نے عود کیا تو اعادہ نہیں کیونکہ پورے وقت میں انقطاع نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت میں عود نہ کیا
تو پورے وقت انقطاع کی وجہ سے اول کا اعادہ لازم ہے۔ مع و المضمرات۔ بالجملہ اثبات عذر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا استیعاب
ہوا اگرچہ حکماً ہو اور انقطاع عذر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو مگر یہ انقطاع حقیقی ہو نہ حکمی کما صرح بہ فی التنویر۔ م۔ یہ تو ابتداء
ثبوت عذر کے لیے ہے اور بقاء عذر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گذرے مگر اس حال میں کہ جس عذر میں مبتلا ہے وہ پایا جاوے اسمیں
اگرچہ وقت کے کسی جزو میں ہو۔ ت۔ حکم معذورین بیان فرمایا بقولہ۔ **والمستحاضۃ ومن بہ سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذی
لا یرقا یتوضئون لوقت کل صلوۃ فیصلون بذلک الوضوء فی الوقت ما شاءوا من الفرائض والنوافل**۔
مستحاضہ و جس آدمی کو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہو و جسکو دائمی نکسیر ہو اور جسکے ایسا زخم ہو کہ نہیں تھمتا تو یہ لوگ وضو کریں ہر نماز کے وقت
کے لیے پس اس وضو سے وقت کے اندر فرائض و نوافل سے جو چاہیں پڑھیں۔ ف۔ خواہ فرض وقتی یا قضا اور سنن موکدہ یا
نوافل مستحبہ۔ **وقال الشافعی تتوضأ المستحاضۃ لکل مکتوبۃ**۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ مستحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضو کرے
ف۔ یعنی وقت فریضہ کے لیے نہیں بلکہ فریضہ کے لیے حتی کہ اگر ظہر کو وضو کیا اور نماز فریضہ پڑھی و اسکی تابعات سنن نوافل ادا کیے
تو ہمارے نزدیک جبتک وقت ظہر باقی ہے وضو باقی ہے اور امام شافعی کے نزدیک طہارت جاتی رہی۔ **لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضأ
لکل صلوۃ**۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مستحاضہ وضو کرے واسطے ہر نماز کے۔ ف۔ اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ نے
روایت کیا اور اسمیں ضعف ہے اور ابوداؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المومنین عائشہ رض سے درباره فاطمہ بنت ابی حبیش روایت کی
آخر میں ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر۔ رواہ ابن حبان و ابویعلی۔ اور بعض روایت میں عند کل صلوۃ نزدیک ہر نماز کے
واقع ہے۔ پس یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضو کی دلیل ہے۔ **ولان اعتبار طہارتہا ضرورۃ اداء المکتوبۃ فلا تبقی بعد الفراغ منہا**
اور اس دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت اداء فریضہ کے ہے تو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہیگی

ولنا قوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلوٰة۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحاضہ وضو کرے اسواسطے وقت ہر نماز کے
ف۔ یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش میں مروی ہے جیساکہ ابن قدامہ حنبلی نے مغنی میں ذکر کیا۔
ع۔ اور سبط ابن الجوزی نے کہا کہ امام ابوحنیفہ نے اسکو روایت کیا انتہی۔ اور شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ روایت کیا اسکو ابوحنیفہ نے
ہشام سے انہوں نے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے انہوں نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش
سے فرمایا کہ تو وضو کر واسطے وقت ہر نماز کے۔ اسکو امام محمد نے اصل میں مفصل ذکر کیا اور ابن قدامہ رح نے مغنی میں اسکا اقرار کیا۔ مف۔
میں کہتا ہوں کہ یہ اسناد ابوحنیفہ رح کی صحیح ہے کیونکہ ابوحنیفہ رح کے ثقہ امام مسلم ہونے میں شک نہیں جیسے فضائل جمیلہ معروف ہیں اور ہشام
بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہیں پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو لکل صلوٰة اور لوقت کل صلوٰة کے معنی
واحد ہیں جیسا امام مصنف رح نے کہا۔ وهو المراد بالاول۔ اور یہی معنی مراد ہیں اول روایت میں۔ ف۔ یعنی لکل صلوٰة۔ کی روایت
میں۔ لان اللام تستعار للوقت۔ کیونکہ لام استعارہ لیجاتی ہے وقت سے۔ ف۔ تو لکل صلوٰة بمعنی لوقت کل صلوٰة ہوئے۔
جیسے قوله تعالیٰ۔ اقم الصلوٰة لدلوك الشمس یعنی قائم کر نماز کو وقت زوال آفتاب کے۔ یہ مفسرین میں اتفاقی ہے۔ یقال آتیك لصلوٰة
الظهر ای وقتها۔ بولتے ہیں کہ آتیك لصلوٰة الظهر۔ ای وقت صلوٰة ظهر۔ ف۔ یعنی میں آؤنگا تیرے پاس وقت نماز ظہر کے پس روایت
لکل صلوٰة کے معنی لوقت کل صلوٰة ہوئے تاکہ دونوں روایت میں توفیق ہو جاوے۔ اور اسمیں بھی شک نہیں کہ لوقت کل صلوٰة۔
بہ نسبت لکل صلوٰة کے زیادہ محکم ہے کیونکہ لوقت کل صلوٰة تو صرف وقت ہر نماز کے معنی میں ہے بخلاف لکل صلوٰة کے کہ یہ دو معنی کو محتمل ہے جیساکہ
بیان ہوا اور محاورہ میں وقت کا بہت استعمال ہے اسلیے کہ صلوٰة کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف دونوں میں وقت کے معنی میں شائع
ہو رہا ہے پس شرع کی مثال جیسے قوله علیہ السلام ان للصلوٰة اولاً و آخراً۔ نماز کے واسطے اول و آخر ہے۔ حالانکہ مراد وقت نماز کے لیے۔
اور قوله علیہ السلام۔ ایما رجل ادرکته الصلوٰة فلیصل۔ جس کسی کو نماز پا جاوے وہ پڑھ لے۔ حالانکہ مراد نماز کا وقت پا جاوے۔ اور مانند
اسکے بہت ہیں۔ مف۔ بلکہ قوله تعالیٰ۔ فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوٰة۔ کے یہی معنی ارجح و اصح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے پیچھے
ناخلف قائم ہوئے کہ انہوں نے نماز کی اوقات کو ضائع کر دیا۔ نہایہ۔ علاوہ بریں فرض کے وضو سے سنت ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے تو
معلوم ہوا کہ در حقیقت ہر نماز کا وضو مراد نہیں ہے تو جب حقیقت مراد نہ ٹھہری تو مجاز ہوا کہ فرض کے تابع نفل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت
نماز کے لیے وضو کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی ارجح ہے۔ مف۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے ایام حیض سے
خارج ہو تو اسپر ایک غسل واجب ہے اور یہ قول عامہ علماء سلف و خلف کا اور مذہب ہمارا و شافعی و احمد اور ایک روایت میں مالک کا ہے
ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ ظہر کے آخر میں غسل کرے پھر آخر وقت اور عصر اول وقت پڑھے اور ایسے ہی مغرب و عشا میں اور فجر کے واسطے غسل
کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث میں آیا ہے ولیکن اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحاضہ کے حق میں ہر نماز پر وضو کرنا روایت کیا اور نیز مؤید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ و ابن عمر و
انس و سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے۔ ابن عبد البر نے استذکار میں
کہا کہ سعید بن المسیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحاضہ ہر روز ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لیے ایک غسل کرے۔ اس بیان سے علاوہ فائدہ
یہ مقصود ہے کہ یہاں سب لوگوں نے خواہ ہر نماز پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر و عصر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اس امر
پر متفق ہیں کہ یہ وقت کے واسطے ہے نہ نماز کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ اعتبار طہارت کا مستحاضہ کے حق میں وقت کے لحاظ سے
ہے نہ بلحاظ نماز پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے اور دوم یہ کہ المستحاضة تتوضأ لکل صلوٰة۔ کی تفسیر اسی حدیث صحیح سے ہوتی ہے کہ وہ وقت ہر نماز کے
وضو کرے۔ ولان الوقت اقیم مقام الاداء تیسیرا فیدار الحکم علیه۔ اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام
ادا کے آسانی دینے کے لیے تو مدار حکم کا وقت پر ہوگا۔ ف۔ نہ نفس نماز پر۔ حاصل اگر بالاتفاق ادا کرنے کا حکم وقت سے متعلق

ہوتا ہے حتی کہ وقت کے اندر جس جزو میں ادا کیا وہ ادا مقبول ہے اگرچہ زید اول وقت اور عمرو اوسط وقت و بکر آخر وقت ادا کرے تو ہر ایک
ادا کا حکم جو سب پر ہوا تھا وہ سب سے تعمیل حکم قرار پاتا ہے تو یہ ایک آسانی اللہ تعالیٰ نے دے دی کہ وقت کو قائم مقام ادا کا قرار دیا پس
جب تک وقت رہا تو مستحاضہ اسی وقت کے واسطے وضو کر لیگی ہم - واذا خرج الوقت بطل وضوءھم واستانفوا الوضوء لصلوٰۃ
اخری - اور جب وقت فریضہ نکل گیا تو ان معذوروں کا وضو باطل ہو گیا اور دوسری نماز فریضہ کے لیے نئے سرے سے وضو کریں وھذا
عند اصحابنا الثلٰثۃ - اور یہ حکم ہمارے اصحاب ثلٰثہ کے نزدیک ہے - ف - اور اگر یہ صورت ہوئی کہ جس وقت سے وضو شروع کیا
اسوقت سے جریان خون وغیرہ جو عذر ہے بالکل بند رہا اور برابر بند رہا حتی کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضو باقی ہے اور وہ باطل نہ ہوگا
جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہ ہو یا کوئی دوسرا حدث پیش نہ آوے - فتح - اور جب نہیں پیش آیا تو معذور اس وضو سے دوسری نماز
پڑھ سکتا ہے - تبیین - اور یہ صورت اسی طرح کی ہے جیسے مسح خفین میں - اگر وضو سے پہننے تک اسکا عذر جاری نہیں ہوا منقطع رہا
حتی کہ موزہ پہن چکا تو بعد اسکے موزوں پر مسح کرنے کے حق میں وہ مانند تندرست کے ہے حتی کہ دوسرے وقت اگرچہ وضو کرنا لازم آوے
مگر موزہ پر مسح کرنا کافی ہوگا - و - وقال زفر رح استانفوا اذا دخل الوقت - اور زفر رح نے کہا کہ جب وقت داخل ہو تو جدید
وضو کریں - ف - یعنی صرف زفر رح مخالف ہیں کہ انکے نزدیک داخل ہونا دوسرے وقت کا ناقض ہے نہ خارج ہونا وقت اول کا -
فان توضؤا حین تطلع الشمس اجزاھم حتی یذھب وقت الظھر - پس اگر ان معذوروں نے وضو کیا جس وقت کہ آفتاب
نکلا تو انکو کافی رہیگا یہانتک کہ ظہر کا وقت چلا جاوے - ف - کیونکہ طلوع شمس کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فریضہ نماز کا وقت
نہیں ہے بلکہ چاشت وغیرہ نوافل کا ہے یا عید کے روز نماز عید کا ہے تو وقت ظہر داخل ہوا اور کوئی وقت فریضہ کا خارج نہ ہوا لہذا وضو باقی رہیگا
جبکہ کسی اور وجہ سے نہ ٹوٹا ہو یہانتک کہ ظہر کا وقت خارج ہو - وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح - یہ حکم امام ابی حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک ہے
وقال ابو یوسف وزفر اجزاھم حتی یدخل وقت الظھر - اور ابو یوسف وزفر نے کہا کہ ان معذوروں کو یہ وضو کافی رہے گا
یہانتک کہ ظہر کا وقت آوے - و - وحاصلہ ان طھارۃ المعذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفۃ ومحمد رح
اور حاصل اسکا یہ نکلا کہ معذور کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک بخروج وقت بوجہ حدث سابق کے - ف -
یعنی فقط بخروج وقت - اور اسکی وجہ حدث سابق ہے جو کہ وضو کرتے وقت موجود تھا اسی حدث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹ جائے گا
کیونکہ شرع نے باوجود حدث کے اسکا وضو ایک حد تک قائم رہنے کا حکم دیدیا تھا اور وہ حد وقت تک ہے پھر جب وقت نکلا تو حدث
کا اعتبار ہوا لہذا اگر وضو کرتے وقت حدث نہ تھا اور نہ وقت نکل جانے تک پایا گیا تو ہم بیان کر چکے کہ اسکا وضو نہیں ٹوٹنے کا
لہذا اگر نفل شروع کر کے توڑے تو اسپر قضا واجب ہے - بالجملہ معذور نے جب عذر موجود ہونے کی حالت میں طہارت کی تو وہ وقت نکلنے
پر بحدث سابق ٹوٹ جاتی ہے یہی امام ابو حنیفہ ومحمد رح کا قول ہے م - اور یہی قول صحیح ہے المبسوط - و - وبدخول الوقت عند زفر رح
اور زفر رح کے نزدیک فقط وقت مفروضہ داخل ہونے سے ٹوٹتی ہے - ف - یہ روایت شیخ اسمٰعیل الزاہد رح ہے - وبایھما کان عند
ابی یوسف - اور ابو یوسف کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بات ہو یعنی دخول وقت ہو یا خروج وقت ہو معذور کی طہارت ٹوٹ
جائیگی - ف - اگر وہم ہو کہ ایک وقت کا نکلنا وہی دوسرے وقت کا داخل ہونا ہے پھر کیا فائدہ ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا وفائدۃ
الاختلاف لا تظھر الا فیمن توضأ قبل الزوال کما ذکرنا - اور اس اختلاف کا فائدہ کسی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا مگر اس
معذور کی صورت میں جس نے زوال سے پہلے وضو کیا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے - ف - کہ بعد طلوع آفتاب کے قبل زوال کے کسی وقت
میں وضو کیا تو اب ظہر کا وقت داخل ہوگا اور کسی نماز مفروضہ کا وقت خارج نہ ہوگا تو زفر وابو یوسف کے قول پر ظہر کا وقت
ہونے سے طہارت ٹوٹ جائیگی اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک نہیں ٹوٹیگی - او قبل طلوع الشمس - یا اس معذور کے فرق میں
جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضو کیا - ف - تو طلوع آفتاب ہونے پر امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک وقت خارج ہونے

طہارت زائل ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی۔ اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہیں ہوا تو طہارت باقی رہیگی بنابر روایت شیخ اسمٰعیل الزاہد رح کے۔ لزفر رح ان اعتبار الطہارۃ مع المنافی۔ زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا معتبر ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوئے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ۔ للحاجۃ الی الاداء۔ صرف اسی قدر کے لیے کہ اداے فریضہ کی حاجت پڑی ہے۔ ف۔ اور وقت میں کوئی زمانہ اس خون وغیرہ سے خالی نہیں ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اسکے بھی طہارت اعتبار کی گئی ولا حاجۃ قبل الوقت فلا تعتبر۔ اور وقت اداے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہیں تو وقت سے پہلے طہارت معتبر نہ ہوگی۔ ف۔ پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آویگی لہذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ جاتی ہے۔ ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا یعتبر قبلہ ولا بعدہ۔ اور ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ حاجت طہارت تو صرف وقت پر مقصور ہے پس نہیں معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے۔ ف۔ پس لازم آیا کہ وقت داخل ہونے سے بھی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی۔ اگر کہا جاوے کہ تقاضاے دلیل یہی کہ وقت سے پہلے طہارت نہ ہی مگر امام زفر و ابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معذور صحیح نہیں ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے۔ اور تحقیق آویگی۔ ولہما انہ لا بد من تقدیم الطہارۃ علی الوقت لیتمکن من الاداء کما دخل الوقت اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضروری ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کر سکے۔ ف۔ یعنی یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معذور آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فوراً ادا کرے یا قسم کھائے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی مسجد میں مصلی پر جا کر نماز ادا کرونگا تو وقت سے پہلے وضو طہارت ضروری ہے لیکن اگر وقت مقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اسی کے واسطے ہے۔ وخروج الوقت دلیل زوال الحاجۃ فظہر اعتبار الحدث عندہ۔ اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت زائل ہوگئی تو اس وقت میں حدث سابق کا اعتبار ہونا معلوم ہو گیا۔ ف۔ تو اسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی۔ اصل اسمیں نص حدیث ہر وقت کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ مذکور اس سے مستنبط ہے۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام وغیرہ کی راے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف ومحمد و زفر سب متفق ہیں کہ معذور کی طہارت صرف خروج وقت سے ٹوٹتی ہے رہا یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رح کے نزدیک نہیں ٹوٹی تو اس وجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا عذر شرع میں معتبر ہے اور یہاں بھی شبہہ رہگیا حتی کہ اگر نماز فجر قضاء کرے تو اسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت ہیں پس پورا نکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو حتی کہ ظہر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہہ باقی ہے تو اس لائق ہے کہ آسانی کے لیے ہنوز عذر کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ ظہر سے پہلے وضو کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اس وجہ سے کہ ابو یوسف رح کے نزدیک یہ طہارت ضروریہ ہے اور تقدیم وقت پر غیر ضروری ہے اور یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہوئی تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی۔ جواب دونگا کہ معتبر نہونے کے یہ معنی ہیں کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اس طہارت کے حق میں منعدم ہے اور یہ معنی نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں ہے بلکہ یہ طہارت واسطے اداے نوافل وقضاے فرائض کے معتبر ہے۔ النہایہ۔ والمراد بالوقت۔ اور مراد وقت سے۔ ف۔ یعنی جسکا داخل ہونا وخارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے۔ وقت المفروضۃ۔ مفروضہ نماز کا وقت ہے۔ ف۔ نہ نوافل وواجبات۔ حتی لو توضأ المعذور لصلوۃ العید لہ ان یصلی الظہر بہ عندہما۔ حتی کہ اگر معذور نے نماز عید کے لیے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک اسکو اختیار ہے کہ اس وضوء سے ظہر کی نماز پڑھے۔ وہو الصحیح لانہا بمنزلۃ صلوۃ الضحی۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلہ نماز چاشت کے ہے۔ ف۔ یعنی مفروضہ نہونے میں نماز عید و نماز چاشت بمنزلہ واحد ہیں اگرچہ نماز عید واجب ہے۔ ولو توضأ مرۃ للظہر فی وقتہ واخری فیہ للعصر فعندہما لیس لہ ان یصلی العصر

لانتقاضہ بخروج وقت المفروضۃ - اور اگر معذور نے ایک بار واسطے نماز ظہر کے وقت ظہر مین وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر مین
واسطے عصر کے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ رح و محمد کے نزدیک اُسکو یہ اختیار نہین کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھے کیونکہ مفروضہ ظہر کا
وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا - ف - یہی قول صحیح ہے السراج - کل امامون کے نزدیک یہی حکم ہے اور وجہ عدم جواز کی طرفین
کے نزدیک یہ کہ اس صورت مین دخول وقت مع خروج وقت ہے الفتح - والمستحاضۃ ہی التی لا یمضی علیہا وقت صلوۃ الا والحدث
الذی ابتلیت بہ یوجد فیہ - اور مستحاضہ وہ عورت ہے کہ جسپر کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گذرے مگر اس حالت سے کہ جس حدث
مین وہ مبتلا ہوئی ہے وہ اسمین پایا جاوے - وکذا کل من ہو فی معناہا - اور یہی حکم ہے اُس معذور کا جو مستحاضہ کے معنی مین ہو
وہ ہو من ذکرناہ - اور مستحاضہ کے معنی مین وہ ہر ایک ہے جسکو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی جسکا پیشاب نہ تھمے اور جسکی نکسیر نہ رکے اور جسکی
جراحت نہ تھمے - ومن بہ استطلاق بطن وانفلات ریح - اور وہ بھی جسکو پیٹ چلنے کی بیماری ہو یعنی اسہال کی اور بے اختیار
ریح نکلنے کی بیماری ہو - لان الضرورۃ بہذا تتحقق وہی تعم الکل - کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہوجاتی ہے اور
ضرورت سب کو عام ہے - ف - پس ہر ایک بحکم معذور ہوا - واضح ہو کہ در مختار وغیرہ مین منجملہ معذورین کے شمار کیا جسکی آنکھ کے آشوب
سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہین یا چوندھا ہے کہ درد سے کیچڑ جاری ہے یا آنکھ کے کوئے مین ناسور ہے اور یون ہی ہر وہ کہ درد سے نکلے
اگرچہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو - تبیین مین کہا کہ اسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہے
کہ وہ پیپ ہو - مین کہتا ہون کہ ناقض وضو مین ان بیماریون سے وضو ٹوٹنا و اعادہ کرنا کتب زاہدی وغیرہ سے مجتبیٰ نقل کر دیا ہے
ولیکن شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ تعلیل کہ شاید وہ پیپ ہو اُسکو مقتضی ہے کہ یہ حکم استحبابی ہے کیونکہ احتمال و شک اُسکے ناقض ہونیکا
استعداد قوت نہین رکھتا کہ ٹوٹ جانیکا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہین ہو سکتا ہے ہان اگر طبیبون کی خبر
دینے سے گمان غالب ہوا یا خود مبتلا سے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہوا تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا
مت (فروع) اگر وقت مفروضہ مین بلا حاجت وضو کیا پھر عذر کا سیلان ہوا تو وضو کرے اور یون ہی اگر سوائے سیلان کے دوسرے
حدث سے وضو کیا پھر سیلان ہوا تو دوبارہ وضو کرے - الکافی - ایک شخص کے چیچک ہین بعض بہتی ہین اور بعض نہین اُسنے وضو کیا
پھر وہ بھی جو نہین بہتی تھی تو وضو ٹوٹ گیا - السراج - اور اگر کئی دمل ہون تو اس صورت مین یہی حکم ہے اور اصل مین ہے کہ اگر دو نتھنون
مین سے ایک سے خون سیلان کرتا ہے اُسنے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بہنے لگا تو اُسپر وضو لازم آیا - الفتح البحر - مستحاضہ نے
اگر وضو کرکے نفل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہوگئی اور اسپر احتیاطاً قضا لازم ہے الظہیریہ - اصل
یہ ہے کہ معذور نے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور اگر دوسرا
حدث پیدا ہوا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم مین ہو چکا ہو اور دونون کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو
نہ ٹوٹیگا اگرچہ کئی عذر ہون سم - اور معذور کو جب یہ قدرت ہو کہ پٹی باندھکر یا اندر ٹھونس کر سیلان کو منقطع کرے یا اُسکی کیفیت
ہو کہ بیٹھکر نماز پڑھے تو نہین بہتا اور کھڑے ہونے سے بہتا ہے تو اُسپر واجب ہے کہ اُسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد عذر والا
ہونے سے باہر ہو جائیگا بخلاف حائضہ کے کہ اگر وہ خون کا در روک دے تو وہ حائضہ رہیگی - اور اگر وہ مرد جھکنے سے بہتا
ہو تو واجب ہے کہ بیٹھکر اشارہ سے پڑھے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا
حالت اختیاری مین فی الجملہ پایا گیا ہے اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہے اور حدث کے ساتھ حالت اختیاری مین نماز کا وجود نہین
پایا گیا اور یہین سے ہم نے کہا کہ جب اُسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا بیٹھے پڑھتا ہے تو سیلان ہوتا ہے اور اگر چت لیٹے پڑھتا ہے
تو سیلان نہین ہوتا ہے تو اُسپر کھڑے ہوکر رکوع و سجود کرنا واجب ہے کیونکہ نماز جیسے حدث کے ساتھ نہین جائز ہے مگر بعذر ویسے ہی
چت لیٹے نہین جائز ہے مگر بعذر تو اسمین دونون برابر ٹھہرے ولیکن دونون مین حدث کے ساتھ کھڑے ہوکر پڑھنا مرجح ہے

کیونکہ اس میں ارکان نماز تو سب حاصل ہونگے۔ اور نوازل میں ہے کہ اگر کسی کا زخم بہتا ہو اور اُسپر خرقہ باندھا اُسکو ایک درم سے زیادہ خون لگ گیا یا معذور کے کپڑے کو لگ گیا اُسنے نماز پڑھی اور نہ دھویا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ حالت ہو کہ اگر اُسکو دھوتا تو نماز سے فارغ ہونے سے پہلے دوبارہ وہ اسی قدر نجس ہوجاتا تو نہ دھونا جائز ہے اور اگر یہ حالت نہو تو دھونا واجب ہے یہی مختار ہے۔ فتح۔ یہی حضرات میں لکھا ہے۔ م۔ اسی طرح مریض اگر ایسی حالت میں ہو کہ جو کپڑا بچھاتا ہے فوراً نجس ہوجاتا ہے تو دھونا ترک کرے۔ د۔ مبسوط و ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اُسپر لازم ہے کہ دھو دے بشرطیکہ مفید ہو کہ دوبارہ اُسکو نہیں لگیگا حتی کہ اگر نہ دھویا اور وہ درم سے زائد ہے تو جائز نہیں ہے اور اگر وہ مفید نہو کہ دوبارہ خون لگ جائیگا تو روا ہے اور دھونا واجب نہیں جبتک عذر قائم ہے اور اسی کے مثل سلس البول وجرح سائل کا حکم ہے۔ حاوی میں ہے کہ اگر گدی میں خون جذب ہوا تو وہ خون سائل ہے اور محمد بن مقاتل کہتے کہ خون وغیرہ میں اسپر ہر وقت نماز پر ایکبار دھونا مثل وضو کے لازم ہے اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ نہیں لازم ہے اور اسی طرح ہمارے نزدیک بندش کا اعادہ اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر نماز پر استنجا کرنا بھی بوجہ حرج کے لازم نہیں ہے پھر واضح ہو کہ جو طہارت کہ سیلان کے واسطے ہو وہ وقت کے اندر سیلان سے نہیں ٹوٹتی اور دوسرے حدث سے ٹوٹ جاتی ہے اور وقت نکل جانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہے۔ پھر طہارت کا سیلان کے واسطے ہونا اسوقت ہے کہ وضو کے وقت سیلان موجود ہو یا بعد کو طاری ہوجاوے اور وہ شخص اسی کی وجہ سے طہارت کا محتاج ہو۔ پھر وقت نکل جانے پر حدث سابق کا حکم ظاہر ہوجائیگا حتی کہ وضو کرے اور نماز میں ہو تو اُسکو نئے سر سے پڑھے اور اُسپر بنا نہ کرے اور اگر نماز نفل ہو تو بوجہ صحت شروع کے قضا واجب ہوگی اور اگر ایک نتھنے کے لیے وضو کیا پھر دوسرا بہا تو طہارت گئی اور اگر وضو دو خون کے واسطے ہو پھر ایک بند ہوگیا تو وہ اپنے وضو پر باقی ہے جب تک وقت ہے اور علی ہذا اگر پھوڑے پھنسیاں ہوں اور اُنمیں وضو کی حالت سے زیادتی ہوئی یا بعض سے انقطاع ہوا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ ع۔ جس شخص کو بے اختیار ریح نکلجانے کا عذر ہے وہ ایسے شخص کے پیچھے نماز نہ پڑھے جسکو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہے کیونکہ ریح خود پاک ہے اور کپڑے میں نہیں لگتی اور پیشاب خود نجس و کپڑے پر لگ جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تقلیل نجاست واجب ہونے کے لحاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سلس البول والے کے پیچھے اقتدا نہ کرنا واجب ہے ولیکن تحقیق میرے نزدیک یہ کہ استحباب ہے اسواسطے کہ سلس البول والے کو خود اپنے حق میں تقلیل کی کوشش کرنا واجب ہے پھر اُسکی نماز اللہ تعالی کے نزدیک مقبول ہے اُسکے لیے طاعت کا اور مرض پر صبر کا دونا ثواب ہے اور جب شرع نے وقت کے اندر اُسکے عذر کو معدوم کردیا تو نجاست کی دلیل جاری نہیں ہوسکتی ہے پس حق یہ کہ حکم مذکور استحباب ہے فافہم۔ اس سے ظاہر ہوا کہ معذورین کے احکام اُنکے حق میں شفقت و ابتلاء و امتحان مزید ہیں اور زمانہ ہر دارین پر اُنکو ثواب بھی مزید ہے کیونکہ عذر سماوی ہیں اور حدیث صحیح میں منصوص ہے کہ بلا اول انبیاء علیہم السلام پھر درجہ بدرجہ اولیاء و برگزیدہ بندوں پر اور حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ پیش نظر ہونا چاہیے فتفکر واللہ تعالی اعلم

فصل فی النفاس۔ یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے۔ ف۔ تین قسم خون میں سے حیض و استحاضہ و اُسکے احکام گذر چکے اور توابع اسکے کسیر و ناسور وغیرہ و احکام معذور بھی ختم ہوئے اب تیسری قسم نفاس کو بیان فرمایا۔ **والنفاس ہو الدم الخارج عقیب الولادۃ**۔ اور نفاس وہ خون ہے کہ خارج ہو پیچھے نکا ہو ولادت کے۔ ف۔ یہی متون فقہ میں مذکور ہے۔ تبیین۔ پھر امام مصنف نے نفاس نام خون کا قرار دیا یعنی مانع شرعی کا نام نہیں جیسا کہ بعض میں ایک قول گذرا ہے۔ **لانہ ماخوذ من تنفس الرحم بالدم** کیونکہ نفاس ماخوذ ہے اس محاورہ سے تنفس الرحم بالدم یعنی تھوک نکالا رحم نے خون کو۔ **او من خروج النفس بمعنی الولد او بمعنی الدم** یا النفاس ماخوذ ہے خروج النفس بسکون الفاء سے خواہ نفس یعنی بچہ ہو یا بمعنی خون ہو۔ ف۔ بالجملہ نفاس نام خون کا ہے جو ولادت کے پیچھے ہو۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر عورت بچہ جنی اور اُسنے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی۔ فتح۔ یعنی اسپر حکم وجوب غسل کا نہوگا یہی صاحبین سے مروی اور ینبیہ و حاوی میں اسی کو صحیح کہا مگر وضو واجب ہے ولیکن امام رح کے نزدیک احتیاطاً

غسل واجب ہوگا۔ محیط میں ہے کہ اکثر مشائخ نے امام رح کا قول لیا اور اسی پر صدر شہید رح نے فتوی دیا۔ مضمرات میں ہے کہ ابو علی الدقاق
نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ جوہرہ نیرہ میں ہے کہ فتاوی میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہی امام مالک و شافعی رح کے نزدیک اصح
ہے۔ منح م۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن الہمام رح نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی "میرے
نزدیک یہ افادہ نہیں کیونکہ امام مصنف نے نہیں کہا کہ النفاس رؤیۃ الدم الخ یعنی نفاس نام ہے خون دیکھنے کا الخ تاکہ افادہ ہوتا کہ خون دیکھے
تو زچہ ہوگی بلکہ یوں فرمایا کہ ہو الدم الخ اور یہ عام ہے کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً
غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت قلیل خون سے خالی نہیں ہوتی ہے اور یہی بعینہٖ امام اعظم رح کا قول ہے فافہم۔ پھر شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا
کہ امام مصنف کی تعریف میں او ولدتہ کے بعد من الفرج بڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے پیچھے جو خون آوے وہ نفاس ہے
کیونکہ اگر عورت کی ناف کی طرف سے بچہ نکلا بایں طور کہ اسکے پیٹ میں زخم تھا وہ پھوٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم بہنے والی ہوگی
نفساء نہ ہوگی۔ اقول اسی ظہیریہ وتبیین میں مذکور ہے اور رد مختار وطحطاوی میں بڑھایا کہ عورت اگرچہ زچہ نہ ہو مگر بچہ کے حق میں احکام بچہ
ہونے کے ثابت ہونگے حتی کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہے تو مطلقہ ہو جائیگی اور اگر وہ باندی ہو کہ مالک
سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہو جائیگی اور اگر طلاق حمل والی ہوئی ہو تو عدت گذر جائیگی۔ اقول۔ یہ فتح القدیر میں ظہیریہ سے نقل فرمایا ہے و
استثناء کیا کہ مگر ناف کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفساء بھی ہوگی کما فی البحر۔ اور رد مختار
میں بجائے فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صورت شامل ہے جبکہ ناف ہی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو ولیکن
اسکا نفساء ہونا مجھے نہیں معلوم ہوا اور فتح القدیر وتبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ مذکور ہے فافہم۔ پھر میں کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بڑھانے
کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معروف ہے اور ناف کی طرف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت تو اس بنا پر کہ عورت
سے بچہ نکل آنے پر طلاق معلق تھی وہ پائی گئی ہاں یہ قید توضیح کے واسطے اچھی ہے۔ م۔ والدم الذی تراہ الحامل ابتداءً او حال
ولادتہا قبل خروج الولد استحاضۃ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتداء میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے
تو وہ استحاضہ ہے۔ وان کان ممتدا۔ اگرچہ وہ خون ممتد ہو۔ ف۔ یعنی حیض کے واسطے امتداد کم سے کم تین روز شرط ہے تو یہ خون
اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ممتد ہو تب بھی استحاضہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتدائے حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے
اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہے اور ولادت کے حالت میں بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہیں نکل آیا ہے وہ خون بھی حیض
یا نفاس نہیں ہے حتی کہ وہ نماز کا مانع محرم نہیں ہے۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رح نے کہا کہ وہ حیض ہے۔ ف۔ یہی انکے مذہب
میں قول اصح ٹھہرایا گیا ہے۔ ع۔ اعتبارا بالنفاس اذ ہما جمیعا من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس پر ہے کیونکہ یہ خون
و نفاس دونوں رحم سے ہیں۔ ف۔ اور رحم میں رکا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے حتی کہ ایک حمل میں دو بچے کے درمیان
جو خون دیکھے وہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔ ولنا ان بالحبل ینسد فم الرحم کذا العادۃ۔ اور ہماری دلیل
اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے یونہی عادت جاری ہے۔ ف۔ طبی کہ اطباء متفق ہیں کہ بشدت
سخت انسداد ہوتا ہے کہ سوئی بھی نہیں سما سکتی ہے۔ والنفاس بعد انفتاحہ بخروج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ
کھلنے کے بعد نفاس ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہاں کلام ایسے خون میں کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا ایام حمل میں آیا۔ ولہذا کان
نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفۃ ومحمد لانہ ینفتح فیتنفس بہ۔ اسی وجہ سے بچہ میں سے بعض جزو
نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہے اس روایت میں جو امام ابو حنیفہ ومحمد رح سے مروی ہے کیونکہ رحم کا منہ اب کھل جاتا تو وہ تنفس بخون
کرتا ہے۔ ف۔ لہذا نام نفاس ہوا۔ معلی رح نے امام ابو حنیفہ رح سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہے اور خلف رح نے
ابو یوسف عن ابی حنیفہ سے یوں روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے اور امام محمد سے ایک روایت اسکی مثل اور ایک روایت میں

نکل چکا ہو تب۔ شیخ الاسلام نے مبسوط میں کہا کہ ابو یوسف رح موافق ابو حنیفہ ہیں کہ اکثر حصہ نکل آوے۔ اور یہ ذکر نہ کیا کہ امام محمد
بھی موافق ہیں۔ عنایہ۔ قدوری رح نے بھی اختیار کیا کہ اکثر حصہ نکل آوے۔ ع۔ مصنف کے کلام میں بعض الولد سے اکثر مراد
ہے۔ ف۔ اور اگر اکثر ولد نکل آیا تو وہ نفساء ہوگی ورنہ نہیں۔ التبیین۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل تو اسکو مقتضی ہے کہ رحم کا منہ کھلنے
پر جو خون آوے وہ رحم سے ہے اور بعض الولد بھی بعد منہ کھلنے کے نکلا تو رحم تمام اسوقت بھی جو خون نظر آوے وہ نفاس ہے
کما لا یخفی۔ م۔ یوں ہی اگر رحم میں بچہ پارہ پارہ ہوگیا اور اکثر نکل گیا یا نکلا تو بھی وہ زچہ ہوجائیگی۔ التبیین۔ اور اگر اکثر نہیں نکلا
اس نکلا ہو تو عورت وضو کرے اگر ہو سکے ورنہ تیمم کرے اور اشارہ سے نماز پڑھے تاخیر نہ کرے۔ د۔ اور کبیری میں بھی کہا کہ عورت
اپنے بچے تلے رکھے یا گڑھا کھود دے تاکہ بچہ کو تکلیف نہو۔ کیونکہ یہ خون نہ حیض ہے نہ نفاس ہے۔ اور عینی رح نے بطور ضعف کے
ذکر کیا کہ کہا گیا ہے۔ م۔ ہمارے واسطے احادیث میں جو وضاحت کرتی ہیں کہ حاملہ کا خون حیض نہیں اور دونوں میں امتیاز اسی
خون سے ہوتا ہے چنانچہ ابن عمر رض نے اپنی جورو کو حالت حیض میں طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا
آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرے پھر رہنے دے حتی کہ پاک ہوجاوے پھر اسکو حیض آوے پھر وہ پاک ہو پھر
چاہے اسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اسکو چھووے پس یہی عدت ہے کہ اللہ تعالی نے حکم کیا کہ اسپر عورتیں طلاق
دیجاویں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دربارہ اُن عورتوں کے جو غزوہ اوطاس میں گرفتار
ہوئی تھیں فرمایا کہ کسی حاملہ سے وطی نہ کیجاوے یہانتک کہ ایک حیضہ سے اسکے رحم کی برات دریافت کیجاوے۔ رواہ ابو داؤد
پس ظاہر ہے کہ اگر حمل میں بھی حیض آتا ہوتا تو خون سے کیونکر برات دریافت ہوتی۔ اور حدیث رویفع بن ثابت رض میں ہے کہ کسی کو
حلال نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچے اور حلال نہیں کہ کسی باندی سے وطی کرے یہانتک کہ اسکو حیض آجاوے
یا اسکا حمل ظاہر ہوجاوے۔ رواہ احمد۔ یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہوگیا کہ دوسرے کا نطفہ اسکے رحم میں نہیں پس وطی کرے
اور اگر حیض نہ آیا تو حمل کھل گیا پس اس سے وطی نہ کرے۔ پھر اگر حیضہ کے بعد بھی حمل کا احتمال ہوتا تو وطی حلال نہوتی کیونکہ
خروج کے مسائل میں۔ جیسا مرعی ہے۔ ع۔ یا بلکہ خروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہے۔ اور یہ بیان ہو چکا کہ خروج اُس وقت
ہوجاتا ہے کہ اکثر الولد نکل آوے۔ یا بیان کہ ولد کا اعتبار کہانتک ہے تو فرمایا۔ والسقط الذی استبان بعض خلقہ ولد
اور سقط یعنی جو پیٹ گرجاتا ہے اگر اسکی بعضی خلقت ظاہر ہوجاوے تو وہ ولد ہے۔ حتی تصیر بہ نفساء۔ حتی کہ ایسا پیٹ گرنے سے
عورت زچہ ہوجائیگی۔ وتصیر الامۃ ام ولد بہ۔ اور باندی اسکے سبب سے ام ولد ہوجائیگی۔ ف۔ یعنی اگر آقا نے اپنی باندی
کو اپنے تحت میں لیا اسکے پیٹ رہا اور وہ پیٹ گرگیا تو اگر اسکی بعض خلقت ظاہر ہوگئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام الولد ہوگی
یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اسکے لیے ثابت ہونگے مثلاً بعد آقا کے وہ میراث وارثان نہوگی بلکہ
آزاد ہوگی اور وہ فروخت نہیں ہوسکتی ہے اور اگر بچہ زندہ ہوتا تو وہ مثل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا ہو کذا العینی
ہے۔ اور یوں ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہوجاتی ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر حمل کی حالت میں طلاق دی ہو
تو اس پیٹ کے گرنے سے فوراً عدت پوری ہوجائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہونا یہ کہ وضع حمل ہو تو اس سقط سے وضع حمل
متعلق ہوگا ہم بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت بنگئی ہو۔ اور اگر صرف مضغہ
ہے اسکی کوئی خلقت ظاہر نہوئی ہو تو عدت کے حق میں حکم نفاس نہیں ہے۔ پھر جو اسنے خون دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا
ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہے۔ نہایہ۔ اگر تین روز یا زیادہ برابر اور اس سے پہلے طہر کامل ہو چکا ہو تو حیض ہوسکتا
ہے۔ مترجم۔ اور اگر عورت نے اسقاط سے پہلے خون دیکھا اور اسقاط کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط مذکور ایسا ہو کہ اسکی کچھ خلقت
ظاہر ہوگئی تو جو خون عورت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہوگا اور جو پیچھے دیکھا وہ نفاس ہے اور عورت نفساء ہے اور اگر سقط کی خلقت

ظاہر ہوئی تو جو اپنے استفادہ سے پہلے دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا النہایہ۔ اور فتاویٰ میں ہے کہ ایک عورت دو مہینہ پاک رہی اُسکو گمان ہوا کہ حمل ہے پھر بعد دو مہینہ کے اسقاط ہوا کہ اُسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی اور اُسنے استفادہ سے پہلے دس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہوگا کیونکہ یہ طہر صحیح کے بعد ہے اور چونکہ عورت نے ایسا دیکھا تو اگر اسقاط ہوا کہ اُسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی تو کسی حکم میں اُسکو ولادت ثابت نہ ہوگی پس یہ حکم کیا گیا کہ اُسکے پیٹ میں خون جگر تحلیل ہو گیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا۔ الفتح۔ **واقل النفاس لاحد لہ**۔ اور کمتر نفاس کی کوئی حد نہیں ہے۔ **لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم**۔ کیونکہ تقدم فرزند کا یہ دلیل ہے رحم سے خارج ہونے کی۔ **ف** تو بالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔ **فاغنی عن امتداد جعل علما علیہ**۔ پس بے پرواہی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہے کہ وہ رحم سے آیا۔ **ف** تو تین روز یا زیادہ کی کوئی شرط نہیں ہے۔ **بخلاف الحیض**۔ برخلاف حیض کے۔ **ف** کہ اسمین کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہیں معلوم ہوئی تو شرط کی گئی کہ امتداد ہو تین روز تک تاکہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہے۔ حاصل یہ کہ حیض میں شرط ہے کہ کم سے کم تین روز ہو تاکہ اس امتداد کی علامت سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہے کیونکہ کوئی اور علامت مقدم نہیں ہوتی ہے اور نفاس میں بوجہ فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم سے آیا کیونکہ فرزند کے بعد خون آیا ہے تو اب امتداد کی علامت کی ضرورت نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک ساعت خون آیا تو بھی وہ رحم سے ہے۔ **واکثرہ اربعون یوما**۔ اور انتہائے نفاس چالیس روز ہے۔ **ف** یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ سراجیہ میں ہے کہ اقل نفاس جو کچھ پایا جاوے اگرچہ ایک ساعت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہیں ۔ چالیس روز کے اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو وہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نفاس ہے اگرچہ پندرہ روز یا زیادہ ہو اور اسی پر فتویٰ ہے پھر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اُسکے مخالف دیکھنے سے عادت منتقل ہو جاتی ہے یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔ خلاصہ۔ پھر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہیں ہے بلکہ مراد ایک لحظہ ہے جیسا کہ جمہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے پس اگر ایک ساعت خون دیکھا پھر خون منقطع ہو گیا تو وہ نماز پڑھے روزہ رکھے اور جو اُسنے دیکھا وہ نفاس ہے ہمارے اصحاب کے درمیان اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے اور جو کچھ اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے کہ جب عدت گذرنے میں کمتر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر نے عورت سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہے پس عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی تو اس صورت میں کسقدر مقدار کمتر نفاس کے واسطے مع تین حیض کے اعتبار کرنی ضرور ہے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک کمتر نفاس کی مدت اس صورت میں عورت کی تصدیق ہونے کے لیے (۲۵) روز ہیں اور ابو یوسف رح کے نزدیک (۱۱) روز ہیں اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہے اور روزہ نماز کے حق میں تو کمتر نفاس وہ جو پایا جاوے ۔مع۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روزے نماز وغیرہ میں سوائے ضرورت عدت کے ہے کہ کمتر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہیں۔ **والزائد علیہ استحاضۃ**۔ اور چالیس پر جسقدر بڑھ جاوے وہ استحاضہ ہے۔ **ف** یعنی مبتدیہ عورت کی صورت میں چالیس پورے نفاس اور اس سے زائد استحاضہ ہیں اور معتادہ عورت کا نفاس چالیس سے زائد تو ظاہر ہے اور عادت سے زائد بھی استحاضہ ہے۔ اب دلیل اسکی کہ انتہائے نفاس چالیس ہے امام مصنف نے بیان فرمائی بقولہ۔ **لحدیث ام سلمۃ رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفساء اربعین یوما**۔ بدلیل حدیث ام المومنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا۔ **ف** ابوداؤد وغیرہ نے مُسّہ ازدیہ کی حدیث سے حضرت ام سلمہ رض سے یوں روایت کی کہ نفاس والی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بعد نفاس کے چالیس دن وچالیس رات بیٹھتی اور ہم لوگ اپنے چہروں پر ورس ملتے تھے یعنی جھائیں کی وجہ سے۔ ورواہ الترمذی وابن ماجہ اور حاکم نے روایت کرکے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور اسکو دارقطنی وبیہقی نے اپنی سنن میں روایت کیا اور خطابی رح نے کہا کہ محمد بن اسمٰعیل بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہے اور عبد الحق رح نے احکام میں کہا کہ یہ حدیث احسن ہے

اور ابن القطان کے کلام پر کہ مسّہ کو مجہول کہا اور ابن حبان کے وہم پر کہ کثیر بن زیاد راوی کو ضعیف کہا ہے کچھ التفات نہ کیا جائیگا
کیونکہ بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا وصفت کی اور کہا کہ مسّہ ازدیہ عورت ہے اور کثیر بن زیاد ثقہ ہے یونہی ابن معین
نے کہا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ حدیث ام سلمہ رض حدیث جید ہے اور تضعیف کرنا مردود ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مسّہ بضم میم وتشدید سین مہملہ
ازدیہ عورت ہے جسکی کنیت ام بسّہ بفتح باء موحدہ وتشدید سین مہملہ ہے اور یہ عورت سواے اس روایت کے دوسری روایت
ابوداود میں بھی مذکور ہے چنانچہ ابوداود نے کہا کہ حدثنا الحسن بن یحیی حدثنا محمد بن حاتم حدثنا عبد اللہ بن المبارک عن یونس
بن نافع عن کثیر بن زیاد عن سہل قال حدثتنی مسّۃ الازدیۃ قالت حججت فدخلت علی ام سلمۃ فقلت یا ام المومنین ان سمرۃ بنت
جندب تامر النساء تقضین صلوٰۃ الحیض الخ۔ یعنی مسّہ ازدیہ نے کہا کہ میں حائضہ ہوئی تو میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی
اور میں نے عرض کیا کہ اے ام المومنین سمرہ جو جندب کی بیٹی ہے وہ عورتوں کو حکم کرتی ہے کہ وے حیض کی نمازیں قضا کرتی ہیں
تو ام المومنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتوں میں سے عورت اپنی نفاس میں چالیس رات بیٹھتی کہ اُسکو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نفاس کی نمازیں قضا کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے۔ قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث میں جو
چالیس دن رات مذکور ہیں اس سے یہ مراد نہیں کہ کل عورتیں اُسی قدر بیٹھتی ہیں بلکہ مراد یہ کہ انتہاے مدت تک نفاس میں رہتی اور
اُسکو قضاے نماز کا حکم نہ تھا۔ اگر کہا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس میں نہیں بیٹھی سواے خدیجہ رض کے
اور وہ متقدم ہیں تو جواب یہ کہ یہ محاورہ شامل ہے کہ حضرت کے کنبہ کی عورت ہو علاوہ بریں ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو نفاس حضرت
ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا۔ پھر اس باب میں احادیث دیگر ہیں از انجملہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے نفساء کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا مگر آنکہ اس سے پہلے طہر دیکھے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور سلام
بن سلیم راوی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا۔ اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہے۔ اور دارقطنی وحاکم نے
عبد اللہ بن عمرو رض سے اور دارقطنی نے سنن میں اور ابن حبان نے کتاب الضعفاء میں حضرت عائشہ رض سے اور طبرانی رح نے جابر رض
سے اور ابن عدی نے ابو الدرداء وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتیں کیں اور ضعیف ہیں ولیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت
کرتی ہیں۔ مع۔ اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہنچ گئی ہے۔ ف۔ ابن المنذر رح نے یہی قول حضرت عمر وابن عباس وابن عمرو
انس وعثمان بن ابی العاص وعائذ بن عمرو وام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ میں کسی سے اُسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور
ابو عبید رح نے کہا کہ جماعت مسلمین اسی پر ہیں اور اسحق رح نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہے اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک
ٹھیرایا اُسکے واسطے کوئی حدیث نہیں صحیح ہے بلکہ بعضے تابعین سے مروی ہے اور طحاوی رح نے کہا کہ ساٹھ دن کا قول کسی صحابی کا نہیں
ہے بلکہ انکے بعد بعض تابعین سے مروی ہے اور ہمارے مذہب کے مثل ابو الدرداء وابو ہریرہ رض سے مروی ہے۔ مع۔ پس صحیح ہوا یہ قول
کہ نفاس کمتر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہے بدلیل صحیح حدیث ام سلمہ رض۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی اعتبارہ الستین۔ اور یہ
حدیث حجت ہے امام شافعی رح پر انکے ساٹھ دن اعتبار کرنے میں۔ ف۔ کیونکہ ساٹھ دن کی روایت کسی حدیث میں نہیں اور
نہ کسی صحابی کا قول ہے صرف بعض تابعین کا اور مقرر ہے کہ مرجع نص ہے تو اسکے خلاف قبول نہیں ہے۔ پھر امام مصنف رح نے یہ تو ذکر
کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہے رہا یہ کہ بعض صورت میں چالیس سے پہلے بھی استحاضہ ہے لہذا فرمایا۔ ولو جاوز الدم الاربعین
وکانت ولدت قبل ذلک ولہا عادۃ فی النفاس ردت الی ایام عادتہا۔ اور اگر خون نے چالیس سے تجاوز کیا اور
حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی زچہ ہو چکی ہے اور نفاس میں اُسکی عادت ہے تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی۔ ف۔
پس جسقدر ایام اُسکی عادت ہوں وہی نفاس قرار دیے جاوینگے اور باقی اگرچہ چالیس کے اندر ہوں استحاضہ قرار دیے جاوینگے
جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہیں۔ لما بیناہ فی الحیض۔ بوجہ اُس دلیل کے جو ہم نے حیض میں بیان کر دی ہے۔ ف۔ پس ایام

عادت تک نفاس رہنے کے واسطے دو باتیں شرط ہیں اول یہ کہ عورت کی عادت معروفہ ہو یعنی اسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ
خون چالیس سے متجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی نہو تو یہ حکم نہوگا چنانچہ فرمایا۔ **وان لم تکن لہا عادۃ**
فابتداء نفاسہا اربعون یوما۔ اور اگر اس عورت کی کوئی عادت یعنی معروفہ نہو تو ابتداء اسکے نفاس کی چالیس دن ہیں۔ **لانہ**
امکن جعلہ نفاسا۔ کیونکہ چالیس کو نفاس ٹھہرانا ممکن ہے۔ ف۔ یعنی بروجہ ظاہر معلوم ہے اور اس سے کمی مشکوک ہے تو چالیس ہی
ہر بیٹھے۔ حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون متجاوز ہو تو مبتدیہ میں چالیس اور معتادہ میں قدر عادت نفاس ہیں کذا فی المحیط۔ اور
اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو سب نفاس ہیں پھر وہ غسل کرکے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر
چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزے قضا کریگی یا جو چالیس تک جبکہ تجاوز نہو ہر مدت کے حق میں نفاس ہیں ع خان
ومن ولدت ولدین فی بطن واحد فنفاسہا من الولد الاول عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وان کان بین الولدین
اربعون یوما۔ پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ میں تو اسکا نفاس امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اول بچہ سے
شروع ہوگا اگرچہ دونوں بچوں کے پیدا ہونے میں چالیس دن ہوں۔ ف۔ اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت
دونوں کے درمیان نہو اور وہ کمتر چھ مہینہ ہیں پس اگر عورت کے دو بچہ اسطرح پیدا ہوں کہ پہلے ایک ہوا اور اسکی پیدائش سے چھ مہینہ
سے کم میں دوسرا ہوا تو دونوں کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہوگا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک
چالیس دن کا وقفہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اتنے وقفہ میں امام رح کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہوگا اور یہ نہیں صحیح ہے بلکہ
صحیح وہی ہے جو امام مصنف رح نے اختیار کیا کیونکہ انتہائے مدت نفاس کی چالیس ہیں وہ گذر چکے تو پھر نفاس واجب نہوگا اور
اگر دونوں بچوں میں (۲۰) روز ہوں تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس میں ہیں ع۔ اور یہی صحیح ہے البحر۔ اور اگر تین بچہ ہوں
کہ اول و دوم کے درمیان چھ مہینہ سے کم ہیں اور دوسرے و تیسرے میں چھ مہینہ سے کم ہیں ولیکن اول و تیسرے کے درمیان چھ مہینہ سے
زائد ہیں تو صحیح یہ ہے کہ یہ تینوں بھی ایک ہی پیٹ میں پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور
اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رح سے بنا بر تصحیح امام الحرمین و غزالی ہے۔ **وقال محمد من الولد الاخیر**۔ اور
امام محمد رح نے کہا کہ ابتداء نفاس اخیر بچہ سے ہے۔ ف۔ یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد سے ہے۔ **وہو قول زفر رح**
لانہا حامل بعد وضع الاول فلا تصیر نفساء کما انہا لا تحیض۔ اور یہی قول زفر رح کا ہے کیونکہ اول بچہ جننے کے
بعد وہ حاملہ ہے تو وہ نفاس والی نہوگی جیسے حیض نہیں والی ہے۔ **ولہذا تنقضی العدۃ بالاخیر بالاجماع**۔ اور اسی وجہ سے
عورت کی عدت بالاجماع اخیر بچہ کے جننے سے پوری ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی حاملہ کی عدت بوضع حمل ہے اور اول بچہ کی وضع
سے نہیں پوری ہوتی بلکہ باتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہوگا۔ **ولہما ان الحامل**
انما لا تحیض لانسداد فم الرحم علی ما ذکرنا وقد انفتح بخروج الاول وتنفس بالدم فکان نفاسا۔ اور شیخین کی
دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو حیض صرف اسی وجہ سے نہیں آتا کہ رحم کا منہ بند ہوتا ہے اور یہاں پہلا بچہ نکلنے سے اسکا منہ کھل گیا اور اس سے
خون آگیا پس یہ ضرور نفاس ہوا۔ ف۔ کیونکہ رحم کا خون تنفس کرنا ہی نفاس ہے۔ رہا یہ کہ عدت نہیں پوری ہوتی ہے تو جواب
یہ کہ ہاں۔ **والعدۃ تعلقت بوضع حمل مضاف الیہا فیتناول الجمیع**۔ اور عدت کا تعلق ایسے حمل کی وضع سے جو عورت
کی طرف مضاف ہے پس وہ کل کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی آیت میں فرمایا۔ **اولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن**۔ حمل والیاں
عورتیں انکی عدت یہ کہ اپنا حمل وضع کریں۔ تو معلوم ہوا کہ انکا حمل جب وضع ہو تو عدت پوری ہو اور انکا حمل فقط پہلا بچہ نہیں بلکہ
جو کچھ انکے پیٹ میں ہے ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کریں تو عدت پوری ہوگی م۔ ایک عورت غرہ رمضان میں جنی اور اسنے
پورا رمضان روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ بعد رمضان کے چھ مہینہ سے کم وقفہ میں جنی گر دونوں میں چھ مہینہ ہیں تو روزے نصف اول

کے اور نماز نصف وغیرہ کی قضا کرے ع۔ حکم حیض و نفاس کا ثبوت نہیں ہوتا مگر خون کے خروج و ظہور سے اور یہی ہمارے اصحاب
کا ظاہر مذہب اور اسی پر عامہ مشائخ اور اسی پر فتویٰ ہے المجتبیٰ۔ جب عورت نے خون دیکھا تو اول دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے اور فقیہ نے
کہا کہ ہمارے اسی کو لینے میں یہی صحیح ہے تبیین۔ تاتارخانیہ واللہ تعالیٰ اعلم

باب الانجاس وتطہیرہا

یہ باب ہے جس میں بیان انجاس و تطہیرہا کا ہے۔ ف۔ جب نجاست حکمیہ یعنی حدث وضو اور جنابت غسل تیمم و مسح و حیض و نفاس
سے فراغت ہوئی تو حقیقی نجاست و اسکی تطہیر کو شروع کیا۔ نتائج الشریعہ نے فرمایا کہ انجاس جمع نجس بفتح زاء و کسر جیم وہ چیز جسکو
نجاست ہو گئی ہو اور نجس بفتح جیم وہ چیز جو عین نجاست۔ اور یہاں مراد یہ کہ نجاست کی جگہ پاک کرنے کا بیان ہے جیسے
بدن و کپڑا و مکان چنانچہ جب نجاسات دور کیں تو ان چیزوں کی اصلی طہارت ثابت ہوگئی۔ اور نجاست ایک ایسے معنی میں کہ
جب کسی محل میں پائے جاویں تو معبود عز وجل کی جناب میں تقرب و اسکی کمال تعظیم سے مانع ہیں۔ مع۔ پھر کلام اس باب میں
چند امور میں ہے ایک تو وہ دلیل جو تطہیر کو واجب کرتی ہے۔ دوم وہ چیز جسکے ذریعہ سے تطہیر ہو جاتی ہے۔ سوم نجاسات کے انواع۔
چہارم پاک کرنے کی کیفیت۔ پنجم مقدار نجاست ہر نوع سے جو عفو کر دی ہے۔ ششم جس محل کا نجاست سے پاک کرنا متعذر ہے۔ متن
تطہیر النجاسة واجب من بدن المصلی وثوبه والمکان الذی یصلی فیه۔ پاک کرنا نجاست کا واجب ہے مصلی کے بدن
سے اور کپڑے سے اور اس مکان سے جس میں نماز پڑھتا ہے۔ ف۔ واجب بمعنی فرض ہے ع۔ اور مراد یہ کہ جس چیز جس مقدار کو
شرع نے نجاست اعتبار کیا اور معاف نہیں رکھا اسکا زائل کرنا فرض ہے۔ م۔ نجاست اگر غلیظہ ہو تو ایک درم سے زائد کو دھونا فرض
یعنی کہ اسمیں نماز باطل ہے اور اگر قدر درم ہو تو واجب اور نماز اسمیں ہو جاتی ہے اور قدر درم سے کم کا دھونا سنت ہے اور اگر خفیفہ ہو تو
جب تک فاحش نہو مانع نماز نہیں ہے المضمرات۔ اور مکان سے اسی قدر جگہ مراد ہے جسمیں وہ نماز ادا کرتا ہے۔ م۔ اور تطہیر نجاست کا فرض
ہونا دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے اول یہ کہ اسکا زائل کرنا ممکن ہو اور دوم یہ کہ زائل کرنے میں نمازی پر ایسی بات کا ارتکاب لازم نہ آتا
ہو جو ایسی نجاست سے زیادہ قبیح ہے حتی کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ ہے کہ بغیر بے پردہ ننگے ہونے کے اسکو نجاست زائل کرنا ممکن نہیں ہوتا
تو وہ ننگا نہو بلکہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھے کیونکہ یہ برہنگی فسق ہے اور جو شخص دو بلاؤں میں مبتلا ہو اسپر واجب ہے کہ دونوں میں سے
جو آسان ہو اسکو اختیار کرے۔ اور اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہے اور اسکو حدث بھی ہے پھر اسنے صرف اسقدر پانی پایا کہ ایک طہارت
کو کافی ہے تو اسپر یہی واجب ہے کہ نجاست دھونے میں صرف کرے اسکے بعد پھر تیمم کرے تاکہ اسکو دونوں طہارتیں حاصل ہو جاویں
پھر یہ جو کہا کہ اسکے بعد پھر تیمم کرے تو اسواسطے کہ یہ تیمم سب کے نزدیک صحیح ہو جاوے ورنہ ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے سے
تیمم بھی روا ہے۔ المحیط۔ اور اگر اسنے وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی ولیکن گنہگار ہوا۔ م۔ اور اگر کسی کو نجاست دور
کرنے کی قدرت اسوجہ سے نہیں ملتی کہ کپڑے میں جہاں نجاست لگی ہے وہ اسپر مخفی ہے حالانکہ یہ معلوم کہ اس کپڑے میں نجاست
یقین ضرور لگی ہے تو کہا گیا کہ واجب یہ ہے کہ اس کپڑے میں سے کوئی طرف دھو ڈالے جبکہ کوئی طرف اصلی خواہ تحری سے یا بغیر
تحری کے دھو ڈالے تو وہ پاک ہو گیا اور توجیہ سے معلوم ہوگا کہ تحری کرنے کو کچھ دخل طہارت میں نہیں ہے بلکہ بعض کنارہ دھو ڈالنے
اصل یہاں کپڑے کی طہارت ہے اور تمام نجاست میں شک ہوا تو شک سے نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا یوں ہی امام اسبیجابی رح
نے شرح جامع کبیر میں ذکر کیا ہے۔ اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہوا اسکو بھول گیا اسنے بدون تحری کے اسکا کوئی کنارہ دھویا تو کپڑے
کی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اور احتیاط یہ کہ سب کپڑا دھووے المحیط السرخسی۔ اور یہی ظہیریہ میں بدون لفظ احتیاط
کے مذکور ہے کافی الخ۔ پھر اگر ایسے کپڑے سے کئی نمازیں پڑھیں پھر ظاہر ہوا کہ اسکے دوسرے کونہ میں نجاست تھی تو جو نمازیں پڑھی ہیں

انکا اعادہ کرنا واجب ہی خلاصہ - ولیکن ظہیریہ مین ہی کہ مختار یہ کہ پہلے نمازون کا اعادہ نہین مگر جو نماز پڑہ رہا ہی اُسکو نئے سرے پڑہے کافی الدرر - ولیکن یہ مشکل ہی اسواسطے کہ اگر تیقن اس امر کا ہوا کہ یہ نجاست وہی ہی جو نامعلوم ہو گئی تہی تو حکم مذکور خلاصہ ظاہر ہی اور اگر اس نجاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہین کب لگ گئی ہی تو صحیح حکم اسکا یہ کہ اگر پرانی نجاست معلوم ہوتی ہی تو تین دن رات کی نماز اور اگر جدید تازہ ہی تو ایک رات دن کی نماز پڑہے جیسا کنوین کی نجاست مین حکم ہی اور وہان مذکور ہوا برخلاف اسکے جبکہ نجاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اُسوقت سے لیکر ابتک جو نمازین ہین پڑہین اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ مین ہی ہم یہ کہتے ہین منیہ مین ہی کہ اگر اپنے کپڑے مین نجاست مغلظہ قدر درم سے زائد پائی اور یہ دریافت نہین کہ کب لگی ہی تو بالاجماع کسی نماز کا اعادہ نہ کرے اور یہی اصح ہی المحیط والجوہرہ - پہر معتبر ظاہری بدن ہی حتی کہ اگر نجس سرمہ آنکہ مین لگایا ہو تو اُسکا دہونا واجب نہین السراج - اگر اُسنے نماز شروع کی اور اُسکے دونون قدمون کے نیچے قدر درم سے زائد نجاست ہی تو اُسکی نماز فاسد ہی - یون ہی اگر دونون مین سے ایک قدم کے نیچے ہو تو بہی یہی حکم ہی اور یہی اصح ہی - اور اگر نجاست پر کہڑا ہوا اور اُسکے پیرون مین جوتین یا نعلین ہین تو اُسکی نماز نہین جائز ہی اور اگر اُسنے دونون جوتیان بچہائین اور اُنپر نماز پڑہی تو جائز ہی ع - اور اگر کپڑے نے تری نجاست چوس لی تو نہین جائز ہی اور اگر نجاست کپڑے مین ایک طرف ہو اور اُسکی دوسری طرف پاک نماز پڑہے تو جائز ہی خواہ ہلانے سے نجس کونہ ہلتا ہو یا نہ ہلتا ہو یہی صحیح ہی ف - یہی اصح ہی ع - برخلاف اسکے اگر کوئی کپڑا پہنے ہوئے ہو اور اُسنے نجس کونہ زمین پر ڈالدیا اور نماز پڑہنے لگا پس اگر اُسکی حرکت سے پڑے ہوئے کونہ کو بہی حرکت ہوتی ہو تو نہین جائز ورنہ جائز ہی - اور اگر دوہرے کپڑے پر نماز پڑہے جسکا استر یعنی نیچے کی تہ نجس یا اندر نجس ہی وہ اوپر کے ابرے پر ایسی جگہ کہڑا ہی جو نجس کے محاذی ہی پس اگر سلا ہوا نہو تو بالاتفاق جائز ہی یہی اصح ہی التجنیس ومحیط السرخسی - اور اگر جوڑا ہو تو امام محمد سے جواز وابو یوسف سے نہین - مف - م - اور قول محمد اوپر ہی الفاظ فتاوی قاضیخان - اور اگر نمدہ ہو اور ایک رخ نجس ہوگیا اور لوٹ کر دوسرے پاک رخ پر نماز پڑہے تو امام محمد سے جواز وابو یوسف سے عدم جواز ہی اور اگر چوپایہ پر نماز پڑہے اور اُسکے زین یا رکاب پر نجاست مانعہ ہی تو مبسوط مین ہی کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہی الفتح - اور یہی صحیح ہی محیط السرخسی - اور اگر کچی یا پکی اینٹین ایک رخ سے نجس ہون دوسرے پاک رخ پر کہڑا ہوا اگر یہی فرش ہون تو روا ہی اور اگر فرش مفروش ہون تو امام محمد سے جواز وابو یوسف سے عدم جواز ہی ع - ولیکن قاضیخان مین مطلقاً جواز لکہا ہی اور اگر پاک جگہ نماز پڑہے اور اُسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے مین اُسکے کپڑے مین سے نجس جگہ پر پڑتا ہی تو جائز ہی المحیط - اور اگر پاک جگہ شروع کی پہر نجس جگہ تحول کیا پہر وہان سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز مگر جبکہ اتنی دیر درنگ کرے جسمین کوئی رکن ادا ہو جاوے - قاضیخان - اور اگر نجس جگہ سجدہ کیا پہر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہی ع - اور اگر نجاست مانعہ مقام سجود مین ہی اصح یہ کہ بالاتفاق نہین جائز ہی م - فع - دونون ہاتہون و دونون گہٹنون کے نیچے نجاست کا اعتبار اُسوقت نہین ہی کہ نمازی اُن دونون کو زمین پر نہ رکہے بنابر آنکہ رکہنا واجب نہین لیکن جب اُسنے ہاتہون یا گہٹنون کو رکہا تو اُنکی جگہ کا پاک ہونا شرط ہی م فقیہ ابواللیث رح ومصنف نے اختیار کیا کہ سجود مین دونون ہاتہ و گہٹنے رکہنا واجب ہین مگر ہمارے مشائخ کا فتوی یہ کہ نہین اگر دونون گہٹنون کی جگہ نجس ہو تو جائز ہی اور فقیہ ابواللیث رح اس روایت سے انکار کرتے تہے اور عیون مین اسی کو صحیح السراج - اور اگر ناک رکہنے کی جگہ نجس ہو اور پیشانی رکہنے کی جگہ پاک ہو تو بلاخلاف نماز جائز ہی اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک اور پیشانی کی نجس ہو اور اُسنے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلاخلاف جائز ہی اور اگر دونون کی جگہ نجس ہو تو زندویسی رح نے ذکر کیا امام رح کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور نماز جائز اگرچہ پیشانی مین عذر نہو اور صاحبین کے نزدیک بدون عذر کے نہین جائز ہی المحیط - اور اگر ناک و پیشانی دونون پر سجدہ کیا تو اصح قول پر نہین جائز ہی محیط السرخسی - اگر نماز مین اپنے کپڑے پر قدر درم سے کم نجاست پائے اور وقت مین گنجایش ہی تو افضل یہ کہ دہوکر نماز کا استقبال کرے اور اگر جماعت یہان جاتی ہو گر و

پاویگا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر خوف ہو کہ جماعت نہ پاویگا یا وقت نکل جاویگا تو نماز پوری کرے الذخیرہ - اور اگر وہ مسجد مین پہونچا اور
لوگ نماز مین ہین اور خوف ہوا کہ جب تک دھونے مین مشغول ہوگا جماعت جاتی رہیگی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت مین داخل ہو جاوے
النوادر - اگر دو تہ کپڑے مین ایک کی نجاست دوسرے پر پہونچے اور قدر درم سے زائد ہے تو بقول محمد جائز نہین اور یہی اوضح ہے فتاوی قاضیخان
اگر ایک درم دونون طرف سے نجس ہوا تو مختار یہ کہ مانع جواز نماز نہین ہے الخلاصہ - یہی صحیح ہے فتاوی قاضیخان - اگر ہر قدم کے نیچے درم سے
کم نجاست ہو جمع کرنے سے درم سے زائد تو جائز نہین ہے قاضیخان - یہی مختار ہے المضمرات - یون ہی نجاست موضع سجود و موضع قدم
کو جمع کیا جاویگا العتابیہ - اور اگر کپڑون مین درم سے کم اور دونون قدمون کے نیچے درم سے کم ہے ولیکن سب مجموعہ درم سے زائد ہوگا
تو جمع نہ کیا جائیگا - الخلاصہ - اگر نجس جگہ نماز شروع کی پھر پاک جگہ منتقل ہو گیا تو نماز شروع نہوگی - الخلاصہ - اگر بچھونے پر نماز پڑھے
اور اسکا ایک کونہ نجس ہے اگر اسکے قدمون اور سجدے کی جگہ نجس نہو تو نماز جائز ہے خواہ بچھونا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی جنبش
سے دوسری طرف جنبش ہو - یہی مختار ہے الخلاصہ اور یہی کپڑے و چٹائی کا حکم ہے السراج - کتاب حجت مین ہے کہ بچھونے مین اگر نجاست
ہو پہنچے اور نہین معلوم کہ کہان پر ہے تو روا ہے کہ تحری کرکے ایسی جگہ نماز پڑھے جہان اسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے تاتارخانیہ -
اگر تر نجاست پر کپڑا ڈالکر نماز پڑھے اگر اس کپڑے کے عرض مین دو کپڑے بن سکتے ہون تو امام محمد کے نزدیک جائز ورنہ نہین
اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جبکہ کپڑا ڈھانکنے کے لائق ہو - الخلاصہ - اور اگر ایک کپڑے کو دوہرایا اور اوپر کا رخ پاک ہے
نیچے ناپاک ہے تو اسپر نماز جائز ہے المنتقی و السراج - اگر گچی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑھے بچھونے پر نماز پڑھی اور باطنی رخ نجس
ہو تو امام محمد رح کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ابو بکر اسکاف فتوی دیتے اور یہی اشبہ بترجیح ہے - کافی شرح المنیہ لابن امیر الحاج - اور
یہی حکم نمدہ کا ہے بیتہ اور یہی لکڑی کا جبکہ اسکی موٹائی اسقدر ہو کہ درمیان سے چیری جاوے - الخلاصہ - اگر نجس زمین کی مٹی اوپر سے
چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی پر سونگھنے سے بو معلوم ہوتی ہے تو نہین جائز ہے اور اگر نہ معلوم ہو بابت چھیلی ہو تو جائز ہے تاتارخانیہ - اگر
بچھونے پر نجاست ہے اسپر مٹی بچھائے تو نہین جائز ہے السراج - مین کہتا ہون کہ یہ قلیل مٹی ہے ورنہ ایک تہ مٹی کی بچھانے مین اظہر
جواز ہے م - اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اسپر سجدہ کیا تو نہین روا ہے تاتارخانیہ یہانتک تو ان مسائل کا
تذکرہ اس مقام پر لائق ہے اور باقی فروعات نماز مین مذکور ہونگے - حاصل یہ کہ نجاست کا زائل کرنا مصلی کے بدن و کپڑے و جائے نماز
سے فرض ہے - **لقولہ تعالی وثیابک فطہر** - بدلیل قول اللہ تعالی وثیابک فطہر - ف یعنی اپنے کپڑون کو پاک کر - یہ حکم واسطے
وجوب کے ہے - **وقال علیہ السلام حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ولا یضرک اثرہ** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کہ اسکو چھیل پھر ناخن سے کھرچ پھر اسکو پانی سے دھو ڈال اور تجھے اسکا داغ کچھ مضر نہین - ف حضرت اسماء بنت ابی بکر
رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم مین سے ایک کو خون حیض لگ جاتا ہے
تو ہم اسکو کیا کرین فرمایا کہ تحتہ ثم تقرصہ بالماء ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ - رواہ البخاری و مسلم والاربعہ یعنی اسکو حت کرے پھر اسکو پانی سے
قرص کرے پھر اسکو نضح کرے پھر اسمین نماز پڑھے - حت یہ کہ لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھرچ ڈالے اور قرص یہ کہ ناخن سے کھرچے
و پانی ڈالتی جاوے - اور خطابی رح نے کہا کہ قرص اصل مین یہ کہ چٹکی سے خوب مل ملکر دھووے اور نضح یہ کہ پانی چھڑکے اور کبھی
پانی بہا کر دھونے کے معنی مین ہوتا ہے - خطابی - ظاہرا یہی مراد ہے - منع - حاصل یہ کہ پہلے کسی چیز سے کھرچ کر چھیل ڈالے پھر ناخن سے
پانی ڈال کر دھووے پھر خالی پانی سے پاک کردے م - اس روایت مین ثم اغسلیہ بالماء مذکور نہین ہے بلکہ حدیث ام قیس
بنت محصن مین البتہ آیا کہ حکیہ بضلع واغسلیہ بماء وسدر - یعنی ضلع سے اسکو کھرچ ڈال اور پانی و سدر سے اسکو دھو ڈال اور
حدیث مین دلالت ہے کہ خون نجس ہے اور اسی پر مسلمانون کا اجماع ہے اور یہ بھی دلالت ہے کہ پاک کرنے مین کوئی عدد شرط نہین
بلکہ ستھرا کرنا مراد ہے اور وجہ استدلال یہ کہ حدیث مین بھی بصیغہ امر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا - منع - واذا وجب

التطہیر فی الثوب وجب فی البدن والمکان لان الاستعمال فی حالۃ الصلوۃ یشمل الکل۔ اور جب کپڑے کے
حق میں پاک کرنا واجب ہوا تو بدن وجائے نماز کے حق میں بھی واجب ہوا کیونکہ حالت نماز میں استعمال کرنا کل کو شامل ہے۔ ف
اور وجہ یہ کہ کپڑے کا پاک کرنا بعبارت منصوص اسی لیے واجب ہوا کہ نماز میں اچھی حالت پاکیزہ پر جناب باری تعالیٰ کے حضور میں
قائم ہو جانا مگر کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں ہے اور بدون کپڑے کے بھی نماز ممکن ہے تو بدرجہ اولیٰ مصلی کا بدن پاک کرنا اور جائے نماز
پاک کرنا جو بہرحال ضروری ہے بدلالت نص ثابت ہوا۔ منغ۔ پھر واضح ہو کہ طہارت کے کئی طریقہ ہیں دھونا۔ رگڑنا۔ مل ڈالنا کھرچ
ڈالنا۔ فرک کرنا۔ خشک ہو جانا۔ جل جانا۔ مستحیل ہوکر مثلاً شراب کا سرکہ ہو جانا۔ ولیکن یہ امور ہر نجاست میں ہر ایک کافی
نہیں البتہ پانی بالاتفاق عام ہے اور تفصیل امام مصنف کے اصول مسائل کی تحت میں آتی ہے۔ قال المص۔ ویجوز تطہیرہا۔
اور صحیح ہے نجاستوں کا پاک کرنا یعنی زائل کرنا۔ بالماء۔ پانی کے ساتھ بالاجماع۔ وبکل مائع۔ اور ہر ایسی چیز کے ساتھ جو بہتی
ہوئی ہے۔ ف۔ بشرطیکہ اس میں دو صفت ہوں اول۔ طاہر۔ پاک ہو اپنی ذات میں۔ دوم یہ کہ۔ یمکن ازالتہا بہ۔ اسکے ساتھ
نجاست کا زائل کرنا ممکن ہو۔ کالخل وماء الورد ونحو ذلک۔ جیسے سرکہ و گلاب و مانند اسکے یعنی۔ مما اذا عصر انعصر۔
ایسی چیزوں سے کہ جب نچوڑی جاویں تو نچڑ جاویں۔ ف۔ تیل کی طرح یا دودھ کی طرح نہوں کہ نچوڑنے سے نہ نچڑیں اور جو
چیز کہ نچوڑنے سے نہ نچڑے اگرچہ مائع پاک ہو اس سے طہارت کرنا نہیں جائز ہے جیسے تیل کما فی الکافی۔ اور جیسے تازی دودھ
اور شیرہ انگور کما فی التبیین۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح۔ اور یہ حکم کلی امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک ہے
وقال محمد وزفر والشافعی۔ اور کہا محمد و زفر و شافعی نے۔ ف۔ اور مالک و عامہ فقہاء نے رح۔ لا یجوز الا بالماء کہ تطہیر
نہیں روا ہے مگر پانی کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ان عامہ علماء کا قول یہ کہ پانی کے سوائے دوسرے مائعات طاہرہ فرسے تطہیر نہیں جائز
ہے۔ لانہ یتنجس باول الملاقاۃ۔ کیونکہ پاک کرنے والی چیز تو پہلے ہی ملاقات سے خود نجس ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی جگہ پانی یا طہارت
کنندہ چیز کو نجاست پہنچا اور نجاست کے کچھ اجزاء اس میں آئے تو یہ خود نجس ہو گئی۔ والنجس لا یفید الطہارۃ۔ اور جو چیز نجس
ہے وہ طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے جواب یہ کہ ہاں۔ الا ان ہذہ
القیاس ترک فی الماء للضرورۃ۔ لیکن یہ قیاس پانی کے حق میں بوجہ ضرورت کے متروک کیا گیا۔ ف۔ اس پر اعتراض کیا جاتا
ہوتا ہے کہ جس جہت سے ہمنے پانی میں یہ قیاس چھوڑا اسی جہت سے پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں چھوڑ دو
النہایہ۔ دوسری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وینزل علیکم من السماء ماء لیطہرکم بہ الآیۃ۔ تو معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود تطہیر ہے ع۔
جواب یہ کہ خصوصیت نہیں ہے م۔ تیسری دلیل یہ کہ نجاست حقیقی کے ساتھ نماز نہیں درست جیسے حدث حکمی کے ساتھ اور وہ پانی ہی
سے بوضو زائل ہوتا ہے تو یہ نجاست بھی اسی پانی سے زائل ہوگی ع۔ اور دوسری عبارت یہ کہ اگر سوائے پانی کے تطہیر ممکن ہو تو
وضو بھی اسے جائز ہو۔ السراج المنیر۔ جواب یہ کہ نجاست حکمی یعنی حدث تو ایک مانع شرعی ہے جسکو دوسری کوئی چیز ظاہر نہیں ہے تو
شرعی مانع اسی طور سے زائل ہوگا جسطرح شرع میں معہود ہو بر خلاف نجاست حقیقیہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسکا قیاس حدث پر نہیں
روا ہے م۔ ولہما ان المائع قالع۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مائع طاہر مزیل تو قلع کرنیوالی چیز ہے۔ ف
یعنی نجاست کو اکھاڑ کر دور کر دیتی ہے۔ والطہوریۃ لعلۃ القلع والازالۃ۔ اور پانی میں پاک کرنے والی صفت بوجہ قلع نجاست
و زائل کرنے کے ہے۔ ف۔ اور یہ معنی دوسرے مائع مزیل میں موجود ہیں۔ بلکہ پانی تو بعضے رنگدار نجاست کا رنگ نہیں دور کرتا اور
سرکہ تو اس کا رنگ بھی کاٹ دیتا ہے رہا یہ جو تم نے کہا کہ مطہر چیز خود نجاست سے ملکر نجس ہو جاتی ہے تو یہ ہمیشہ کے واسطے نہیں
والنجاسۃ للمجاورۃ فاذا انتہت اجزاء النجس یبقی طاہرا۔ اور نجس ہو جانا پانی وغیرہ کا بوجہ مجاورت اجزائے نجاست
کے ہے پھر جب نجس کے اجزاء بالکل ختم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک رہگیا ف۔ اسی وجہ سے ماکول اللحم کے پیشاب سے جو

نجاست دور کیجاوے تو بعد دھونے کے اس کپڑے کا حکم وہ ہوگا جو ماکول اللحم کے پیشاب سے نجس ہو حتیٰ کہ اگر چوتھائی کپڑے
تک نہ پہنچے تو جواز نماز کا مانع نہیں ہے تاج الشریعہ۔ اور صحیح یہ کہ وہ تعدیہ نہیں کیا جیسا کہ شمس نے ذکر کیا ہے۔ اور یہی بہتر قول
ہے م ت۔ بلکہ اصح قول تاج الشریعہ ہے م۔ آب مستعمل سے غیر نجاست خفیفہ جائز ہے و اسی پر فتویٰ ہے الزاہدی ع ف۔ اور نیز
ایسے پھلوں مانند سیب وغیرہ کا نچوڑا ہوا اور درختوں کا پانی و خربوزہ و ککڑی و تربوزہ و صابون و باقلا کا پانی اور ہر وہ پانی
جس سے کوئی پاک چیز ملکر اسپر غالب ہوگئی تو وہ بھی مانع کے حکم میں ہے۔ ذکرہ الطحاوی۔ حتیٰ کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ
اگر بچہ نے ماں کی چھاتی پر قے کر دی پھر دودھ پیا حتیٰ کہ قے کا اثر زائل ہو گیا تو پاک ہو گیا اسی طرح کسی کی انگلی میں نجاست
شراب بھر گئی اور شرابخوار نے اسکو چوس لیا حتیٰ کہ اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی۔ اور شرابخوار نے شراب پی اور بار بار منہ میں
تھوک بھر کر نگل گیا تو منہ پاک ہو گیا حتیٰ کہ نماز پڑھے تو صحیح ہے۔ وبقول محمد رح نہیں صحیح ہے کیونکہ پانی نہیں ہے م ت۔ [illegible]
ہوا کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزیں مزیل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صحیح ہے اور شیخین رح کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور وہ
حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم عورتوں کے پاس نہ تھا سوائے ایک کپڑے کے جسکو اسی میں اسکو حیض آتا تھا پھر
جب اسکو حیض کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگا کر اسکو ناخن سے چھیل دیتی تھی رواہ البخاری۔ اور ایک روایت میں ہے
کہ اسکو تھوک سے تر کر کے اسکو ناخن سے کھرچ دیتی تھی۔ رواہ ابو داؤد۔ پھر اگر تھوک سے پاک نہ ہوتا تو نجاست کی زیادتی
ہو جاتی۔ پھر کیا پانی و اسکے مانند مائعات مزیلہ بدن و کپڑے سب کو پاک کرنے میں یا بدن کو نہیں تو اسمیں اختلاف ہے۔ وجواب
الکتاب لایفرق بین الثوب والبدن۔ اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے و بدن میں تفریق نہیں کرتا۔ ف۔ کیونکہ
جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی و مائعات مذکورہ سے بدن و کپڑے سب کو پاک کرنا جائز ہے۔ وہو
قول ابی حنیفة واحدی الروایتین عن ابی یوسف۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دو روایتوں میں سے ایک روایت
ابو یوسف سے بھی ہے۔ ف۔ اور اسی قول پر طفل کے چوسنے سے چھاتی پاک ہونا اور چوسنے سے انگلی پاک ہونا وغیرہ مسائل
متفرع ہیں۔ وعنه انه فرق بینهما فلم یجوز فی البدن بغیر الماء۔ اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ انھوں نے بدن و کپڑے
میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے تجویز نہیں کیا ہے۔ ف۔ پھر موزہ میں آدمی کا پیخانہ
وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا بمسئلہ۔ واذا اصاب الخف۔ اور جب لگ گئی موزہ کو۔ ف۔ جو بالکل چمڑے کا ہے یا مانند
اسکے جوتہ وغیرہ کو۔ نجاسة لها جرم۔ ایسی نجاست غلیظہ یا خفیفہ جسکا جرم ہے۔ ف۔ یعنی خشکی پر اسکا جسد نظر آتا ہے خواہ
عین نجاست کا ہو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اسکو جرمدار کر دیا ہو علی الصحیح۔ کالروث۔ جیسے ہر طرح کے گوبر۔ والعذرة۔ اور
آدمی کا پیخانہ۔ والدم والمنی۔ اور خون مسفوح و منی۔ فجفت۔ پھر یہ نجاست لگ کر خشک ہو گئی۔ فدلکه بالارض جاز۔
پس اسکو زمین سے رگڑ دیا تو جائز ہے۔ ف۔ اور پانی سے دھویا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ ملکر بدون پانی و مائع کے پاک
کرنے کا ہے۔ وهذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ وقال محمد لا یجوز وهو القیاس الا فی المنی خاصة لان
النجس اذا دخل فی الخف لا یزیله الجفاف والدلک بخلاف المنی علی ما نذکره۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے
اور یہی قیاس ہے مگر سوائے منی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہو جاتا ہے اسکو خشکی و ملنا زائل نہیں کرتا
بر خلاف منی کے بنا بر اسکے کہ جو آئندہ ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمد رح نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے
ع۔ ولنا قوله علیه السلام فان کان بهما اذی فلیمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور۔ اور شیخین کی دلیل حدیث
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو انکو زمین سے مل دے کہ زمین انکے واسطے طہارت
کرنے والی ہے۔ ف۔ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ اذا وطی احدکم الاذی بخفیه فطهورهما التراب یعنی

جب تم مین سے کوئی اپنے موزون سے نجاست روند جاوے تو ان دونون کے پاک کرنیوالی مٹی ہی - رواہ ابو داؤد وابن حبان
فی صحیحہ وقال صحیح علی شرط مسلم - اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ اسناد ابو داؤد صحیح ہی - م - ابو داؤد نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم مین جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اسکی جوتی مین پلیدی یا گندگی ہو تو
اسکو رگڑ دے اور انمین نماز پڑھے - ف - یعنی پہنے ہوے چنانچہ اسی قصہ مین یہ حدیث ہی اور ابن خزیمہ نے ابو ہریرہ رض سے
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی اپنی جوتیون یا موزون سے نجاست کو روند جاوے تو ان دونون
کو پاک کرنے والی مٹی ہی - واضح ہو کہ ان دونون حدیثون مین کوئی فرق درمیان تر وخشک کے اور درمیان گاڑھی و پتلی کے
نہین ہی بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شامل ہی پس ابو یوسف رح نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سواے رقیق نجاست
کے اور امام رح نے اسکو جرم وخشکی کے ساتھ مقید کیا - ہان یہ عام تفریع کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً
موزہ پر شراب بھر گئی اور ریگ یا خاک مین چلا کہ تمام خاک لگ کر جرم ہوگیا اور اسکو زمین سے رگڑا کہ سب ریگ یا خاک گر گئی
تو پاک ہوگیا - ولان الجلد لصلابتہ لا تتداخلہ اجزاء النجاسۃ الا قلیل ثم یجتذبہ الجرم اذا جف فاذا زال زال
ما قام بہ - اور اس وجہ سے کہ کھال مین بوجہ سختی کے اجزاے نجاست نہین سماتے مگر تھوڑے پھر یہ کم بھی جب وہ خشک ہوا تو اس کا
جرم خود انکو جذب کر لیتا ہی پھر جب وہ جرم زائل ہوا تو جو اجزاء اسکے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہوگئے - وفی الرطب لا یجوز حتی
یغسلہ - اور تر نجاست مین نہین جائز ہی یہانتک کہ اسکو دھووے - ف - یہی ظاہر الروایۃ ہی قاضیخان - لان المسح بالارض
یکثرہ ولا یطہرہ - کیونکہ تر نجاست کو مسح کرنا زیادہ پھیلاویگا اور پاک نہین کریگا - ف - کیونکہ ہم بالیقین جانتے ہین کہ جوتی وموزہ
نے جب پیشاب یا شراب چوس لیا تو مسح سے زائل نہوگی حتی کہ اگر ریگ یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگ دیا پھر خشک ہوا
تو وہ رگڑ سے پاک ہو جائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہی اور ابو یوسف رح نے خشک ہونا شرط نہین کیا - م - وعن ابی
یوسف انہ اذا مسحہ بالارض حتی لم یبق اثر النجاسۃ یطہر لعموم البلوی واطلاق ما یروی - اور امام ابو یوسف رح
سے مروی ہی کہ تر نجاست کی صورت مین بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتی کہ نجاست کا اثر نہین رہا تو وہ پاک ہوگیا بوجہ عموم بلوی
وبوجہ اطلاق حدیث کے - ف - یعنی حدیث مین قید خشک وتر کی نہین - وعلیہ مشائخنا - اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین
ف - اور اسی پر فتوی ہی قاضیخان وملتقی الابحر اور یہی مختار ہی - ف - حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہی
جرمدار ہوگئی ہی تو خواہ خشک ہو یا تر ہو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی اور اگر نجاست جرمدار نہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان
فرمایا - فان اصابہ بول فیبس لم یجز حتی یغسلہ - پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہوگیا تو جائز نہین یہانتک کہ اسکو
دھووے - وکذا کل ما لا جرم لہ کالخمر - اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہی جسکا جرم نہو مانند شراب وغیرہ کے - ف - اور فرق یہ
جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے کہ گوبر وخون وغیرہ تو جرم دار ہی اور جو بعد خشکی کے نظر نہ آوے وہ
بے جرم ہی م ج - لان الاجزاء تتشرب فیہ ولا جاذب یجذبہا - وجہ یہ ہی کہ اجزاے نجاست اسمین پی جاتے یعنی چوس لیے
ہین اور کوئی چیز جذب کرنے والی نہین جو ان اجزاء کو اندر سے جذب کر لے - ف - بخلاف جرمدار نجاست کے کہ جب اس
جرم خشکی پر آ گیا تو وہ اندر سے اجزاء کو چوستا خشک ہوتا گیا - وقیل ما یتصل بہ من الرمل جرم لہ - اور کہا گیا کہ جو کچھ
وغیرہ اسکے ساتھ لگ گئی وہی اسکا جرم ہی - ف - یہی صحیح ہی التبیین اور اسی پر بوجہ ضرورت کے فتوی ہی معراج الدرایہ
اور حق یہ ہی کہ حدیث جیسے خشک وتر کو عام ہی ویسے ہی رقیق کو بھی کثیف کی طرح عام ہی اور شرع نے مطلقاً مسح کو اسکے وا
طاہر کرنے والا اعتبار کیا ہی اور یہ جو کہا گیا کہ جرم کثیف اندرونی رطوبات کو جذب کر لیتا ہی تو یہ تعلیل عنایہ وغیرہ مین
فتح القدیر مین رد کر دیا علاوہ برین اگر موزہ پیخانہ مین بھر گیا اور خشک ہونے سے پہلے جرم گرہ کا غور کر گیا تو لازم آتا

مسح سے پاک ہو جاتا ہے کذا فی فتاویٰ مذکور ہے۔ و فروع) اس مسئلہ میں مترجم نے تنبیہ لگا دی ہے۔ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس جہت سے کہ نیچے میں ہو کہ ایک موزہ کا اندرونی استر سادہ کپڑے کا ہو اُسکے شگافوں سے نجس پانی داخل ہوا تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور تین بار پانی ڈال کر بھر کر بہایا مگر کپڑے کو نچوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا۔ المحیط - نوازل میں ہے کہ نمدا ہر بار نچوڑے یہانتک کہ تقاطر منقطع ہو جاوے۔ تاتارخانیہ۔ جس موزے کے چمڑے پر سوتی ڈورے کا جال دیگر خوشنما بناتے ہیں اس حیثیت سے کہ اوپر تمام سوتی ہو جاتا ہے اگر پوست اُسکے نیچے ہو تو وہ تین بار دھویا جاوے اور ہر بار نچوڑا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایکبار دھو کر چھوڑ دیا جاوے یہانتک کہ ٹپکنا موقوف ہو جاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ اسی طرح دھویا جاوے اور یہی اصح ہے اور اول میں زیادہ احتیاط ہے الخلاصہ۔ موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اسمیں فرک جائز ہے یعنی صرف جھاڑ دینا۔ الکافی۔ جیسے موزہ پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اگر پوستین میں ایسی نجاست لگ گئی جو جسم دار ہے اور خشک ہوئی تو مل ڈالنے سے پاک ہو جاویگی۔ المعراج

والثوب لا یجزی فیہ الا الغسل وان یبس - اور کپڑے کے حق میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے دھونے کے اگرچہ نجاست خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ لیکن یہ سوائے منی کے ہے کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے۔ **لان الثوب لتخلخلہ یتداخلہ کثیر من اجزاء النجاسۃ فلا یخرجہا الا الغسل** - کیونکہ کپڑے میں اُسکی ٹھوس نہونے کی وجہ سے بہت سے اجزاے نجاست داخل ہو جاتے ہیں تو انکو سوائے دھونے کے کوئی چیز نہیں نکالتی ہے۔ ف۔ اور اصل اسمیں نصوص ہیں جنمیں دھونا مذکور ہے م۔ اگر کپڑے کو زبان سے یہانتک چاٹا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا المحیط۔ **والمنی نجس یجب غسلہ رطبا** - اور منی نجس ہے جب تر ہو تو اسکا دھونا واجب ہے۔ ف۔ جیسے دیگر نجاسات دھوئے جاتے ہیں۔ **فاذا جف علی الثوب اجزأ فیہ الفرک** - پھر جب منی کپڑے پر خشک ہو جاوے تو اسمیں فرک کافی ہے۔ ف۔ یعنی ملکر جھاڑ دی جاوے یہ استحسان ہے العنایہ۔ بشرطیکہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی طہر کر پانی سے استنجا کیا ہو۔ ورنہ جب پیشاب سے نجس ہو تو نہیں۔ مبسوط السرخسی۔ اور صحیح یہ ہے کہ مرد و عورت کی منی میں کچھ فرق نہیں ہے اور فرک کے بعد اثر باقی رہنا کچھ مضر نہیں جیسے دھونے کے بعد مضر نہیں ہوتا۔ الزاہدی وغ۔ اور اگر دم عبیط یعنی چلبلا سرخ خون ہو تو مبسوط کہ رہ میں ہے کہ جب خشک ہو جاوے تو منی کی طرح یہ بھی فرک سے پاک ہو جاویگا ع۔ اور یہی اظہر ہے م۔ لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھوئے پاک نہوگا اور یہی اوجہ ہے۔ اور اگر منی استر تک پھوٹ گئی ہو تو بھی فرک کافی ہے یہی صحیح ہے الجوہرہ والتبیین۔ **لقولہ علیہ السلام لعائشۃ رض فاغسلیہ ان کان رطبا وافرکیہ ان کان یابسا** - بدلیل اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض کو رطب ہونے کی صورت میں دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت میں فرک کرنے کا حکم دیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جو میں نے ترجمہ کیا اُس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ الفاظ نہیں فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ صحیح ابو عوانہ میں ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی اگر وہ خشک ہوتی اور مسح کرتی یا دھوتی جب تر ہوتی تھی۔ مسح کرنے و دھونے میں حمیدی راوی کو شک ہے کہ کون لفظ فرمایا اور دارقطنی نے صرف دھونا بدون شک کے روایت کیا۔ یہ تو ام المومنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا جیسا کہ مصنف رح کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث میں یہ ظاہر ہے کہ جو کچھ حضرت ام المومنین کیا کرتی تھیں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست میں ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم میں ام المومنین کی حدیث ہے کہ آپ منی کو دھوتے پھر اسی کپڑے میں نماز کو باہر جاتے اور میں کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔ اس حدیث میں اگر خود آپ کے دھونے کے معنی لیے جاویں تو ظاہر ہے کہ منی نجس تھی اُسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کپڑا دھویا گیا تو بھی ظاہر ہے۔ مف۔ اور صحیح مسلم میں حدیث ام المومنین ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی پس آپ اسی کپڑے

میں نماز پڑھتے۔ رواہ ابوداؤد۔ الفتح۔ اور دوسری صحیح روایت ہے کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیتی تھی اور اس میں آثار بہت وارد ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رض سے
اور طحاوی وغیرہ واحد نے حضرت عمر و عائشہ و ابوہریرہ و جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہم و جماعت تابعین سے روایات کیں پس
دیکھو کہ ان صحابہ رض نے وان تابعین نے منی کو دھویا اور اسکے دھونے کا حکم دیا حتی کہ ابوہریرہ رض نے جب تجھ کو معلوم ہو تو کل کپڑے
کے دھونے کا حکم کیا ہے پس منی نجس ہے جیسا کہ امام مصنف وغیرہ نے تنصیص کی ہے۔ مع۔ **وقال الشافعی المنی طاہر**۔ اور شافعی
رہ نے کہا کہ منی پاک ہے۔ ف۔ نووی نے کہا کہ شافعیہ کے مذہب میں صحیح یہ ہے کہ منی عورت و مرد کی پاک ہے اور عینی رح نے بھی
ان احادیث جنمیں فرک مذکور ہے انکا استدلال بیان کیا۔ ازانجملہ قوی استدلال حدیث ام المومنین عائشہ رض ہے کہ میں رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی اس حالت میں کہ آپ نماز میں ہوتے تھے۔ رواہ ابوبکر بن خزیمہ فی صحیحہ۔ بیہقی نے
کہا کہ اگر نجس ہوتی تو اسکے ساتھ نماز روا نہوتی۔ جواب دیا کہ ام المومنین نے خود منی کے حق میں فرمایا کہ جب کپڑے کو لگ جاوے
اگر تو اسکو دیکھے تو دھو ڈال اور اگر نہ دیکھے تو اسکو نضح کر۔ رواہ الطحاوی و اسکی اسناد صحیح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ نضح تو یہ کہ پانی
چھڑک دیا جاوے اور اگر نجس ہوتی تو کل کپڑے دھونے کا حکم ہوتا۔ جواب دیا کہ نضح بمعنی دھونے کے آتا ہے اور احادیث صحیحہ میں
وارد ہے۔ مع۔ اور دوسری دلیل شافعی کی حدیث ابن عباس رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منی کو پوچھا گیا جو کپڑے کو لگ جاوے
تو فرمایا کہ وہ بمنزلہ رینٹ و تھوک کے ہے اور کہا کہ یہی کافی ہے کہ اسکو کسی چیتھڑے یا اذخر گھاس سے پونچھے۔ بیہقی نے کہا کہ صحیح یہ ہے
کہ یہ حدیث ابن عباس رض پر موقوف ہے اور مرفوع ثابت نہیں ہے یعنی ابن عباس نے خود یہ فتوی دیا ہے۔ ولیکن ابن الجوزی نے تحقیق میں
کہا کہ اسحق ازرق نے اسکو ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور یہ راوی ثقہ ہے جس سے صحیحین میں روایت ہے تو اسکی زیادتی مقبول
ہے۔ الفتح۔ جواب یہ کہ سوال ابن عباس سے ہوا اور جواب دیا اور اسحق ازرق نے سوال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور جواب
ذکر کیا اور یہ زیادتی نہیں بلکہ تغییر ہے لہذا بیہقی رح نے باوجود کمال عنایت کے یہی کہا کہ صحیح وقف ہے پس ابن الجوزی پر التفات نہوگا
م۔ دوسری دلیل عقلی یہ پیش کی کہ منی انسان کی پیدائش کا مبدا ہے تو اصل انسانی نجس نہوگی جواب یہ کہ ممنوع ہے کیونکہ انسانی پیدائش بلکہ
منی کی خون ہو کر مضغہ وغیرہ اطوار کے بعد ہوتی ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ تہکا خون کا نجس ہے حالانکہ منی سے پیدا ہے۔ اور حدیث اگر
مرفوع صحیح مان لیجاوے تو معارض ہماری روایت کے ہوگی اور اسوقت ہماری روایت مرجح ہوگی کیونکہ وہ نجس ثابت کرتی ہے
الفتح۔ لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **والحجة علیه مارویناه**۔ اور حجت امام شافعی پر وہ ہے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ **وقال
علیه السلام انما یغسل الثوب من خمس وذکر منها المنی**۔ اور دیگر حجت حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ کپڑا تو پانچ چیزوں
سے دھویا جاتا ہے ازانجملہ منی کو ذکر فرمایا۔ ف۔ اس حدیث کو دارقطنی رح نے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ میں ایک
کنوئیں پر پانی بھر رہا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عمار تو کیا کرتا ہے میں نے عرض کیا کہ
رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں میرے کپڑے میں نجاست لگ گئی اسکو دھوتا ہوں تو فرمایا کہ اے عمار کپڑا تو پانچ چیز
سے دھویا جاتا ہے گوہ سے و پیشاب سے و قے سے و خون سے و منی سے۔ اے عمار تیرا رینٹ و تیری آنکھوں کے آنسو اور تیری رکوہ
کا پانی یہ تو سب برابر ہیں۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکا راوی ثابت بن حماد ضعیف ہے اور وہی اسکو روایت کرتا ہے۔ جواب دیا گیا
نہیں بلکہ طبرانی نے معجم کبیر میں اسکو ابراہیم بن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی روایت کیا ہے اور اس راوی کی اوروں نے
تضعیف کی اور بزار رح نے توثیق کی ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ علی بن زید بن جدعان راوی لائق حجت نہیں ہے اور جواب دیا
کہ ترمذی نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور اسکی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے۔ عجلی رح نے کہا کہ اسمیں کچھ مضائقہ نہیں ہے امام مسلم نے
دوسرے کے ساتھ مقرون کر کے روایت کی اور حاکم نے اس سے روایت کی ہے۔ بلکہ امام احمد نے مسند میں اس سے چند ا

روایت کیں۔ اگر کہا جاوے کہ ان احادیث میں تعارض اصلح دفع کیا جاوے کہ منی میں نجاست نہیں مگر دھونے کا حکم اس جہت
سے ہو کہ ستھرائی کے خلاف دفع ہو وار ہو۔ جواب یہ کہ ایسی توفیق مخالف قوانین شرع ہو کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت میں لازمی
نہیں ہو سکتا حالانکہ پیخانہ و پیشاب کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لاحق کر دیا پس اگر یہی جاری ہو تو سب میں یہ احتمال ہو اور
وہ باطل ہو علاوہ بریں رینٹ وغیرہ میں بھی ستھرائی منظور ہو حالانکہ شرعاً اسکو مثل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہیں ہو
ہاں ایک بات جان باقی رہی کہ جب منی میں اختلاف جاری ہو تو اختلاف موجب تخفیف ہو پس چاہیے کہ نجاست خفیفہ ہوتی۔ جواب
یہ کہ امام رح کے نزدیک اختلاف سلف کا ثبوت نہیں ہوا تو اجتہاد نجاست پر جزم رہا۔ فافہم۔ **ولو اصاب البدن**۔ اور اگر منی
بدن کو لگ گئی۔ ف۔ یعنی خشک ہو گئی۔ **قال مشائخنا یطہر بالفرک لان البلوی فیہ اشد**۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ
وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا کیونکہ اسمیں مبتلا ہونا بہت زیادہ ہو۔ ف۔ یہی ظاہر مذہب ہو۔ ت۔ **وعن ابی حنیفۃ انہ لا یطہر
الا بالغسل**۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہو کہ بدن نہیں پاک ہوگا مگر دھونے سے۔ ف۔ خواہ تر منی ہو یا خشک ہو جیسا
کہ کافی میں اصل سے منقول اور قاضیخان و خلاصہ میں ہو۔ ع۔ **لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم**۔ کیونکہ بدن کی
حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہو پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی۔ ف۔ یعنی جو اجزاء جذب ہوئے وہ خشکی پر بدن سے نکل کر جرم میں
نہونگے۔ **والبدن لا یمکن فرکہ**۔ اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہو۔ ف۔ تو لامحالہ دھونا لازم ہو۔ اقول۔ اس دلیل میں تامل
ہو اسواسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہو تو دھونے سے بھی جو اجزاء منداخل ہوئے وہ برآمد نہونگے اور نیز بدن کا فرک بایں معنی ممکن
ہو کہ کھرچ کر جھٹک دیا جاوے۔ اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت معتبر رکھی ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ ظاہر مذہب
و فتوی اسپر ہو کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہو جاتا ہو۔ لیکن یہ شرط ملحوظ ہو کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پیشاب دھو ڈالا ہو،
جیسا کہ کپڑے کے حق میں مذکور ہوا۔ م۔ اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو
بدون غسل کے پاک نہوگی اور یہیں سے شمس الائمہ رح نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہو کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی پھر منی نکلتی ہو مگر
اسکا یوں جواب دیا جاوے کہ مذی قلیل مغلوب اور منی میں گم ہو گئی تو اُسکے تابع قرار دیجائیگی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ جواب ظاہر
ہو اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہو کہ مذی کو تابع و اسمیں گم اعتبار کیا بوجہ ضرورت کے برخلاف اسکے
جب آدمی نے پیشاب سے استنجا نہ کیا ہو اور منی نکلے تو یہ بدون دھونے کے پاک نہوگی کیونکہ ضرورت معتبر نہیں ہو۔ اور کہا گیا کہ
اگر پیشاب کیا اور سوراخ نائزہ سے پیشاب متجاوز و منتشر نہوا پھر منی نکلی تو اُسکے نجس ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا۔ یوں ہی اگر پیشاب تو منتشر
ہوا لیکن منی کود کر اسطرح نکلی کہ نائزہ کے سرے پر منتشر نہوئی تو بھی پاک رہی یعنی پیشاب میں ملوث نہوئی۔ اور اگر کپڑے میں استر ہو
وہاں تک منی پھوٹ گئی تو تمرتاشی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ الفتح۔ اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے
کو تری پہونچی تو مختار یہ ہو کہ نجاست عود نہیں کریگی۔ الخلاصہ۔ **والنجاسۃ**۔ اور نجاست۔ ف۔ خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جرمدار ہو یا
بے جرم ہو۔ التبیین۔ جیسا کہ فتوی کے واسطے مختار ہو۔ العنایہ۔ **اذا اصابت المرآۃ او السیف**۔ جب لگ جاوے آئینہ کو یا تلوار کو
ف۔ یا چھری کو اور مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھرکھری نہو بدون اسکے کہ نجس پانی سے اسپر ملمع ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک
ہوتی ہیں۔ المبسوط۔ **اکتفی بمسحہما**۔ انکے مسح کر دینے پر اکتفا بھی جائز ہو۔ ف۔ مثلاً پاک کپڑے سے پونچھ ڈالا جاوے۔ المحیط۔ **لانہ لا
تتداخلہما النجاسۃ وما علی ظاہرہ یزول بالمسح**۔ کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر پیوست نہیں ہوتی ہو اور جو انکے اوپر
ہو وہ رگڑ دینے سے زائل ہو جاتی ہو۔ ف۔ یہی مختصر کرخی میں مذکور اور امام قدوری و مصنف کا مختار ہو اور یہی فتوی کے لیے مختار ہو۔
ع۔ اور اگر زمین سے کوئی چیز کھرکھری یا نقش دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک ہوگی التبیین بمسئلہ۔ اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو تین پاک
کپڑے بھیگے ہوئے سے پونچھ دیا تو بجائے دھونے کے کافی ہو کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دیتے ہیں محیط السرخسی۔ اگر چھری وغیرہ کو

نجس پانی سے طمع کیا یعنی اُسپر آب دی تو اُسپر پاک پانی سے تین بار طمع کیا جاوے تو پاک ہوگی۔ کمافی المحیط۔ چھری اگر نجس ہوئی
اور اسکو زبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مسح کر ڈالا تو پاک ہوگئی۔ قاضیخان ع۔ واضح ہو کہ صیقل ہونے کی قید اس مسئلہ میں ضرور ہے
حتی کہ اگر اسپر بیل ہو تو بدون دھونے پاک نہوگی اور امام مصنف رح نے تجنیس میں کہا کہ یہ بات صحت کو پہونچی کہ اصحاب رسول اللہ صلعم
کافرون کو تلوارون سے قتل کرتے پھر تلوارون کو مسح یعنی رگڑ کے اُنکے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور اسی پر یہ مسائل متفرع ہیں کہ اگر آدمی کے
ناخن پر نجاست ہو اور اُسنے رگڑ دیا تو پاک ہو گیا اسی طرح آبگینہ و روغن دار برتن و خراطی لکڑی اور نرکل کا بوریا ہے۔ الفتح۔ یون ہی
صیقل کیا ہوا تیر بھی پاک ہوگا۔ د۔ بکری ذبح کر کے اُسکے بالون پر چھری رگڑ دی پاک ہوگئی ع۔ المسئلة۔ وان اصابت الارض
اور اگر نجاست پہونچی زمین کو۔ ف۔ یعنی کسی قسم کی ہو۔ فجفت بالشمس۔ پھر وہ مثلاً آفتاب سے خشک ہوگئی۔ ف۔ یا آگ یا ہوا
یا سایہ سے خشک ہوگئی۔ فع البحر۔ وذہب اثرہا۔ اور نجاست کا اثر جاتا رہا۔ ف۔ یعنی رنگ و بو جاتی رہی۔ فع البحر د۔ اور
مزہ بھی جاتا رہا ج۔ جازت الصلوٰة علی مکانہا۔ تو نماز اس نجاست کی جگہ پر جائز ہے۔ ف۔ اشارہ ہے کہ تیمم نہین جائز یہی
ظاہر الروایة ہے۔ اور شافعیہ میں سے نووی رح بھی ہمارے موافق ہیں اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہے۔ وقال زفر
والشافعی لا یجوز لانہ لم یوجد المزیل ولہذا لا یجوز التیمم بہا۔ اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نماز بھی اُسپر نہین جائز ہے کیونکہ
کوئی زائل کرنے والا ذریعہ نہین پایا گیا اور اسی جہت سے اس خاک سے تیمم روا نہین ہے۔ ف۔ جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک
کرتا ہے اور یون ہی حرارت قلیل و کثیر سبب مزیل ہے وہ پائی گئی م۔ ولنا قولہ علیہ السلام ذکاة الارض یبسہا۔ اور ہماری
دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی اُسکا خشک ہو جانا۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہین پائی گئی اور بعض مشائخ
نے اسکو حضرت ام المومنین عائشہ رض کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رح نے بھی محمد بن الحنفیہ سے
روایت کیا اور ابو قلابہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو قلابہ سے یون روایت کیا کہ جفوف الارض طہورہا۔ زمین کا
خشک ہو جانا اُسکے واسطے طہور ہے اور مبسوط میں مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ مف۔ اور عینی رح نے کہا کہ
محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں ولیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُنکا فتوی جائز رکھا تھا تو جب اُنھون نے اس بارہ میں یہ
فتوی دیا کہ اذا جفت الارض فقد ذکت۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اسکے خلاف مروی نہین ہے تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا۔ بلکہ ابو جعفر
محمد بن علی بن الحسین اور ابو قلابہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے خصوص جبکہ حضرت عائشہ رض سے مروی ہے پس اسی پر مدار ہوا
علاوہ اسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے لیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم رات کو مسجد میں سوتے تھے اور میں نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد میں کتے پیشاب کرتے اور
اقبال و ادبار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم اُنمین سے کسی چیز کو پانی سے نہین چھڑکتے تھے۔ ابو داؤد نے سنن میں باب طہور الارض
اذا یبست میں اس حدیث کو ذکر کیا یعنی باب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہو جاوے۔ اور اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ
نے صحیح میں روایت کیا ہے۔ پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس چھوڑ دیا حالانکہ اول تو مسجد
کی تطہیر کا حکم واجبی اور دوم خوب معلوم کہ اس چھوٹی مسجد میں جب سب کو وہین نماز پڑھنے کا حکم تھا تو انہین جگہون پر کھڑے ہونا
پڑتا تھا اور کتون کی حرکت کسی خاص جگہ نہین بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں تھی بدلیل عبارت و محاورہ حدیث کے جو تکرر و کثرت
واقع ہونے کو مفید ہے۔ خطابی رح نے تاویل کی کہ کتون کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تاویل باطل ہے کیونکہ مسجد میں ہونے کی تصریح موجود
علاوہ اسکے پھر چھڑکنے دھونے کی ضرورت کیا تھی۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین میں اعرابی کے پیشاب کرنے اور اُسپر ایک ڈول پانی
ڈالنے کا حکم مروی ہے۔ عینی رح نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارضہ نہین کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہے پس ہمارا
عمل دونون طریق پر ہے۔ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس جہت سے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن میں

پڑ جاوے یا نماز ہوئی اور کبھی وہ نماز سے پہلے خشک ہوئی تو اسکے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا بر خلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہو
کتون کا پیشاب مٹ کر خشک ہو جاتا ہے یا رجعہ [illegible] وقت نماز [illegible] یہ ہوا سو یہ ہے کہ دونوں قسم کی طہارت میں سے بہتر طہارت
کو قصد کیا - افتح - [illegible] اور اگر پاک ہو گئی تو اس سے تیمم کیوں روا نہیں [illegible] وانما لا یجوز التیمم لان طہارۃ الصعید
ثبت شرطا بنص الکتاب فلا تتادی بما ثبت بالحدیث - [illegible] تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے روے زمین کی طہارت
نص قرآنی سے شرط ثابت ہوئی ہے [illegible] طہارت کہ حدیث [illegible] ثابت ہوئی اس سے فعلی ادا نہو گی - ف - اور اولی یہ کہ یوں کہا
کہ صعید اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی طاہر ہوئی بدلیل تو رجیہا [illegible] جعلت لی الارض مسجدا وطہورا - پھر
اسکے نجس ہونے پر دونوں وصف جاتے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو قطعی طور پر ایک وصف معلوم ہوا کہ وہ پاک
ہوئی اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ پاک کرنے والی بھی ہوئی تو یہ وصف مجہول رہا اور جب صورت میں معلوم نہیں تو تیمم بھی نہیں جائز ہے - کذا فی الفتح - جب زمین کو پاک کسی
بات دیا اگر اوپر سے نجاست کی بو معلوم نہو تو اس شی پر نماز جائز ہے ورنہ نہیں - پھر جو چیز زمین پر اگی و متصل ہو جیسے درخت و گھاس
اسمین اختلاف ہے [illegible] اور مختار یہ کہ اسکا حکم مانند زمین کے ہے [illegible] یہ ہے کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز ہے جو زمین پر ثابت و قائم
ہو جیسے دیواریں و درخت و تر گھاس و نرسل جب تک زمین پر قائم ہوں اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و نرسل کاٹ لی گئی اور اسکو
نجاست پہونچی تو بدون دھوئے پاک نہو گی انتہی - اور اسی پر تنویر میں جزم کیا اور نرسل کا جھپر جو کھونٹوں پر چار دیواری کے
طور پر بنانے میں اسکو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور درمختار میں کھرے پتھر کو اگرچہ جدا ہو مانند زمین کے قرار دیا - م - پس اینٹیں
اگر مفروش ہوں تو بمنزلہ زمین کے ہیں اور اگر [illegible] کہ انکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کریں تو دھونا واجب ہے - المحیط اور یہی کچی
اینٹوں و پتھر کا حکم ہے - البنیہ - اور اگر اسکے بعد نشین اکھاڑی گئیں تو کیا نجاست عود کرے گی اسمین دو روایتیں ہیں قاضیخان کنکریاں
اگر زمین میں ہوں تو زمین کا حکم - اور اگر اوپر ہوں تو بدون دھوئے خشکی سے پاک نہو گی المحیط نتیہ - جب خشک ہو کر زمین پاک
ہوئی پھر اسکو پانی پہونچا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کرے گی - اگر اسپر پانی چھڑک کر پہنچے تو مضائقہ نہیں ہے قاضیخان - و لیکن امام مصنف
کے نزدیک نجاست عود کرے گی اور یہی احوط و اشبہ ہے واللہ اعلم - م - کوراہے برتن و کوری اینٹ پختہ اگر نجس ہوئی اور اسکو [illegible] پانی
سے دھو یا پھر خشک کیا پاک ہوئی المحیط اور اگر پرانی اینٹ ہو تو بدون [illegible] تین بار دھونا کافی ہے [illegible] زمین و درخت [illegible] نجاست زائل
ہوئی تو وہ پاک ہوئی - زمین نجس کو اگر دھونے کی ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اسپر تین مرتبہ پانی بہا دے وہ پاک ہو گئی اور اگر سخت ہو [illegible] کہا گیا کہ اسمیں
گڑھا کرنا چاہیے [illegible] سے پانی جذب کر لینا چاہیے یوں ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اسپر بہت سا پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بو نہ رہا
اور زمین خشک ہو گئی تو پاک ہو گئی قاضیخان - بوریا نجس ہو گیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرور تاکہ نرم ہو اور اگر تر ہو پس اگر
بوریا نرسل و اسکے مانند کا ہو تو دھونے سے بوخلاف پاک ہو گا دوسری چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ نجاست نہیں چوستا ہے المحیط
قاضیخان - اور اگر بوریا خرما کی چھال وغیرہ و اسکے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار ہر بار دھو کر خشک لیا جاوے اور
[illegible] البنیہ - [illegible] جس پانی میں یہ بوریا ڈالا جاوے تو یوں ہی پاک ہو گا اسی پر مشائخ ہیں قاضیخان [illegible]
[illegible] رہنے کے بعد [illegible] ظاہر ہوا کہ پاک کرنا چار امور سے ہے دھونا و مل ڈالنا و خشک کر ڈالنا و صیقل میں مسح کرنا پھر ذکر
داخل ہوں [illegible] ہیں - اور باقی [illegible] پاچھنوں کی جگہ کو پاک تین کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینا پاک کرتا ہے تو یہ قیاس محل نصد پر ہے
کیونکہ بہانے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے - اور ایک پانچواں امر پاک ہونے کا یہ کہ عین شی کو انقلاب ہو جاوے جیسے
شراب سرکہ ہو جاوے تو پاک ہوئی اور اسمیں اتفاق ہے اور سواے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد میں اختلاف ہے - امام مصنف رح
نے تجنیس میں لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب لگا وہ جل گئی اور اسکی راکھ کنوین میں گری تو پانی خراب ہو گیا اور یہی حال آدمی کے
گوہ کی راکھ کا ہے اور یوں ہی سور یا گدھا نمکسار میں مرکر نمک ہو گیا تو یہ نمک نہیں کھایا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف کے

بخلاف قول محمد رح اور وجہ یہ کہ راکھ اجزاے نجاست ہیں تو ایک جہت سے نجاست رہے تو ہر جہت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط
واجب ہے انتہی کلامہ مترجما۔ ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رح اختیار کیا ہے اور یہی مختار ہے۔ اقول اسی پر تاج الشریعہ نے وقایہ میں
جزم کیا م۔ کیونکہ جب یہ عین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ نمک وہ گوشت و ہڈی نہیں ہے تو اب اسپر نمک کا حکم ہے
اور اسکی نظیر شرع میں یہ کہ نطفہ نجس پھر علقہ ہوا تب بھی نجس پھر گوشت کا مضغہ ہوا تو پاک ہے اور یوں ہی شیرہ انگور پاک ہے پھر
خمر ہو کر نجس ہوا تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہے۔ ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع میں خطاء کی کہ نجس پانی و نجس
مٹی سے ملا کر گارا بنایا تو پاک ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ ان دونوں میں سے
کوئی نجس ہو تو گارا نجس ہوگا اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا۔ الفتح۔ اور قاضیخان میں کہا کہ یہی صحیح ہے م۔ اور واضح ہو کہ زمین
جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ ملنے سے و کپڑا فرک المنی سے اور چھری مسح کرنے سے اور ناپاک کنواں پانی اُبلنے سے یا پہلا پانی
خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا خاک لگا کر سکھلا کر دباغ کرنے سے پاک ہوئیں پھر ان چیزوں کو پانی پہونچا تو
کیا نجاست عود کرے گی اسمیں ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں یوں ہی مفروش اینٹیں بعد نجاست لگنے و خشک ہو کر پاک ہونیکے بعد
اکھاڑی گئیں تو کیا نجاست عود کرے گی اسمیں بھی دو روایتیں ہیں۔ ف۔ اور علماء کے مختارات مختلف ہیں امام مصنف رح پانی دکھانے
کے حق میں اعادہ کو لیتے ہیں اور فرک منی و چھری کے مسئلہ میں تطہیر مسح و فرک کو بجاے غسل قرار دیتے ہیں وعلی ہذا قاضیخان کی تصحیح
مذکور مخالف نہیں ہے م۔ شارح الکنز نے کہا کہ ظاہر اکل میں نجاست معتبر ہے اور اولی یہ کہ کل میں طہارت اعتبار کیجاوے جیسا کہ شارح
مجمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا۔ برخلاف اسکے جب سواے پانی کے ڈھیلے وغیرہ سے استنجا کیا اور قلیل پانی میں داخل ہوا
تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہوگا۔ ف۔ ان مسائل میں تصحیح و اختیار ہر مسئلہ میں مختلف ہے۔ شارح کنز و ابن الہمام کا میلان اختیار طہارت
ہے اور اسی کے بحر الرائق میں تبعیت کی فاحفظ۔ اور ہندیہ میں ہے کہ گوبر اگر جلایا گیا حتی کہ راکھ ہو گیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسکی طہارت
کا حکم ہوا اور اسی پر فتوی ہے الخلاصہ۔ وقایہ۔ یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہے البحر۔ پھر امام مصنف رح کے کلام تجنیس سے ظاہر یہ کہ اسمیں تطہیر کا
استعمال تو ہوا ولیکن شبہہ نجاست سے پانی دکھانے کے حکم میں قول ابو یوسف لیا جاوے حتی کہ قلیل پانی فاسد ہے اور نمک کھانا مکروہ
ہے اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہے م۔ بکری کی سری خون میں بھری ہوئی جلائی گئی حتی کہ خون جاتا رہا تو
پاک ہونے کا حکم ہوگا۔ نجس گارے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بناکر پکائی گئی تو پاک ہوگی۔ المحیط۔ نجس گارے سے کچی اینٹیں
بناکر پکائی گئیں تو پاک ہوئیں الغرائب۔ عورت نے تنور کو نجس بھیگے کپڑے سے پونچھا اگر روٹی لگانے سے پہلے آگ سے پانی جل گیا
تھا تو پھر روٹی لگانے سے نجس نہوئی المحیط۔ تنور اگر لید و گوبر سے گرم کیا تو اسمیں روٹی لگانا مکروہ ہے اور اگر پانی چھڑک دیا تو
کراہت جاتی رہی القنیہ۔ یہ کراہت ظاہرا تنزیہی ہے بدلیل اسکے کہ نجاست کا دھواں کپڑے یا بدن میں لگا تو صحیح یہ کہ اسکو
نجس نہیں کریگا السراج۔ اگر کوٹھری میں گوہ جلایا گیا اور دھواں چڑھکر سوکھلے کے توے پر منعقد ہو کر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو استحساناً
خراب نہوگا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتوی دیا الغیاثیہ۔ یہی حمام کے تابخانہ کا حکم ہے قاضیخان
میں مذکور ہے۔ ومنجملہ مسائل استحالہ کے یہ ہیں کہ کورے خم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی القنیہ۔ یعنی باتفاق
صاحبین چنانچہ گذرا م۔ شراب میں روٹی لی تو صحیح یہ کہ دھونے سے پاک نہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک
ہو گئی الظہیریہ یہی صحیح ہے اور یوں ہی شراب کی پیاز بجاے روٹی کے ہو تو پاک ہوجائیگی قاضیخان۔ پانی میں شراب یا شراب میں
پانی پڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہے الخلاصہ۔ شوربا میں شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش بلا اثر شراب ہوا تو پاک ہے الظہیریہ۔ شراب میں
چوہا مرا اور پھولنے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہوئی تو حلال ہے اور اگر اس صورت میں پھٹنے کے بعد نکلا تو حرام یا کتے کا لعاب پڑ کر شراب
سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام۔ کذا فی قاضیخان۔ یا قطرہ پیشاب گر کر سرکہ ہوئی حرام۔ کذا فی الخلاصہ۔ یا نجس سرکہ ڈال کر سرکہ

بنائی گئی تو عام ہو کیونکہ نجس مین تغیر نہین ہوا کما فی قاضیخان - سعد باگد صاحب ایسی جہل مین پڑا جہان نمک ہو گیا یا چوہا بجر گیا یا مٹی
ہو گیا تو محمد کے نزدیک پاک ہو محیط السرخسی - شیرہ انگور کا نشا اگر جوش مین آیا و گاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے اور جوش
تھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی اگرچہ تھوڑی دیر تک چھوڑی گئی کہ اُس سے بخارات اوڑکر مٹکے کے مُنہ پر پہونچے تو وہ پاک ہو گیا
اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہو گا فتاویٰ قاضیخان - نجس تیل اگر صابون مین ڈالا گیا تو اسکے پاک ہوجانے کا فتویٰ
دیا جاوے کیونکہ وہ متغیر ہو گیا الزاہدی - مترجم کہتا ہو کہ صابون مین تیل جیسے باقی ہو اور ظاہر قیاس اسکا نجس سرکہ شراب مین
پڑنے یا نجس تیل مع سرکے شراب مین پڑکر سرکہ ہوجانے پر ہو ولیکن ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اُسکو نقل کرکے کچھ کلام
نہیں کیا اور تنویر مین اسی کی تبعیت کی اور شارح نے کہا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ عام بلوی ہو یعنی عموماً اسمین لوگ مبتلا
ہین اور تنویر مین اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہو اور اس سے کوزہ بنا کر آگ مین ڈالا گیا تو پاک ہوجاتا ہو ت حلبی رح
نے شرح منیہ مین شرط لگائی کہ بعد جلنے کے نجاست کا اثر ظاہر نہو - و - مین کہتا ہون کہ آگ سے اجزاے نجاست و پانی نجس سب جل گئے
صرف پاک مٹی رہ گئی برخلاف صابون بنانے کے کہ اجزاے نجاست پانی مین بدون استحالہ کے گرچکا استحالہ ہوجاوے یا مل جاوین
اور میرے نزدیک واللہ اعلم - بات یہ ہو کہ نجاست آبی تو جوش کھانے سے اُڑ جاتی ہو اور نجاست جرمی مانند گوہ و گوبر وغیرہ کے
رہ جاتی ہو برخلاف کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اسمین بھی حلبی رح نے شرط کی کہ اثر ظاہر نہو فافہم - پس احوط یہ کہ فتویٰ دینے مین
تامل کیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ بیان تطہیر کے اور بھی ہین جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے - اگر بعض
عضو مین نجاست لگ گئی اور اُسکو بکری گاے نے زبان سے چاٹ دیا کہ اثر گیا تو پاک ہوا - کما فی قاضیخان - کپڑا اگر سلح جاتا تو بھی
پاک ہو المحیط خود جاتے تو بھی پاک ہو گا لیکن ممنوع ہو اور بل جاتے تو اختلاف ہو اور اصح طہارت ہو - م - روئی نجس ہوئی اگر نصف
کم ہو تو دُھنی جانے سے پاک نہو گی اور اگر قلیل ہو کہ جسمین یہ احتمال ہو کہ اس عمل سے جاتی رہیگی تو اُسکی طہارت کا حکم ہوگا
الخلاصہ - اس سے معلوم ہوا کہ دُھننا بھی طہارت ہو - م - جیسے کھلیان روندا گیا اور نجس ہو گیا پھر وہ کاشتکار و زمیندار کے درمیان
تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہو گا الخلاصہ - یون ہی مطلق مذکور ہو اور اظہر یہ کہ کل نجس نہوا ہو چنانچہ ذخیرہ مین ہو کہ گیہون
اگر گدھون سے روندایا جاتا ہو کہ گدھے پیشاب دیدہ کرتے ہین وہ بعض گیہون کو پہونچتا ہو اور جنکو پہونچا وہ باقی سے مخلوط ہوجاتے
ہین تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گیہون جدا کرکے دھوئے یا سب نذر کیے تو سب کا تناول مباح ہو - اسی طرح اگر بعض جدا کرکے
کسی کو ہبہ یا صدقہ دیدیے تو باقی مباح ہین م - نجس رانگ کو اگر گلایا گیا تو وہ پاک ہو گیا بخلاف موم کے القنیہ - گھی مین چوہا
مر گیا اگر گھی جما ہوا ہو تو چوہے کے گرد سے حلقہ اور گرد اگرد کرکے پھینکدیا جاوے باقی پاک ہو کھایا جاوے اور اگر گھی پتلا بہنے والا
ہو تو کھایا نہ جاوے ولیکن دوسرے طور پر اس سے نفع لیا جاوے جیسے چراغ مین روشن کرنا اور کھال کی دباغت مین صرف
کرنا - الخلاصہ - اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تقور یعنی گرد کول کرکے گرا کرنے سے پاک ہو گیا - اور یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی
تو وہ چیز نجس ہوئی ہم - جب اس نجس گھی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہو گا پھر اگر وہ نچوڑنے سے نچڑتی ہو تو دھو کر
نچوڑی جاوے تین مرتبہ ایسا کیا جاوے اور اگر نچڑتی نہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک تین بار دھوئے اور ہر بار خشک کیجاوے
البدائع - اگر گھی مین سے بہا پھر وہ بیوقت ملگیا تو پتلا ہو ورنہ جما ہو تو آگے اسکے الغرائب - **مسئلہ وقدر الدرہم وما دونہ من النجس المغلظ کالدم**
والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوة معہ وان زاد لم یجز - اور قدر درہم کے مغلظ نجس سے
مانند خون سے و پیشاب و خمر و مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اُسکے ساتھ نماز جائز ہو اور اگر زیادہ ہو تو نہین جائز ہو
ف - اس مسئلہ کی توضیح و تحقیق مین چند امور ضروری ہین - اوّل قدر درہم اُسکو امام مصنف رح نے خود شرح مین ذکر کیا - دوم
خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد - سوم جواز نماز سے کیا مراد ہو - واضح ہو کہ الدم مراد اس سے دم مسفوح ہو خواہ آدمی کا ہو

یا کسی حیوان کا ہو اور اس سے بارہ خون مستثنی ہین - خون شہید و لحم مہزول و رگون و کلیجہ و تلی و دل کا خون بعد ذبح کے امام ابوحنیفہ رح
نے اسمین کلام کیا و خون غیر سائل و مچھلی کا خون و جون و پسو و مچھر و کھٹمل کا خون ہے و تفصیل آگے آویگی - البول - پیشاب آدمی کا
مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا مرت بچہ دودھ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس مغلظ ہے جنکا گوشت نہین
کھایا جاتا ہے اور اسکا بیان انشاء اللہ تعالی آویگا - سوائے چمگادڑ کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہے چنانچہ مسئلہ گذرا اور سوائے چوہے
کے موت کے کہ اس سے احتراز دشوار ہے اور اسی پر فتوی ہے - التاتارخانیہ - اور اشباہ مین ہے کہ بلی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے
برتنون کے اور چیزون مین معفو ہے اور اسی پر فتوی ہے تو وہ بھی مستثنی ہونا چاہیے - امر سوم کہ نماز جائز ہے - مراد یہ کہ فرضیت
ساقط ہو جائیگی یا نفل باطل ہوگی ورنہ اس قدر کے ساتھ نماز مکروہ تحریمی ہے اور اسکا دھونا واجب ہے اور جبکہ زیادہ درم سے ہو
تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین و اہل فتاوی نے تصریح کی ہے - **وقال زفر والشافعی قلیل النجاسۃ وکثیرہا سواء** -
اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکسان ہے - **لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل** - کیونکہ نص جس نے
پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہے اسنے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہین کی - ف - بلکہ مطلقاً نجاست سے تطہیر کرنے کا
حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے - مین کہتا ہون کہ وعلی ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ مغلظہ ہو یا مخففہ ہو سب سے
تطہیر واجب ہے - **ولنا ان القلیل لا یمکن التحرز عنہ فیجعل عفوا** - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے
کہ اس سے بچاؤ کرنا ممکن نہین ہے تو عفو قرار دیجائیگی - ف - یعنی وہ حکم مین داخل ہی نہین اور یہ مراد نہین کہ داخل ہے مگر بفضل رد
نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالی نے بندون کو فضل کے ساتھ بقدر امکان مکلف کیا ہے اور بیان قلیل سے احتراز کرنا امکان سے
خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہین ہے - **وقدرناہ بقدر الدرہم اخذا عن موضع الاستنجاء** -
اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک درم سے مقدر کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر - ف - یعنی موضع استنجاء بالاجماع
عفو ہے تو ہم نے اسی کی مقدار اندازہ کرکے ایک درم عفو کی تقدیر بیان کی - مع - اور کلام نہین ہو سکتا کہ مکھی کے پنجال برابر
ریزے نجاست کے جو نگاہ سے نظر نہین آتے ہین اگرچہ دوربین سے بہت نظر آوین وہ بالاجماع معفو ہین تو نص تطہیر لامحالہ
مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آوین مخصوص ہین کہ انکا پاک کرنا واجب نہین ہے تو جب
آیت فی الجملہ مخصوص ٹھہری تو اب روا ہے کہ قدر درم تک خاص کیجاوے بذریعہ اس نص کے جو ڈھیلون و پتھرون سے استنجاء
کرنے کی جواز مین ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک درم ہے اور حال یہ ہے کہ ڈھیلون سے استنجاء کرنے والا بالکلیہ پاک نہین
ہوتا ہے حتی کہ اگر قلیل پانی مین داخل ہو تو اسکو نجس کریگا یا اسپر اجماع دلالت کرتا ہے - مف - **ثم یروی اعتبار الدرہم
من حیث المساحۃ وہو قدر عرض الکف فی الصحیح** - پھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا از راہ مساحت یعنی مساحت
ایک درم ہو اور وہ صحیح قول مین بقدر عرض ہتھیلی کے ہے - ف - یعنی انگلیون کے جوڑون کے اندر کا گھراو - اور بعض نے
کہا کہ معنی یہ ہین کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ از راہ مساحت کے دوسرا قول نہین ہے - **ویروی من حیث الوزن وہو الدرہم
الکبیر المثقال وہو ما یبلغ وزنہ مثقالا** - اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا از راہ وزن کے اور وہ درم کبیر مثقال ہے اور
یہ وہ کہ جسکا وزن ایک مثقال پہونچے - ف - مثقال ۲۰ قیراط - **وقیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق والثانیۃ
فی الکثیف** - اور ان دونون روایتون مین توفیق یون دی گئی کہ دونون روایتین ٹھیک ہین اور براہ مساحت تو رقیق
نجاست مین ہے اور براہ وزن گاڑھی نجاست مین ہے - ف - حتی کہ اگر آدمی کا پیشاب مثلاً ہو تو بقدر درم مساحت یعنی
ہتھیلی کے معر کے معفو اور اس سے زیادہ نہین جائز ہے اور اگر گوہ ہو تو ایک درم وزن سے زیادہ نہین جائز ہے - یہ توفیق فقیہ
ابوجعفر رح نے دی ہے اور محیط مین کہا کہ یہی صحیح ہے اور جامع کردری مین کہا کہ یہی مختار ہے - ع - اور اسی کو تبیین و کافی و اکثر

فتاویٰ میں لیا ہے۔ بدائع میں اسی کو مختار مشائخ ماوراء النہر کہا اور زیلعی و زاہدی نے صحیح کہا ط۔ اسی پر تنویر میں جزم کیا۔ **وانما کانت نجاسة ہذہ الاشیاء مغلظة لانہا ثبتت بدلیل مقطوع بہ**۔ اور ان چیزوں یعنی خون و پیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست اسی وجہ سے مغلظہ ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوتی ہے۔ ف۔ عینی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارض دوسری نص نہیں ہے۔ نہایہ میں ہے کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہاں نہوں جیسے تخفیف آجاتی ہے یعنی ایک کے حق میں دو متعارض نص جمع نہوں ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوتی ہے اور اسوقت کے مجتہدین اسکے بارہ میں مختلف نہوں اور ایسی ضرورت نہو جس سے اجتناب کے ساتھ حرج پیش آوے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر کوئی نجاست اصح نجس ثابت ہو کہ جو نص اسکے حق میں ہے وہ بلا معارضہ ہے اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہیں اور اسکے اجتناب کرنے میں حرج بھی نہیں ہے باوجود اسکے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہے کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوئی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہیں ہے تو یہ ثبوت قطعی نہوگا اور اسی اصل پر امام و صاحبین کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ نجاست کا مغلظہ ہونا امام رح کے نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہے جسکے معارضہ میں دوسری نص مثبت طہارت نہو اور مخففہ ہونا ایسے حد کہ دو نص باہم متعارض موجود ہوں اور صاحبین کے نزدیک مغلظہ ہونا ایسی نجاست کے حق میں جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مخففہ ہونا ایسی نجاست میں جسمیں اختلاف ہوا۔ اور فائدہ کا ظہور ایسی نجاستوں میں جیسے گوبر کیونکہ امام رح کے نزدیک یہ نجاست مغلظہ ہے بدلیل حدیث ابن مسعود رض جو لیلۃ الجن کے قصہ میں وارد ہے خلاصہ یہ کہ استنجاء کے لیے دو پتھر اور ایک گوبر لایا تو گوبر کو پھینکدیا یہ کہکر کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہے اور دوسری نص اسکے معارض نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک گوبر مخففہ ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک پاک ہے۔ پھر امام مصنف نے جن چیزوں کو ذکر کیا۔ اما بجملہ خون مسفوح کہ حرام بنصوص القرآن اور اسکی نجاست اجماعی بلاخلاف ہے مع۔ میں کہتا ہوں کہ کھانے کی حرمت پر اجماع مسلم ولیکن نجاست مغلظہ پر شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہیں اور توقف وضو میں حجت شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گذر چکی ہے فارجع الیہ۔ اما بجملہ بول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع مسلمین مغلظہ نجس ہے اور ابن المنذر نے حنفیہ و شافعیہ سے اجماع نقل کیا۔ رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہیں کھاتا اسکے پیشاب نجس مغلظہ ہونے میں بھی جمیع اہل علم متفق ہیں سوائے داؤد ظاہری کے اور اسکا اختلاف معتبر نہیں ہے مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے اور اوزاعی رح نے کہا کہ اسکے پیشاب میں مضائقہ نہیں جب تک نہ کھاوے اور یہی عبد اللہ بن وہب کا قول ہے اور رہا ایسے جانور کا پیشاب جو نہیں کھایا جاتا تو ہمارے و شافعی و مالک و جماہیر فقہاء کے نزدیک نجس مغلظہ ہے مع۔ میں کہتا ہوں کہ تفصیل چاہیے کہ جو جانور بوجہ نجاست کے نہیں کھایا جاتا برخلاف اسکے جو بوجہ کرامت کے نہ کھایا جاوے جیسے گھوڑا۔ اسی وجہ سے امام مصنف رح نے گدھے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اسکے خلاف ہے۔ اما بجملہ خمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اسلیے نجس ہونے پر اتفاق ہے تو اسکی نجاست مغلظہ ہے مع۔ پھر سوائے خمر کے دیگر اقسام شراب میں مختلف روایات ہیں بعض میں مغلظہ مثل خمر کے اور بعض میں مخففہ اور بعض میں طہارت ہے اور بحر الرائق نے مغلظہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی ہے۔ **وان کانت مخففة کبول ما یوکل لحمہ جازت الصلوٰة معہ حتی یبلغ ربع الثوب**۔ اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے پیشاب ایسے جانور کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے تو اسکے ساتھ نماز جائز ہے حتی کہ چوتھائی کپڑے تک پہنچے۔ ف۔ واضح ہو کہ جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اس سے مراد یہ کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اسکا گوشت حرام نہو پس گھوڑے کو بھی شامل ہے اگرچہ کراہت کی راہ سے گھوڑے کو ذبح کرنا اور جہاد کا عمدہ ذریعہ کھونا مکروہ ہے۔ بالجملہ مخففہ نجاست کم چہارم کپڑے سے عفو ہے۔ **یروی ذلک عن ابی حنیفة رح لان التقدیر فیہ بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام**۔ ایسا ہی امام ابوحنیفہ رح سے روایت کیا جاتا ہے یعنی مطلقاً چہارم کپڑا کیونکہ مخففہ نجاست کے بارہ میں تقدیر تو کثیر فاحش کی ہے یعنی بہت فاحش ہو گئی ہو تو نہیں

جائز ہے اور چہارم کا اندازہ بعضے احکام میں کل کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ ف۔ جیسے چہارم سر کا مسح بمنزلہ کل کے ہے۔ تو چہارم کپڑا گویا کل کپڑے
کے کثیر فاحش ہوا۔ اس روایت پر تمام بدن کا چہارم اور تمام کپڑے کا چہارم ہے اگرچہ کپڑا بڑا ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ احسن ہے اور حلبی نے
شرح المنیہ میں اسی کو مختار کہا اور نہر الفائق میں اسی کو ترجیح دی۔ و۔ وعنہ ربع ادنیٰ ثوب یجوز فیہ الصلوٰۃ کالمیزر۔ اور امام
ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ کمتر کپڑا جسمیں نماز جائز ہو جاوے اُسکا چہارم معتبر ہے جیسے میزر۔ ف۔ تہبند اور اسمیں احتیاط ہے اور
ابو بکر رازی نے کہا کہ جیسے ازار۔ پس تہبند کا چہارم نجس مغلظہ سے آلودہ ہو تو نماز نہیں جائز ہے۔ وقیل ربع الموضع الذی اصابہ
کالذیل والدخریص۔ اور کہا گیا کہ چہارم اس جگہ کا مراد ہے جہاں نجاست لگی جیسے دامن وکلی۔ ف۔ پس اگر دامن کا چہارم
نجس ہوا نجاست مغلظہ تو نماز جائز نہیں ہے۔ محیط و تحفہ میں کہا کہ یہی اصح ہے ح۔ بدائع و مجتبیٰ و سراج میں اسی کو صحیح کہا اور حقائق
میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ فتویٰ کا لفظ ارجح و مختار پر مقدم ہے ح ط۔ وعن ابی یوسف رح شبر فی شبر۔ اور امام ابو یوسف رح
سے مروی ہے کہ ایک بالشت طول و ایک بالشت عرض ہے۔ ف۔ اسقدر اگر نجاست مغلظہ لگ جاوے تو روا نہیں اور اس سے
کم روا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جس قول پر فتویٰ ہے یعنی جس جگہ نجاست لگے اُسی ٹکڑے کا چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن وکلی تو اس قول
پر بعد اختلاف ہوگی وعلیٰ ہذا چونکہ رگ ریان وغیرہ میں اختلاف فاحش ہوگا فافہم۔ وانما کان ہذا مخففا عند ابی حنیفۃ و
ابی یوسف لمکان الاختلاف فی نجاستہ او لتعارض النصین علی اختلاف الاصلین۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب
اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نجاست مخففہ ٹھہرا کہ اُسکے نجس ہونے میں اختلاف مجتہدین ہے یا اُسکے حق
میں دو نص باہم متعارض ہیں بربناء دونوں اصل مختلف کے۔ ف۔ پس ابو یوسف رح کے نزدیک تو اختلاف مجتہدین سے
تخفیف ہے اور امام رح کے نزدیک تعارض نصین ہے یعنی حدیث عرنیین تو اونٹ کے پیشاب پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے اور حدیث
استنزھوا من البول۔ دلالت کرتی ہے کہ انکا پیشاب بھی نجس ہے۔ مسئلہ۔ جب نجاست غلیظہ و نجاست خفیفہ جمع ہوں تو خفیفہ کو بھی
غلیظہ کے تابع کرینگے احتیاطا۔ کافی الظہیریہ والتنویر۔ حتی کہ اگر غلیظہ ایک درم سے کم ہو و خفیفہ سے ملکر درم یا زائد ہو تو ملایا جائیگا
م۔ جو چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو وضو یا غسل واجب کرے وہ نجس مغلظہ ہے جیسے گوہ و پیشاب و منی و مذی و ودی و پیپ
و قے بھر منہ بھر ہو۔ البحر۔ و خون حیض و نفاس و استحاضہ السراج و پیشاب طفل صغیر و صغیرہ خواہ طعام کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں
الاختیار۔ شراب و خون مسفوح و مردار وغیر ماکول اللحم کا پیشاب و لید و گاے کا گوبر و بکرے کا گوہ و مرغی و بط و اوندی کی بیٹ نجس مغلظہ
ہیں۔ قاضیخان۔ درندوں و بلی و چوہے کا گوہ۔ السراج۔ اور بلی و چوہے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگجاوے و قدر درم سے زائد ہو تو نماز
نہ ہوگی یہی ظاہر ہے قاضیخان و الخلاصہ۔ اور پہلے گذرا کہ فتویٰ اُسکے خلاف ہے م۔ سانپ کی بیٹ و پیشاب مغلظ نجس ہیں اور جونک کا
لوہو بھی۔ تتارخانیہ۔ چیچڑی و وزغہ کا خون جب سائل ہو نجس ہے الظہیریہ۔ حتی کہ اگر قدر درم سے زائد کپڑے کو لگ جاوے تو مانع جواز
نماز ہے السیدا۔ ماکول اللحم جانور و گھوڑے کا پیشاب اور پرند غیر ماکول اللحم کی بیخال نجس مخففہ ہے الکنز۔ اور ہر چیز کا مرارہ اُسکے پیشاب کے مانند
ہے الظہیریہ۔ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہیں تو اُسکی خفت سواے پانی کے کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوگی الکافی۔ حتی کہ اگر کنویں
میں نجاست خفیفہ گرے تو سب پانی نکالنا پڑیگا۔ پھر جو خون نجس نہیں اُنکا بیان۔ م۔ خون شہید جب تک اُسپر ہے پاک اور جسوقت
جدا ہو نجس ہوا۔ الظہیریہ۔ ذبح کیے ہوے جانور کی رگوں میں جو خون رہا وہ کپڑے کو خراب نہیں کرتا اگرچہ فاحش ہو۔ قاضیخان۔ م۔
جو خون ہی جو اُسکے گوشت میں رہا کیونکہ مسفوح نہیں ہے محیط السرخسی۔ اور دم مسفوح یعنی سائل میں سے جو گوشت کو لگ گیا نجس ہے
المنیہ۔ کلیجہ و تلی کا خون نجس نہیں ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ پسو و مچھر و جوں و کھٹمل کا خون پاک ہے اگرچہ کثیر ہو۔ السراج۔ اور مچھلی و جو پانی
کے جینے والے جانور ہیں طرفین کے نزدیک اُنکا خون کپڑے کو خراب نہیں کرتا۔ قاضیخان۔ سانپ کی کھال نجس ہے اگرچہ ذبح کیا
ہو۔ الظہیریہ۔ سانپ کی کینچلی صحیح یہ کہ پاک ہے۔ الخلاصہ۔ سوتے آدمی کا لعاب خواہ پیٹ سے آوے یا سر سے اُترے طرفین رح

نزدیک پاک ہے اسی پر فتویٰ ہے اور مردے کے منہ سے جو لعاب بہے کہا گیا کہ نجس ہے۔ السراج۔ ریشم کے کیڑون کا پانی و اُنکی فاعت اُنکی
بیٹ پاک ہے۔ اور جو جنہ ہو پرند کھائے جاتے ہیں مانند کبوتر و گوریا کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہے السراج۔ صحیح یہ کہ مرغ کا دودھ پاک
ہے اور اسمیں علیہ یہی اصح ہے۔ الہدایہ۔ مگر کھایا نہ جائیگا۔ الشابہ والتوضیح۔ ذکر کیا گیا ہے کہ ایک بیگنی چوہے کی گری بھر وہ بیس
ڈالی گئی حالانکہ اسمین مینگنی تھی یا ایک مینگنی تیل میں گرے تو آٹا یا تیل خراب نہ ہوگا جب تک اُسکا مزہ متغیر نہو۔ فقیہ ابو اللیث
نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ مسائل ابو حفص میں ہے کہ چوہے کی مینگنی گری سرکہ یا رب میں تو اُسکو خراب نہ کریگی المحیط۔ رب نچوڑا ہوا عرق
جو گاڑھا کر دیا جاوے خواہ انگور کا ہو یا سیب وغیرہ کا۔ م۔ اگر کپڑے کو نجس تیل ایک درم سے کم لگا پھر پھیل کر ایک درم سے زیادہ ہو گیا
تو بعض نے کہا کہ نماز جائز ہونے سے مانع ہے اور اسی کو اکثرون نے لیا ہے السراج۔ اور یہی لیا جاوے۔ المنیہ۔ نجاست کی مقدار میں
اعتبار نماز پڑھنے کے وقت کا ہے نجاست لگنے کے وقت کا نہیں قول اکثر۔ النہر۔ و۔ جو نجاست غلیظہ کہ کنوئیں میں گری اگر اُسکی تہ کی مٹی سیاہ
مٹی ہو گئی تو نجس نہیں کیونکہ ذات منقلب ہو گئی اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ سو۔ اگر نجس کپڑے تر کو پاک کپڑے خشک میں لپیٹا پس
اُسکی نمی پاک کپڑے میں ظاہر ہوئی ولیکن اس قدر تری نہ ہوئی کہ اگر نچوڑیں تو اُس سے کچھ ٹپکے یا نکلے تو اصح یہ کہ وہ نجس نہو جائیگا۔
یون ہی اگر پاک کپڑے کو تری کی حالت میں خشک نجس کپڑے یا خشک زمین نجس پر بچھایا اور اُس نجاست نے کپڑے میں اثر
کیا لیکن ایسی تری نہوئی کہ نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے مگر نمی کی جگہ ظاہر ہوتی ہے تو اصح یہ کہ وہ نجس نہو جائیگا الخلاصہ۔ بعض اسکو
وقایہ میں لیا ہے۔ م۔ اگر اپنے بھیگے پانون کو نجس زمین یا نجس بچھونے پر رکھا تو وہ نجس نہوگا اور اگر خشک پانون کو نجس بھیگے بچھونے
پر رکھا اگر پانون تر ہو گیا تو نجس ہو گیا اور نمی کا اعتبار نہیں ہے اور یہی مختار ہے السراج عن الخلاصہ وغیرہا۔ اگر گارے میں گوبر ملا
اُس سے چھت پر کہگل لگائی وہ خشک ہو گئی پھر اُسپر بھیگا رومال وغیرہ رکھا تو وہ نجس نہوگا۔ خشک گوبر یا نجس شے کو اگر ہوا نے
اُڑایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اُسمین نجاست کا اثر ظاہر نہو وہ نجس نہوگا۔ قاضی خان۔ ہوا اگر ناپاک چیزون گوہ گوبر کو اُڑا لاوے
اور بھیگے کپڑے کو لگے اگر نجاست کی بو پائی جاوے تو وہ نجس ہو گیا۔ اور نجاست کے بخارات اُڑ کر جو کپڑون کو لگتے ہیں تو ایسے
کپڑا نجس نہیں ہوتا اور یہی صحیح ہے الظہیریہ۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور رومال سے نہ پوچھا کہ اُسکے بائی نکلی تو عامۂ علماء کے نزدیک
اُسکا کرد نجس نہوگا اور اسی طرح اگر استنجا نہ کیا ولیکن اُسکا پائجامہ پسینے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اُسکے بائی نکلی تو یہی حکم ہے۔
التوضیح۔ اسی طرح جاڑون میں ہر بدن میں داخل ہوا یعنی جہان بیٹ کا اڈہ لگا ہے اور اُسکا بدن بھیگا ہے یا کوئی بھیگا کپڑا ایک جا
اُسکی گرمی سے سوکھ گیا تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ سوکھنے پر اُسکا اثر مانند زردی وغیرہ کے بھیگی ازار و پائجامہ وغیرہ میں ظاہر ہو
اور غیرہ۔ اگر بچھونے پر منی لگ گئی اور خشک ہو گئی اُسپر سویا اور پسینا آیا اُس سے بچھونا بھیگ گیا اگر تری کا اثر اُسکے بدن میں ظاہر
نہوا تو نجس نہ ہوا اور اگر بچھونا تر ہو کر اُسکی تری بدن کو لگی جس سے اثر ظاہر ہوا تو بدن نجس ہو گیا۔ قاضیخان۔ گدھے نے پانی میں
پیشاب کیا اُسمیں کھڑا پس اگر اُس سے چھینٹیں اُڑ کر کپڑے کو پہونچیں اگر اسمیں اثر ظاہر ہوا تو نجس ہوا ورنہ نہیں یہی مختار ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا خواہ پانی جاری ہو یا ٹھہرا ہو شرح المنیہ للحلبی۔ پائخانہ کی کمیان کپڑے پر بیٹھیں تو اُسکو خراب نہ کرینگی مگر جب کہ بہت غالب
ہون۔ قاضیخان۔ کیچڑ میں چلا اور بے پانون دھوئے نماز پڑھے تو جائز ہے اگر اسمین نجاست کا اثر نہو لیکن احتیاطاً دھولے یہ
بھی اختیاری میں [illegible]۔ نجس بھوسا اگر گارے میں ڈالا گیا پس اگر بھوسا بعینہ قائم دکھلائی دیتا ہو تو نجس ہے بشرطیکہ بہت ہو
ورنہ نہیں قاضیخان۔ اور اگر خشک ہو تو اُسکی طہارت کا حکم ہوا المحیط۔ کتے نے اگر آدمی کے عضو یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو جبتک
اُسمین تری ظاہر نہو نجس نہوگا خواہ کتا غصہ میں ایسا کرے یا کھیل میں المنیہ اور میر زینہ میں کہا کہ یہی مختار ہے شرح المنیہ للحلبی۔ مسجد کے
بوریہ پر کتا کھڑا ہوا اگر خشک ہو تو نجس نہ ہوا اور اگر بھیگا ہو اور اثر بوریہ میں ظاہر نہوا تو بھی نجس نہیں قاضیخان۔ ہاتھی کی
ہڈی پاک ہے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ ہاتھی کا لعاب نجس ہے جیسے لعاب چیتے وغیرہ کا۔ اگر ہاتھی نے سونڈ سے کسی کپڑے کو لگایا وہ نجس

ہوا تھا ضمان۔ گتے کے باون کا کمہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہے الخلاصہ۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام رح نے قول المصنف رح وہو اصحاب المنسوب تقدیر بالدرہم الخ۔ میں کہا کہ حاصل اس مسئلہ میں افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درہم اور خفیفہ نجاست جبتک فاحش نہو مانع نماز نہیں اور بیان تقدیر درہم و فاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ و غلیظہ کا۔ پھر نجاست غلیظہ میں معتبر وہ وقت کہ نجاست لگے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درہم کے پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مرغینانی رح و ایک جماعت کا مختار یہ کہ مانع نہیں اور دوسروں کا مختار یہ کہ مانع ہے حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے نماز پڑھے تو جائز و بعد پھیلنے کے نہیں جائز ہے۔ پھر اگر ایک ہی کپڑا ہو تو دوسری طرف جو نجاست پھوٹی اُسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہی دونوں طرف ایک ہے۔ برخلاف اسکے جب دوہرا ہو تو اختلاف ہوگا و علی ہذا اگر درم کے دونوں رخ نجس ہو گئے تو نماز نہیں جائز ہے۔ پھر مانع نماز وہی نجاست ہے جو مصلی کی طرف منسوب ہو حتی کہ اگر اپنے بل سے بیٹھنے اُٹھنے والا بچہ جسکے کپڑے و بدن نجس ہیں مصلی کی گود میں بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کبوتر اُسپر بیٹھ گیا تو نماز جائز ہے برخلاف اسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جو اپنے بل کا نہیں ہے تو اُسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہوگی اور نماز جائز نہوگی یعنی جبکہ درم سے زائد ہو۔ پھر قدر درم کے ساتھ نماز جائز ہے مگر مکروہ ہے حتی کہ کہا گیا کہ اگر وقت جاتے رہنے یا ہر جگہ جماعت جاتے رہنے کا خوف نہو تو اگر نماز میں نجاست پر واقف ہو تو اُسکو توڑ دے۔ رہا بیان ضابطہ غلیظہ و خفیفہ تو صاحبین کے نزدیک معتبر اختلاف علماء ہے حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رح کے نزدیک تعارض النصین سے خفیفہ ہے و برین تقدیر خون و خمر و مرغی بط و اونٹ کی مینگنی اور آدمی و غیر ماکول اللحم کا پیشاب سوائے گھوڑے کے۔ اور قریب سب بالاتفاق مغلظہ ہیں کیونکہ تعارض و اختلاف کچھ نہیں ہے اور خون سے وہ مستثنیٰ ہے جو رگوں میں باقی رہا بعد ذبح کے۔ اور اسی کے حکم میں لحم مہزول ہے جب کاٹا جاوے تو اسمیں جو خون ہے وہ نجس نہیں اور یوں ہی کلیجہ میں جو خود کلیجہ کا خون ہو۔ کذا قیل۔ مگر امام مصنف رح نے تجنیس میں فرمایا کہ اسمیں نظر ہے اسوجہ سے کہ اگر وہ خون نہو تو کچھ شک نہیں کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہے اور نجس کی مجاورت سے چیز نجس ہو جاتی ہے اور امام ابو یوسف رح سے باقی کے حق میں روایت کہ وہ کھانے میں معفو ہے نہ کپڑے میں۔ قال المترجم۔ دلیل تو یہی قوی ہے جو امام مصنف رح نے بیان فرمائی کیونکہ اول تو جو عروق میں باقی ہے وہی دم مسفوح کا بقیہ ہے اور اگر نہو تو اسمیں کچھ شک نہیں کہ وہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہے ہاں یہ بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید حرج و مشقت ہے لیکن اگر یہ صحیح ہو جاوے تو عذر کافی ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور مستثنیٰ خون سے شہید کا خون ہے جبتک شہید پر ہو حتی کہ اگر نماز میں شہید کو خون آلودہ اٹھا لے ہو تو صحیح ہے برخلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہو اور اُسکو غسل نہیں دیا گیا یا کافر ہے اگرچہ اُسکو غسل دیا گیا کیونکہ وہ غسل سے پاک نہوا بخلاف مسلم کے کہ وہ بعد غسل کے پاک ہو گیا۔ اور مشک بھی مستثنیٰ ہے یعنی اگرچہ وہ ہرن کا خون ہے۔ فقہاء نے کہا کہ مشک کا کھانا اور اُس سے نفع اُٹھانا جائز ہے باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہے اور میں نے اُسکی کوئی تعلیل دیکھی نہیں لیکن بعض معتزلی دوستوں سے میں نے زباد کے حق میں گفتگو کی اور میں نے کہا کہ یوں کہا جاتا ہے کہ زباد ایک حیوان کا پسینہ ہے جسکا کھانا حرام ہے تو اُس دوست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت مستحیل بصلاح کر دے جیسے خوشبو تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہے جیسے مشک قال المترجم خلاصہ تعلیل در بارہ مشک و زباد کے یہ کہ وہ اگرچہ نجس الاصل تھا مگر مستحیل ہو گیا اور اس صورت میں شاید کہ اختلاف جاری ہو درمیان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے خمر کا استحالہ سرکہ کی طرف اجماعاً جائز ہے اور یہی صواب ہے کیونکہ یہ استحالہ مشک وغیرہ کا بمنزلہ خون کے گوشت ہو جانے کے ہے و علی ہذا عنبر وغیرہ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ پھر پسو و مچھر و مچھلی کا خون کچھ نہیں ہے یعنی اُسکو اصلاً نہیں کہنا چاہیے کہ یہ درحقیقت خون نہیں ہے۔ رہی قے تو منہ بھر نجس غلیظہ ہے اور اس سے کم ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہے اور یہی مختار کیا ہے۔ اور طفل نے دودھ پیکر قے کر دی اور ماں کے کپڑوں کو لگی اگر منہ بھر ہو یا زیادہ تو حسن رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جبتک وہ کثیر فاحش نہو مانع نماز نہیں کیونکہ اسمیں ہر وجہ سے تغیر نہیں ہوا۔ یہی ابو جعفر کی غریب الروایۃ میں مذکور ہے اور یہی صحیح ہے اور امام

نے تجنیس میں بھی اسی کی تصحیح کی ہے اور ہم نے نواقض وضو میں مجتبیٰ وغیرہ سے نقل کیا جو اس قدر کی طہارت کا مقتضی ہے یعنی بالکل پاک ہے خواہ کثیر فاحش ہو یا نہو۔ پھر یہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہیں تو اسکے معنی یہ ہیں کہ ثابت ایسی دلیل سے جس پر عمل قطعی واجب ہے کیونکہ فروع احکام میں دلیل ظنی پر عمل کرنا قطعی واجب ہے۔ قال المترجم فعلی ہذا فرق غلیظہ وخفیفہ میں مشکل ہوگا لہذا شیخ رح نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ دلیل قطعی سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گوبر و لید میں پیدا ہوگا جیسا کہ سابق میں گذرا ہے۔ پھر امام محمد رح نے آخر میں لید گوبر کی نجاست خفیفہ سے بھی رجوع کیا جبکہ رے میں ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ گئے اور رستون و بازارون و سرائے کو گوبر سے بھرا پایا اور لوگون کو عموماً ابتلا دیکھا۔ قال المترجم۔ اگر وہم ہو کہ یہ جو فقہا اکثر کہا کرتے ہیں کہ ابتلاء دیکھکر حکم جواز دیدیا تو کیا شرع میں مجتہد کو ایسی راے کا اختیار ہے تو جواب یہ کہ یہ تسامح ہے اور تحقیق اسمین یہ ہے کہ اللہ تعالی نے نجاست سے اجتناب کا حکم دیدیا پس اجتناب واجب ہو لیکن شرع اسلام کا یہ حکم ہے کہ حرج ومشقت دفع ہے یعنی اللہ تعالی نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی صورت سے بتلایا کہ حرج نہو تو گوبر ولید کی جب یہ کثرت ہے تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست نہیں رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حرج ومشقت شدید لازم آوے اور حرج کو اللہ تعالی نے دور کیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست ہی نہیں رکھا ہے پس مجتہد کو شرعی دلیل قوی ہاتھ آئی تو اپنے حکم دیا کہ اللہ تعالی نے تم پر اسکو نجس نہیں رکھا ہے اور ہرگز یہ مراد نہیں کہ مجتہد کی رائے کو اختیار ہے۔ وعلی ہذا گوبر کے کنڈے جائز ہیں اور مسلمان مجوسیون کے حق میں گائے بھینسون کا موت وگوبر وغیرہ نجس نہیں ہے اسی پر فتوی دیا جاوے۔ م۔ اسی قول پر مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا کیونکہ راہ میں آدمی وجانور ہر یا یہ سب چلتے ہیں برخلاف ایسے شہر کے جہان آدمیون کی راہ الگ وجانورون کی الگ ہے۔ مف۔ درمختار میں ایک ضابطہ پرند کی بیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتا اسکی بیٹ نجاست غلیظہ ہے جیسے مرغی و بط اور جو ہوا میں بیٹ کرتا ہے اگر وہ ماکول اللحم ہے تو اسکی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیفہ ہے اور سوائے پرندون کے ہر حیوان کا لید وگوبر امام رح کے نزدیک غلیظہ وصاحبین کے نزدیک خفیفہ ہے۔ و شرح نہایہ میں ہے کہ صاحبین کا قول اظہر ہے اور امام محمد رح نے آخر اسکو پاک کہا یہی قول مالک رح کا ہے اور ماکول اللحم جانورون کا پیشاب اور انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہے نجاست خفیفہ وامام محمد کے نزدیک پاک ہے اور غیر ماکول اللحم پرندون کی بیٹ خواہ شکاری ہون یا نہون نجاست خفیفہ ہے اور کہا گیا کہ پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے اور گدھے وخچر کا لعاب علی المذہب پاک ہے۔ المسئلہ۔ **واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر اکثر من قدر الدرہم لم تجز الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ**۔ اور جب کپڑے کو لید یا گاے کے گوبر سے قدر درم سے زیادہ لگا تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نماز نہیں جائز ہے۔ ف۔ کیونکہ امام رح کی اصل کہ نص بلا تعارض ہو موجود ہے۔ **لان النص الوارد فی نجاستہ وہو ما روی انہ علیہ السلام رمی بالروثۃ وقال ہذا رجس او رکس لم یعارضہ غیرہ**۔ کیونکہ لید کی نجاست میں جو نص وارد ہے اور یہ وہ ہے جو مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینکدیا اور کہا کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہے اس نص کا دوسرا معارض نہیں ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ہے اور استنجا کے دو پتھرون وایک روثہ میں سے روثہ کو پھینکدیا اور یہ فرمایا تھا پس اس سے رجس ہونا ثبوت ہوا اور دوسری نص نہیں جس سے پاک ہونا ثبوت ہو۔ **وبہذا ثبت التغلیظ عندہ والتخفیف بالتعارض**۔ اور ایسی نص غیر معارض سے امام رح کے نزدیک مغلظہ ہونا ثبوت ہوتا ہے اور مخففہ کا ثبوت بتعارض ہوتا ہے ف۔ یہ امام کی اصل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ نصوص میں تعارض کیونکر ہوا جواب یہ کہ حقیقت میں تعارض نہیں ہے ولیکن ہمکو روایت اسطرح پہونچی کہ ظاہر میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ **وقالا یجزیہ حتی یفحش**۔ اور صاحبین نے کہا کہ لید گوبر کے ساتھ جائز ہے یہانتک کہ فاحش ہو جاوے۔ ف۔ یعنی نجاست اسکی مخففہ ہے۔ **لان للاجتہاد فیہ مساغا وبہذا ثبت التخفیف عندہما**۔ کیونکہ اسمین اجتہاد کو گنجایش ہوئی ہے اور اس سے صاحبین کے نزدیک تخفیف ثبوت ہو جاتی ہے۔ ف۔ یہ تو صاحبین کے واسطے اصل خاص ہے۔ **ولان فیہ ضرورۃ لامتلاء الطرق بہا وہی مؤثرۃ فی التخفیف**۔ اور اس وجہ سے کہ اسمین ضرورت متحقق ہے کیونکہ

سامین اس سے بھر جاتی ہین اور یہ بات تخفیف مین مؤثر ہی۔ ف۔ یعنی باتفاق عموم بلوی موجب تخفیف ہی تو لید گوبر مین بھی
تخفیف پیدا کریگا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفہ۔ برخلاف گدھے کے پیشاب کے کہ اُسکو زمین چوس لیتی ہی
ف۔ اگر کہا جاوے کہ عموم بلوے و ضرورت سے تو نجاست ساقط ہوجاتی ہی جیسے بلی کا جھوٹا۔ جواب یہ کہ ہان لیکن بلی کی بروم
ابتلا کی وجہ سے اسکی ضرورت سے لید و گوبر مین کم ضرورت ہی لہذا صرف تخفیف لازم آئی کمافی مبسوط شیخ الاسلام والنہایہ مین کہتا
ہون کہ گرمی کو ہر وقت بھی بلی سے زیادہ ضرورت ہی فافہم۔ قلنا الضرورۃ فی النعال وقد اثرت فی التخفیف مرۃ حتی
تطہر بالمسح فکتفی مؤنتھا۔ ہم کہتے ہین کہ ضرورت مسلم ہی لیکن یہ ضرورت جوتیون کے حق مین موثر ہی اور اسنے ایکمرتبہ تو تغیر کرکے
تخفیف کر دی حتی کہ جوتی رگڑ دینے سے پاک ہوجاتی ہی پس ضرورت کی مؤنت مین کفایت کریگی۔ ف۔ الحاصل ضرورت کی وجہ
سے نفس نجاست مین تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جسقدر حرج تھا اُسکی تطہیر مین تخفیف ہو تو یہان نجاست تو اپنے حال پر ہی
ولیکن جوتی کی تطہیر مین تخفیف کر دی تو یہی اسکی مشقت دور کرنے مین کافی ہی۔ یہ کہا جاسکتا ہی کہ ضرورت خالی جوتی کے حق مین منحصر
نہین ہوسکتی ہی خصوص گھوسیون کے حق مین تو ظاہر ہی بلکہ جیسے اطراف شمال ہندوستان کے تو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہی و علی ہذا بلی کے
جھوٹے سے کم اسکی ضرورت نہین ظاہر ہی لہذا شرح بنایہ مین کہا کہ صاحبین کا قول بہت ظاہر ہی کما فی العد۔ بلکہ امام محمد رح نے آخر مین
ابتلاء عام دیکھکر اُسکو پاک جانا جیسا کہ امام مالک رح کا قول ہی۔ پھر واضح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گائے بھینس و بکری
و دودھ کے جانورون و گھوڑے مین ہی وقال زفر رح۔ و لا فرق بین ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم۔ اور کچھ فرق نہین درمیان ماکول اللحم
و غیر ماکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی جیسے غیر ماکول اللحم کا لید و گوبر وغیرہ نجس ہی اسی طرح جنکا گوشت کھایا جاوے انکا بھی نجس ہی لیکن
ہمارے یہان ضرورت کی راہ سے فرق ہی جیسا کہ کہا گیا۔ و زفر رح فرق بینھما نوافق ابا حنیفۃ فی غیر ماکول اللحم و وافقھما
ماکول اللحم۔ اور زفر رح نے دونون قسم مین از راہ حکم کے فرق کیا پس غیر ماکول اللحم کی لید گوبر وغیرہ کو تو بموافقت امام رح کے نجس
غلیظہ کہا اور ماکول اللحم کی لید و گوبر وغیرہ کو بموافقت صاحبین کے نجس خفیفہ کہا۔ وعن محمد رح انہ لما دخل الری۔ اور امام محمد رح
سے حکایت ہی کہ جب شہر ری مین داخل ہوئے یعنی ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ مین۔ و رای البلوی۔ اور لوگون کو عموماً اسمین
مبتلا دیکھا۔ ف۔ کیونکہ ساہین و گھرون کے صحن و سرا مین لید و گوبر سے بھری نہین جیسے ہمارے ہندوستان مین اکثر جگہ یہی کیفیت ہی
افتی ان الکثیر الفاحش لا یمنع ایضا۔ تو امام محمد رح نے فتوی دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع نماز نہین ہی۔ ف۔ اور اس
قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ وقاسوا علیہ طین بخاری۔ اور اسی پر مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا۔ ف۔ جو راہ مین
آدمی و جانورون کے مختلط آمدرفت سے گوبر و مٹی سے مخلوط ہوتی ہی پس کہا کہ وہ بھی چاہے جسقدر لگے مانع نماز نہین ہی۔ وعند ذلک
رجوعہ فی الخف یروی۔ اور اسی واقعہ کے وقت امام محمد رح کا خف کے مسئلہ مین رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہی۔ ف۔ پہلے کہتے
تھے کہ رگڑنے سے پاک نہین ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ مین کہتا ہون کہ اُنکے نزدیک تو اس لید و گوبر سے تو نجس ہی نہین ہوا
اس جہت سے امداد رح نے سمجھا کہ اول مرتبہ کا فتوی دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتوی دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع نماز نہونے سے
طہارت لازم نہین کیونکہ شاید نجس عفو ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہی اور معنی فتوی کے یہ ہوتے ہین کہ تکلیف نہو جسے
سے معلوم ہوا کہ طہارت کے حکم مین یہ چیزین نجاست ہی نہین ٹھہری ہین کما لا یخفی علیہ م۔ المسئلہ۔ وان اصابہ بول الفرس
لم یفسدہ حتی یفحش عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و عند محمد لا یمنع وان فحش۔ اور اگر اسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو اسکو
فاسد نہوگا یہانتک کہ فاحش ہوجاوے یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہی اور امام محمد کے نزدیک مانع نہین اگرچہ فاحش
ہوجاوے۔ لان بول ما یوکل لحمہ طاہر عندہ۔ کیونکہ ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد رح کے نزدیک پاک ہی۔ ف۔ جیسا کہ اوپر
بیان گذرا۔ مخفف نجاستہ عند ابی یوسف۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب مخفف نجاست ہی ابو یوسف کے نزدیک۔ و لحمہ

ماکول عندہما- اور گھوڑے کا گوشت صاحبین کے نزدیک ماکول ہے- ف- اور جمہور علما کے نزدیک بھی ماکول ہے یعنی کھانا حلال ہے
پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہے اور ہر ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے تو چاہیے کسی قدر کے مفسد و مانع نہیں اور
ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے تو جب تک فاحش نہ ہو مانع نہیں ہے- واما عند ابی حنیفۃ رح فالتخفیف لتعارض الآثار
اور یہ امام ابو حنیفہ تو انکے نزدیک مخفف ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہے- ف- اگر کہا جاوے کہ یہ وجہ کیون نہیں بیان کی کہ
گھوڑے کا گوشت امام رح کے نزدیک مکروہ ہے جواب یہ کہ صحیح یہ کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہیں بلکہ براہ کرامت ہے مانند آدمی کے
ورنہ بالاجماع وہ پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہے- پھر باوجود پاک ہونے کے یہ لازم نہیں کہ اسکا پیشاب پاک ہو
کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہے لہذا جو اصل امام رح کی بیان کی اسی پر بیان مدار رکھا کہ جب دو نص متعارض
ہوں تو نجاست میں تخفیف آجاتی ہے اور یہان مراد تعارض سے حدیث استنزہوا من البول الخ- اور حدیث عرنیین ہے جنمین
اونٹوں کے پیشاب پینے کا عرنیہ والوں کو حکم دیا تھا پس حدیث استنزہوا من البول الخ سے تو عموماً پیشاب سے پرہیز نکلتا ہے
خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے یا کسی اور جانور کا ہو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث
عرنیین سے اونٹوں کا پیشاب پاک نکلتا ہے تو ماکول اللحم کے پیشاب میں تعارض ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست میں
تخفیف ہو گئی- ولیکن کلام یہان تعارض میں ہے کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونوں نص اپنے ثبوت و دلالت وغیرہ جہات میں مساوی
ہوں اور یہان بہت فرق ہے اسواسطے کہ حدیث عرنیین جسمین اونٹ کا پیشاب ان عرنیوں کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلی درجہ کی صحیح
ہے کہ صحیح صحاح الستہ میں موجود ہے اور اپنے معنی میں صریح محکم ہے- اور حدیث استنزہوا من البول کی اسناد میں بلکہ مرفوع کلام حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے پس براہ اسناد کے نہایت ادنی درجہ ہے اور معنی میں بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ
استنزہوا من البول الخ محتمل ہے کہ البول سے معہود مراد ہو اور اصل الف لام میں بھی عہد ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث بھی ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم دو قبروں کی طرف گذرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر عذاب ہوتا ہے اور کسی کبیرہ کی وجہ سے عذاب نہیں کیے
جاتے پھر دونوں کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق میں یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نزاہت نہ کرتا اور بعض روایت میں پیشاب
کرنے میں پردہ نہ کرتا تھا- اور نیز جائے غسل میں پیشاب نہ کرنے سے ممانعت دوسری حدیث میں مروی ہے پس بقرینہ کہ محتمل ہے
کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو- اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام ہر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہے تو بھی
یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ چمگادڑ کا پیشاب اور چوہے کا و مانند اسکے جو بیان ہوے ہیں مخصوص ہیں تو جب اس عام سے تخصیص
ہو گئی تو دلالت اسکی قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو گئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ و اسکی امثال ماکول اللحم اس سے
مخصوص کیے جاویں جیسا کہ اصول میں مصرح ہے اور غایۃ الجواب از جانب امام رح یہ ہو سکتا ہے کہ حق عمل میں صحیح بدرجہ اعلی و حسن
درجہ کے دونوں واجب العمل ہیں تو اس جہت سے مساوی ہیں اور دلالت اس عام کی قطعی ہے بدین جہت کہ چمگادڑ و چوہے وغیرہ
کا پیشاب امام رح کے نزدیک نجس ہے اور اسکی طہارت یا تو بوجہ ضرورت کے ہے جبکہ امام رح کا قول انکی طہارت میں ثبوت ہو کیونکہ
تجنیس میں ہے کہ بلی نے کنوئیں میں پیشاب کیا تو باتفاق الروایات سب الچا جاوے اور یون ہی کپڑے میں لگ گیا تو اسکو خراب کریگا
کمافی الفتح- اور خلاصہ میں ہے کہ بلی نے برتن میں پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہے اور فقیہ ابو جعفر نے
کہا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہیں انتہی- یہ مسائل دلیل ہیں کہ امام رح کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہیں- وعلی ہذا یہ تخصیص اہل مذہب
کے نزدیک ہے پس امام رح پر الزام وارد نہو گا فلیتامل فیہ- م- المسئلۃ- وان اصابہ خرء ما لا یوکل لحمہ من الطیور اکثر من
قدر الدرہم اجزأت الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد لا یجوز- اور اگر کپڑے کو بیٹ ایسے
پہنچی کہ جو پرندوں میں غیر ماکول اللحم ہیں اور یہ بیٹ قدر درہم سے زائد ہے تو اس کپڑے میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

نماز جائز ہے اور امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ مجمع الانہر میں کہا کہ جواز نماز اس کپڑے میں صرف امام رح
کے نزدیک ہے کیونکہ جن پرندوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا وہ بھی ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اور انکی بیٹ سے بچاو کرنا متعذر ہے اور
صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر ہندوانی رح کی روایت پر وہ نجس مغلظ ہے اور یہی صحیح ہے اور کرخی کی روایت پر شیخین رح کے نزدیک
نجس مخففہ ہے اور امام محمد رح کے نزدیک نجس مغلظ ہے اور شمس الائمہ سرخسی رح نے کہا کہ شیخین رح کے نزدیک پرند خواہ ماکول اللحم ہوں
یا غیر ماکول ہوں دونوں میں فرق نہیں تو غیر ماکول کی بیٹ بھی پاک ہے۔ عنایہ میں کہا کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونوں
روایتوں میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہیں یہی فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں ذکر کیا ہے۔ م۔ بالجملہ اصحاب میں اختلاف ہے۔ فقد
قیل ان الاختلاف فی النجاسة وقد قیل فی المقدار وہو الاصح۔ پس کہا گیا کہ اختلاف اُسکی نجاست میں ہے اور کہا گیا کہ
اختلاف مقدار میں ہے اور یہی اصح ہے۔ ف۔ یعنی مشائخ نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام چڑیوں کی بیٹ کے ساتھ نماز جائز
ہونے میں اس بنا پر ہے کہ انکی بیٹ پاک ہے یا اس بنا پر کہ نجس تو ہے مگر مخففہ حتی کہ کثیر فاحش ہو تو جواز نہو پس شیخ کرخی رح نے
کہا کہ جواز نماز اسوجہ سے کہ ان چڑیوں کی بیٹ شیخین رح کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوانی رح نے کہا کہ اسوجہ سے کہ نجاست
خفیفہ ہے۔ اور امام محمد رح کے قول پر مشائخ متفق ہیں کہ وہ نجاست غلیظہ ہے۔ پھر ابو یوسف رح موافق روایت کرخی رح کے ابو حنیفہ رح
کے ساتھ ہیں اور موافق روایت فقیہ ابو جعفر کے امام محمد رح کے ساتھ ہیں اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہ
کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ف۔ اور فخر الاسلام نے جامع صغیر میں ابو یوسف کو روایت نجاست و روایت طہارت دونوں میں
ابو حنیفہ رح کے ساتھ رکھا ہے۔ پھر امام مصنف رح نے اسی کو اصح کہا کہ اختلاف مقدار میں ہے اور یہی جامع قاضیخان و محیط میں منصوص
ہے کیونکہ یہ بیٹ پرند حرام کی ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اسکو بدبو و خرابی کی طرف مستحیل کردیا ہے لیکن مبسوطین و محیط سرخسی میں
اسکے خلاف مذکور ہے اور کہا کہ پرندوں سے جو بیٹ نکلتی ہے وہ بدبو و خرابی کے ساتھ نہیں ہے اور مسجدوں سے کوئی پرند ہانکا نہیں جاتا
تو ہمنے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہے اور اسوجہ سے کہ جنکا گوشت کھایا جاوے اور جنکا نہ کھایا جاوے دونوں کی پیخال میں کچھ فرق
نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر واللہ اعلم یہ ہے کہ تعلیل ہر ایک کے موافق اختلاف روایات ہے اور دونوں کی پیخال میں فرق ہونے کا جواب
یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں حلال و حرام کا فرق معلوم ہے اور معتبر اسمیں طہارت و نجاست ہے پس دونوں کی پیخال میں بھی فرق ہے
حتی کہ حرام چڑیوں کی پیخال نجس ہے۔ ہو یقول ان التخفیف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا یخفف۔ امام محمد رح
کہتے ہیں کہ نجاست تو بالاتفاق ٹھہری تو اب نجاست کا مخففہ ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمیوں
کے ساتھ مخالطت نہیں تو تخفیف نہوگی۔ ولہما انہا تذرق من الہواء والتحامی عنہ متعذر فتحققت الضرورة۔ اور
شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ چڑیاں ہوا سے پیخال کردیتی ہیں اور پرہیز اُنسے متعذر ہے تو ضرورت متحقق ہوگی۔ ف۔ پھر یہ ضرورت
نجاست کو ساقط کرنے والی نہوگی کیونکہ اختلاط نہیں ہے تو اپنی حد تک رہیگی یعنی نجاست میں تخفیف ہو جائیگی اور اسی کو کرخی نے
اختیار کیا چنانچہ کہا کہ پیشاب اس جاندار کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور پیخال اُن چڑیوں کی جو نہیں کھائی
جاتی ہیں نجاست مخففہ ہے۔ انتہی مترجما۔ پھر مذہب میں ایک قول یہ کہ اُن چڑیوں کی پیخال پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا
کما فی الدر۔ ولو وقع فی الاناء قیل یفسده وقیل لا یفسده لتعذر صون الاوانی عنہ۔ اور جب یہ پیخال برتن میں
پڑے تو کہا گیا کہ اس کو خراب کریگی اور کہا گیا کہ نہیں کیونکہ برتنوں کو اس سے بچانا متعذر ہے۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام رح
سے روایت ہے کہ بلی جسکی عادت ہے کہ لوگوں کے بچھونوں و کپڑوں پر موت دیتی ہے وہ طاہر ہے۔ ف۔ اور اسی کو ابو نصر رح نے لیا
ہے۔ اور یہاں حرام چڑیوں کی بیٹ کو نجس کہا تو کیا فرق ہے جواب یہ کہ ان چڑیوں کی بیٹ میں ضرورت نہیں کیونکہ ایسا آدمی
مشاہدہ ہوتا ہے جسکے یہ بیٹ لگی ہو اور بلی میں بھی ضرورت بوجہ مخالطت کے متحقق ہے ولیکن یہ سب اسوقت کہ بلی مذکور کے وا

طہارت کا حکم ہو اور امام محمدؒ سے بھی یہی مروی ہے یہ روایت صحیح ہو۔ اور تجنیس میں ہے کہ بلی نے اگر کنوئیں میں پیشاب کیا تو سب پانی اُٹھا جاوے
کیونکہ روایات متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب نجس ہے اور یونہی اگر کپڑے کو لگ جاوے تو اُسکو نجس کردیگا۔ ولیکن یہاں بلی سے
وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت ہو کہ برتن تک دیر میں پیشاب کرنے کی ہو۔ تجنیس میں خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی میں
مشائخ کا اختلاف ہے اور خلاصہ میں ہے کہ بلی نے برتن میں یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اُسکو نجس کریگا اور یہی وجہ ہے کہ پیشاب کا حکم ہے اور
فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا کہ برتن نجس ہوگا اور کپڑا نہیں نجس ہوگا۔ فتح۔ قول ابو جعفرؒ اچھا قول ہے کیونکہ برتنوں کے ڈھکنے کی عادت
جاری ہے۔ یہ ایک روایت ہے چوہے کے پیشاب میں کچھ مضائقہ نہیں ہے بعض مشائخ کا مذہب ہے کہ وہ نجس ہے بوجہ ضرورت خفیف
ہے بہ نسبت اُسکی مینگنی کے اسلیے کہ گیہوں میں یعنی اناج میں اُسکی ضرورت ہے چنانچہ اُنہوں نے کہا کہ اگر گیہوں میں مینگنی گر گئی
اور اُنمیں پس گئی تو آٹا کھانا جائز ہے جبتک کہ مینگنی کا اثر یعنی بو و مزہ وغیرہ اُسمیں ظاہر نہ ہو۔ معف۔ فتویٰ اسی پر ہے جیسا کہ محیط سے
کفایہ۔ اور یونہی بلی و چوہے کے پیشاب میں جبکہ کپڑے کو قدر درم سے زیادہ لگے تو [illegible] میں کہا کہ اظہر روایت یہ ہے کہ اُسکو
نجس کریگا کمافی الفتح۔ تو اسی پر فتویٰ ہوگا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سواے پانی کے برتن کے اور چیزوں میں عفو ہے اور اسی پر
فتویٰ ہے۔ م۔ اور ایضاح میں ہے کہ چمگادڑ کا پیشاب و بیخال کچھ نہیں ہے اور قاضیخان میں ہے کیونکہ اُس سے احتراز متعذر ہے تو وہ
نجس نہیں کرتی ہیں۔ فتح۔ میں کہتا ہوں کہ قاضیخان کی تعلیل مشعر ہے کہ وہ درحقیقت نجس ہے فافہم۔ م۔ المسئلہ وان اصابہ من
دم السمک او من لعاب البغل او الحمار اکثر من قدر الدرہم اجزأت الصلوٰۃ فیہ۔ اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگا یا خچر
یا گدھے کا لعاب لگا وہ زیادہ ہے قدر درم سے تو اسمیں نماز جائز ہے۔ ف۔ ولیکن دونوں کی تعلیل میں فرق ہے۔ اما دم السمک
فلانہ لیس بدم علی التحقیق فلا یکون نجسا۔ تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ تحقیق خون ہی نہیں ہے تو وہ نجس نہوگا۔ ف۔
اور غیر تحقیق روایت پر خون ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اعتبر فیہ الکثیر الفاحش فاعتبرہ نجسا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے
مروی ہے کہ ابو یوسفؒ نے مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اعتبار کیا یعنی کثیر فاحش ہو تب مانع ہے پس اُسکو نجس اعتبار کیا۔
ف۔ نجس خفیفہ۔ شاید یوں قرار دیا اور اُسکو نجس اعتبار کیا ہو یا بدون اِسکے نجس قرار دیا۔ اما لعاب البغل والحمار
فلانہ مشکوک فیہ فلا ینجس بہ الطاہر۔ رہا خچر و گدھے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اُسکے لعاب میں شک ہے پس یقینی پاک چیز
اُس سے نجس نہوگی۔ ف۔ یہ تو اصل میں روایت ہے اور مذہب یہ ٹھہرا ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے۔ مو۔ اور شامی رحمہ نے اسمیں
بسوط کلام کیا اور اسکی تعلیل دلیل ہے کہ لعاب [illegible] میں بھی بلا فرق یہی حکم ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم اور شک نہیں کہ ہندوستان
میں تو ضرورت اُسکی نجاست کی مستبعد ہے اور کثیر یہ کہ مخفف ہو اور اول اقوی اور یہ احوط ہے۔ م۔ المسئلہ فان انتضح علیہ البول
مثل رؤس الابر فذلک لیس بشئ لانہ لا یستطاع الامتناع عنہ۔ پھر اگر آدمی پر پیشاب کی ریزہ چھینٹیں مثل سوئی کے
سروں کے پڑیں تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اُس سے بچاؤ کی قدرت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ کپڑے تو بھر لیں۔ تبیین۔ اور یونہی اگر
سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکے کے برابر ہوں تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں ہیں۔ [illegible] وغیرہ۔ اور
نوادر معلی میں ہے کہ اگر ایسی چھینٹیں پڑیں اور اُنکا اثر دیکھا جاتا ہے تو دھونا ضرور ہے۔ المجتبیٰ۔ اور اگر نہ دھوئیں حتی کہ نماز پڑھی پس
اگر ایسی ہوں کہ اگر جمع کیجاویں تو درم سے زائد ہوتیں تو نماز اعادہ کرے کذا ذکر البقالی والامام المحبوبی۔ بح۔ اور درمیں تک
معتبر نہیں ہیں اگر اُنکو پانی پہونچا و کثرت ہوگئی تو بھی دھونا واجب نہیں ہے۔ الفتح۔ اور قنیہ میں ہے کہ اگر یہ چھینٹیں پھیل گئیں
اور قدر درم سے زائد ہوگئیں تو چاہیے کہ اُنکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس تیل لگ کر پھیل جانے کا حکم ہے یعنی قبل پھیلنے کے
نماز جائز اور اُسکے بعد نہیں جائز ہے۔ م۔ دو۔ اور یہ اُسوقت ہے کہ ایسی چھینٹیں کپڑے یا بدن یا جاے نماز یعنی ایسی جگہ پر پڑیں اور
اگر پانی میں پڑیں تو اصح یہ ہے کہ اُسکو نجس کریگی اسلیے کہ معفو نہوگی کیونکہ پانی کی طہارت میں بہ نسبت بدن و کپڑے و جگہ کی طہارت کے

زیادہ تاکید ہے۔ الجوہرہ والسراج۔ اور اگر یہ چھینٹیں سوئی کے سرون برابر نہیں بلکہ سوجے کے سرون برابر ہون تو عدم ضرورت کی وجہ سے منع ہیں۔ الکافی مع البحر یعنی جب قدر درم سے زائد ہون اور مشائخ نے کہا کہ اگر پانی میں گوہ یا پیشاب پڑا اور گرنے کے صدمہ سے پانی اثر کر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہو نجس نہ کریگا یا وہ جانتا ہووے کہ پیشاب ہے الفتح۔ رنگ کی خصوصیت نہیں بلکہ اثر ظاہر نہو کا یہی اور یہی مختار و اصح ہے۔ م۔ اور میت کے نہلانے والے پر اس حالت میں جو میت کے دھوون کی چھینٹیں پڑیں جسے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو اسکو نجس نہ کرینگی کیونکہ یہ عام بلوی ہے الفتح۔ مصلی کے غسل سے جو چھینٹیں برتن میں گرین جبکہ اُسکا اثر ظاہر نہیں ہوتا تو وہ معفو ہے جیسے راستہ کی کیچڑ و نجس کا دھوان و گوبر کا غبار اور کتون کے بیٹھنے در بچھی جگہ کا غبار معفو ہے۔ م۔ د۔ تعالٰی اعلم۔ والنجاسة ضربان مرئیة و غیر مرئیة۔ اور نجاست کی دو قسم ہیں ایک مرئیہ اور دوم غیر مرئیہ ف مرئیہ جو خشک ہوجانے کے بعد منجمد و نظر آوے جیسے خون وگوہ وغیرہ۔ عنایہ۔ فما کان منها مرئیا فطهارتها بزوال عینها پس جو نجاست میں سے مرئیہ ہو تو اُسکی طہارت اسکے عین کے زائل ہونے سے ہے۔ ف یعنی اُس نجاست کا جرم و ذات جاتی رہے تو پاک ہوجاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و بو وغیرہ کے رہ جاوے۔ لان النجاسة حلت المحل باعتبار العین فتزول بزواله۔ کیونکہ نجاست نے تو حلول کیا اس میں باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے زائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا زوال ہوجائیگا۔ الا ان یبقی من اثرها ما یشق ازالته۔ لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہجاوے جسکا دور کرنا مستلزم مشقت ہو۔ ف واضح ہو کہ قولہ۔ الا ان یبقی الخ استثناء ہے اثر کا اور عین نجاست میں اثر داخل نہیں ہے لہٰذا استثناء منقطع بمعنی لیکن۔ اور نہایہ میں مستثنیٰ منہ میں واثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے زائل ہو مستثنیٰ کیا اور اُسپر عینی رح نے ایراد کیا کہ مستثنیٰ منہ اثر نہیں مرف میں ہے اور حذف جائز نہیں ہے اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ ہے کہ عین کا لفظ ایک تو بمعنی ذات بولا جاتا ہے اور اُسکے مقابل میں اثر آتا ہے اور اکثر شارحین نے یہان یہی معنی لیے اور بسبب استثناء کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی میں سے وہ چیز بعینہ ہو۔ پس یہان مراد یہ کہ مثلاً کپڑا اول تو نجاست سے صاف تھا پھر اُسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و بو وغیرہ کے عارض ہوئی تو جیسے عارض ہوئی ہے بعینہ زائل ہوجاوے کچھ باقی نہ رہے تو یہ زوال اُسکی ذات مع اثر کے ہوگا پس جب وہ عین نجاست بعینہ زائل ہوجانے پر طہارت ہے الا آنکہ ایسا اثر رہ جاوے جسکا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہے پس نہایہ میں جو عین وا ثر کو مستثنیٰ منہ قرار دیا تو یہ معنی نہیں کہ اثر محذوف ہے بلکہ یہ معنی کہ عین سے مراد بعینہ وہ نجاست زائل ہو یعنی اُسکی ذات و اثر سب زائل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر اس صورت میں مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ فقہاء کے نزدیک تو زوال عین یعنی ذات سے طہارت ہوجاتی ہے۔ جواب یہ کہ نہیں چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو اُسکا ازالہ اُسکے عین و اثر کے دور کرنے سے ہے بشرطیکہ ایسی چیز ہو کہ اُسکا اثر دور ہوجاتا ہو۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرئیہ نجاست کا ازالہ زوال عین واثر یعنی بعینہ نجاست دور ہوجانے سے ہو لیکن اگر ایسی نجاست ہو کہ اُسکا اثر دور کرنے میں مشقت ہو تو اثر رہ جانے میں مضائقہ نہیں۔ لان الحرج مدفوع۔ کیونکہ حرج شرع میں دور کیا گیا ہے۔ ف اور مشقت اُٹھانا ایک حرج ہے اور یہان مشقت کی تفسیر یہ ہے کہ اثر دور کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون و لیمو وغیرہ۔ الکافی۔ فتح وغیرہ۔ اور یونہی گرم پانی سے چھڑانے کی بھی تکلیف نہیں دی گئی ہے السراج۔ اور دلیل اُسکے واسطے حدیث ابوہریرہ رضہ ہے کہ خولہ بنت یسار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون حیض کو پوچھا تو فرمایا کہ اُسکو دھو ڈال اُنہوں نے عرض کیا کہ دھویا جاتا ہے پھر باقی رہتا ہے فرمایا کہ اُسکا اثر تجھے مضر نہیں ہے۔ رواہ احمد و ابوداؤد و دارقطنی باسناد حسن ولیکن منقطع ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر میں اسکو خولہ بنت حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور حدیث عائشہ رضہ میں سوائے پانی کے بھی مذکور ہے وہ استحباب ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ اثر جب زائل نہوا تو ضرورت کی وجہ سے اُسکا اعتبار ساقط ہوا اور اثر تو رنگ ہے اور نجاست یہ رنگ نہیں بلکہ عین جرم ہے وہ زائل ہوگیا مع۔ چونکہ اثر کا اعتبار نہیں تو اسی بناء پر مشائخ نے کہا

اگر اپنے کپڑے یا ہاتھ کو رنگ نجس یا مہندی نجس سے رنگا پھر اُسکو دھویا یہانتک کہ پانی صاف گرنے لگا تو پاک ہو جائیگا اگرچہ رنگ قائم رہے۔ انتہیٰ۔ اور یہی صحیح ہے ع۔ اور بعض نے کہا کہ اُسکے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے۔ انتہیٰ۔ چنانچہ یہ اختلاف آئے گا م۔ اور اگر اپنا ہاتھ نجس تیل یا چربی مین ڈالا یا اُسکے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا اور تیل یا چربی کا اثر اُسکے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہو گیا۔ اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی اصح ہے الذخیرہ۔ اور تجنیس مین اسکی وجہ یون بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہو گیا تو اسکے ہاتھ پر پاک رہگیا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر تیل نجس ہو گیا تو اُسکو ایک برتن مین کرکے اسپر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آجائیگا اُسکو کسی طریق سے کچھ لیوے یہ اسیطرح کرے تا کہ تین مرتبہ پورے ہو جاوین پس پاک ہو جائیگا۔ تمام ہوا کلام تجنیس کا۔ انتہیٰ۔ مین کہتا ہون کہ یون ہی زاہدی مین مذکور ہے م۔ لیکن مردار کی چربی اسطرح پاک نہو گی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے حتی کہ اُس سے کھال کی دباغت روا نہیں ہے بلکہ مسجد کے سوا اس سے روشنی کے لیے چراغ جلایا جاوے۔ الدر۔ مین کہتا ہون کہ مردار کی چربی حرام ہے تو اُس سے کسی طرح انتفاع نہین لینا چاہیے کیونکہ حدیث مین یہود کے حق مین فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اُنپر لعنت کرے کہ چربی اُنپر حرام کی گئی تھی تو اُنھون نے پگھلا کر اُسکو بیچا اور نفع اُٹھایا۔ کما فی الصحیح وغیرہ۔ پس اگر دلیل دیگر اُسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط اس مین حرمت و منع ہو گا پس اسی پر اعتقاد اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اور نجس شہد کا پاک کرنا بر قول ابو یوسف اسطرح کہ اُسپر پانی ڈال کر جوش دیا جاوے حتی کہ جسقدر پہلے اندازہ تھا اُسی قدر پر آجاوے اسطرح تین بار کیا جاوے تو پاک ہو جائیگا ف۔ اور یون ہی زاہدی رح نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دبس کا ہے یعنی دوشاب یعنی تاڑی تازی خرما یا انگور کی ۔ہ۔ یہ حکم تو مذکور ہوا ولیکن بعض صورتون سے اسپر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ تجنیس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کا مٹکا جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہو جائیگا جبکہ اسمین شراب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اسمین شراب کا اثر نہین رہا پھر اگر بو رہجاوے تو روا نہین کہ اسمین سواے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوین اور سرکہ اسوجہ سے روا ہے کہ سرکہ تو مٹکہ شراب مین بغیر دھوے ڈالنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزاء ہین وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہو جاوینگے اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ بو رہجانا بوجہ بعضے اجزاء باقی رہنے کے ہوتا ہے دلیل نہایہ چیز جسکی بو رہجاوے اسمین یہی بات ہے۔ انتہیٰ۔ مین کہتا ہون کہ آخری کلام صرف بو سے متعلق نہین جیسا کہ شیخ محقق رح نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھوئے ہوئے مین جو شراب کے اجزاء ہین وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہو جاوینگے تو جب بغیر دھوئے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولی جائز ہے اور یہ معنی نہین کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزاء ہین وہ سرکہ ہو جاوینگے تا کہ لازم آوے کہ بو باقی تھی وہ بوجہ اجزاء کے تھی فافہم۔ ہان یہ رہا کہ پھر بو باقی نہ رہنے کی قید کیون رکھی گئی ہے تو واضح ہو کہ فتاوی قاضیخان مین یہ مسئلہ اسطرح مذکور ہے کہ شراب کا خم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پرانا مستعمل ہو تو پاک ہو جائیگا ہ۔ اور یہ جب کہ اسمین شراب کی بو باقی نہ رہے۔ تاتارخانیہ عن الکبری۔ پس مترجم کو ظاہر یہ ہوتا ہے کہ طہارت تو اسی قدر پر ہے جو قاضیخان مین ہے اور زیادت بو نہ رہنے کی معنی نظافت ہین تا کہ ایسی چیزون کا استعمال نہو جنمین شراب کی بو سے الفت پیدا ہو جاوے بدین معنی کہ ابتداے اسلام مین شرابی برتنون سے ممانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہو پس اگرچہ نفس طہارت حاصل ہو گئی ولیکن اگر بو باقی ہو تو استعمال مین لانا تحریماً مکروہ ہے پس یہی تحقیق ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اور خلاصہ مین ہے کہ کوزہ جسمین شراب ہو تو اُسکے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اسمین تین مرتبہ پانی بھرا جاوے ہر بار ایک ساعت تک بشرطیکہ کوزہ نیا ہو یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہے ہ۔ اور امام محمد کے نزدیک کبھی پاک نہین ہو سکتا۔ ف۔ اس مسئلہ مین کوئی قید نہین کہ بو رہے یا نہ رہے ولیکن تفصیل ہونا احوط ہے الفتح۔ مین کہتا ہون کہ پاک ہو جانا تو اسی قدر پر ہے

مگر استعمال مین لانا جب ہی کہ جو پانی نہو جیسا کہ تحقیق گذری - اور مین کہتا ہون کہ یون ہی گیہون کا مسئلہ ہے کہ اگر شراب مین
گیہون پڑے اور جوش کر پھول گئے تو ابو یوسف رح کے نزدیک گیہون پانی مین بھگوئے جاوین حتی کہ جیسے شراب کو جوش گئے تھے
پانی چوس جاوین پھر نکال کر خشک کیے جاوین یون ہی تین مرتبہ کیا جاوے تو اُنکے پاک ہوجانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر
پھولے نہون تو تین مرتبہ دھونے وہر بار خشک کرنے سے پاک ہوجاوینگے مگر شرط یہ کہ خمر کا مزہ و بو نہ پائی جاوے - المحیط - مین
کہتا ہون کہ اول صورت جبکہ شراب مین پھول گئے ہون لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی مین بھگوئے جاوین پھر خشک
کریا اس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سوکھ جاوین نہ آنکہ صرف ٹپکنا موقوف ہوجاوے جیسا کہ موزہ پاک کرنے مین مختار ہے - پھر
ظاہر اقول ابو یوسف پر فتوی نہین ہے چنانچہ نصاب وکبری مین ہے کہ ایک عورت نے شراب مین گیہون یا گوشت پکایا تو ابو یوسف
نے کہا کہ تین مرتبہ پانی مین پکایا جاوے ہر بار خشک کیا جاوے تو پاک ہوجائیگا اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ کبھی پاک نہوگا اور
اسی پر فتوی ہے المضمرات ھ - اور تجنیس مین ہے کہ بہ یفتی یعنی اسی پر فتوی دیا جاوے - الفتح - اور درمختار مین گوشت کے حق مین
قول ابو یوسف پر اقتصار کیا اور یہ مخالف فتوی ہے م - بالجملہ نجاست مرئیہ کا دور کرنا لازم ہے سواے ایسے اثر کے جسکے زوال مین مشقت
ہے تو اسکے لیے صابون وگرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہین مگر مستحب ہے - **وہذا یشیر الی انہ لا یشترط الغسل بعد زوال العین**
وان زال بالغسل مرۃ واحدۃ - اور یہ کلام اشارہ کرتا ہے کہ بعد دور ہونے عین نجاست کے دھونا شرط نہین اگرچہ ایک ہی
مرتبہ دھونے سے زائل ہوجاوے - ف - یعنی اگر نجاست مرئیہ کا عین ایک بار دھونے سے دور ہوگیا تو اُسی قدر کافی ہے اور
اگر دو تین مرتبہ دھونے سے زائل نہو تو دھوئے جاوے یہانتک کہ عین نجاست دور ہوجاوے - السراجیہ - اور تین یا پانچ
وغیرہ کسی عدد پر اکتفا کرنے کا اعتبار نہین ہے المحیط - اور یہی اقیس ہے - ت - اور یہی اصح ہے - د - وفیہ کلام - اور بعض مشائخ کو کلام
ہے - ف - بعض نے کہا کہ عین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھووین یعنی نجاست غیر مرئیہ قرار دیکر - وفقیہ ابو جعفر طحاوی
نے کہا کہ دو مرتبہ دھووین - ع - اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہو اُسکو تین بار دھووے - المحیط - ولیکن تحقیق وہ ہے جو امام مصنف رح
نے ذکر فرمایا - **وما لیس بمرئی فطہارتہ ان یغسل حتی یغلب علی ظن الغاسل انہ قد طہر** - اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہے یعنی جیسے
پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جاوے یہانتک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہوگئی - ف - اگر مجنون
یا طفل نے دھویا تو بھی پاک ہوا جبکہ اتنی بار ہو کہ غالب گمان مین پاک ہوا - مع - **لان التکرار لا بد منہ للاستخراج** - کیونکہ نجاست
نکالنے کے لیے تو کرر دھونے کی ضرورت ہے - ف - ولیکن نجاست غیر مرئیہ ہونے سے اُسکے عین زائل ہونے کا مشاہدہ نہین - **ولا**
یقطع بزوالہ - اور قطعی علم اس نجاست کے زوال کا نہوگا - **فاعتبر غالب الظن کما فی امر القبلۃ** - پس غالب گمان کا اعتبار
کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ مین ہے - ف - حتی کہ مسافر کو جب جہت قبلہ نہین معلوم اور نہ کوئی موجود تو وہ دل تحری کرے جس جانب کو
غالب ظن ہو وہی معتبر ہے حتی کہ تحری سے پڑھنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہین - اگر کہا جاوے کہ تین مرتبہ دھونے
کی تقدیر معروف ہے جیسا کہ محیط سے مذکور رہا - جواب یہ کہ یہ تعداد لازم نہین ہے - **وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن یحصل**
عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسیرا - اور فقہا نے تین مرتبہ سے تقدیر اسی واسطے قرار دی کہ غالب گمان اس تعداد پر حاصل
ہوجاتا ہے تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو بجاے غلبہ ظن کے قائم کیا گیا - ف - حتی کہ تین بار دھونے پر طہارت کا حکم ہوگا
جیسے غلبہ ظن طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا - اگر کہا جاوے کہ غلبہ ظن کے بجاے تین بار کو قائم کرنا اپنی راے ہوئی حالانکہ اسباب
اپنی راے پر نہین تو جواب یہ کہ خالی راے سے نہین ہے - **ویتاید ذلک بحدیث المستیقظ من منامہ** - اور تائید اسکی اس
حدیث سے دیجاتی ہے جو کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق مین ہے - ف - جسکا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر تین مرتبہ دھوئے پانی
مین نہ ڈالے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہوجاتا ہے - م - اور یہ حدیث مشہور ہے کہ نجاست

تو مرئیہ کے حق میں ہے کیونکہ نجاست کا توہم اس حکم کا مدار ہے لہذا مستحب ہے اور اگر نجاست مرئیہ ہوتی تو وہ ہاتھ پر متحقق ہوتی پس
اسکا دھونا واجب ہوتا۔ [illegible] استدلال میں اعتراض ہے کیونکہ اس حدیث سے توہم نجاست پر تین بار دھونے کا حکم ہے تو جب
نجاست فعلی متحقق ہو تو لازم ہے کہ اس سے بڑھایا جاوے پس حق یہ تھا کہ یہ تائید استدلال چھوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر میں جواب
دیتا ہوں کہ جب توہم نجاست تھا تو تین بار دھونا مستحب ہوا اور جب تحقق نجاست ہے تو تین بار دھونا واجب ہوا اور یہ لازم
نہیں کہ تین سے زیادہ لیا جاوے جیسے [illegible] نے [illegible] کیونکہ توہم نجاست سے دھونا [illegible] یہ معنی کہ اگر یہاں نجاست موجود
[illegible] ہوتی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے زائل ہو جاتی پس یہ استدلال بہت صحیح ہے اور موہوم و محقق میں صرف
[illegible] فرق ہوا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی کی صورت میں مستحب ہے۔ پھر حاصل یہ ہوا کہ اصل اسمیں غلبہ ظن
ہے اور تین مرتبہ دھونا قائم مقام غلبہ ظن کے ہے کیونکہ کسی کو حاصل ہو۔ اور یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکے واسطے کچھ خاص
نشانات ظاہر ہوتے ہیں اور کبھی اتفاق ہوتا ہے تو وہ غلبہ الظن تک دھوئے [illegible] اس میں [illegible] اعتبار ہے تو اسکے واسطے تین
مرتبہ کی قید ہے کذا فی التنویر یا اسکو سات تک [illegible] عادت ہے [illegible] اور تین مرتبہ کافی ہے۔ **ثم لا بد من العصر فی کل مرۃ فی ظاہر
الروایۃ لانہ ہو المستخرج**۔ پھر ہر بار میں نچوڑنا ضرور ہے کیونکہ نچوڑنا ہی تو نجاست غیر مرئیہ کو نکالنے والا ہے۔ **ف** تو جو چیزیں
ایسی ہیں کہ وہ نچوڑی جا سکتی ہیں انکو ہر بار نچوڑا جاوے اور تیسری بار نچوڑنے میں مبالغہ کیا جاوے یہانتک کہ پھر اگر
نچوڑے تو اس سے پانی نہ بہے اور یہ شخص کے حق میں اسکی قوت پر [illegible] ہے۔ الکافی۔ اور اگر ہر بار نچوڑا حالانکہ اسکی قوت زیادہ ہے
مگر اسنے کپڑے کی بچاؤ کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہیں جائز ہے۔ قاضیخان۔ ولیکن در مختار میں کہا کہ کپڑا رقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا ظاہر یہ کہ
بضرورت جائز ہے۔ اقول و فیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار نچوڑا و تیسری بار مبالغہ سے نچوڑا کہ بعد کو نچوڑنے سے پانی نہ بہے پھر اس کپڑے
میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا اور یہ ہاتھ و دوسری چیز سب پاک ہیں اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہیں المحیط۔ پھر
امام مصنف رح نے تنبیہ کر دی کہ یہ ہر بار نچوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ میں ہے یعنی اصول کتب کی روایت ہے اور محیط میں کہا کہ یہی
اوطا ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ امام محمد سے روایت ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ نچوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور یہی عینی میں ہے ولیکن کافی میں لکھا
کہ غیر روایۃ الاصل میں آیا کہ ایکبار فقط نچوڑنا کافی ہے۔ یہ عام ہے کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ میں ہو اور کہا کہ یہ روایت ارفق
ہے اور تاتارخانیہ میں نوازل سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے۔ م۔ پھر یہ سب ایسی چیز میں جو نچوڑنے کے قابل ہو۔ رہی وہ جو نچوڑنے
سے نہیں نچڑتی ہے تو وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوگی کیونکہ خشک کرنے کو بھی مانند نچوڑنے کے نجاست
نکالنے میں دخل ہے۔ پھر خشک کرنے کی حد بیان یہ کہ اسکو اتنی دیر تک چھوڑے کہ اسکا ٹپکنا موقوف ہو جاوے اور یہ شرط
نہیں کہ بالکل سوکھ جاوے۔ التبیین۔ اور یہ قید بھی اسوقت کہ نجاست بہت چوس گئی ہو اور اگر قلیل چوسی ہو یا نہ ہو تو تین بار
دھونے سے پاک ہو جائیگا۔ بعید السرخسی۔ نجس کپڑا دھویا گیا تین کونڈوں میں یا ایک ہی میں تین بار اور ہر بار نچوڑا گیا تو وہ
پاک ہوگیا کیونکہ یونہی دھونے کی عادت جاری ہے پس اگر پاک نہو تو لوگوں پر تنگی ہو جائیگی۔ الکافی۔ نجس فرش بڑی دری
وغیرہ کا جب نہر میں ڈالا گیا اسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہوگیا۔ الخلاصہ۔ اسمیں دریائی خشک کرنے کی قید نہیں
مگر پانی جاری ہونا ضرور ہے۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے جدا ہوے دھوون سے کچھ چھینٹیں اڑ کر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر مذہب
میں اسکا تین بار دھونا واجب ہے اور طحاوی کی روایت میں دو ہی بار دھونا واجب ہے۔ ع۔ ہر جانور مانند بکری وغیرہ کے جو اگر
کے لیے اپنی پیٹ سے اگال ہوتا ہے تو اسکے اگال کا حکم مانند اسکے لید و گوبر کے ہے اور تجنیس میں کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ اگال اسکی
پیٹ میں متواری ہوا تم نہیں دیکھتے کہ جو انسان کے جوف میں متواری ہوا مثلا پانی پیا پھر قے کر دیا تو اسکا حکم پیشاب کا ہی
انتہی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر اسی وقت قے کر دے تو بھی نجس ہے حالانکہ نواقض وضو میں صلوۃ الحسن سے ہم نے الحسن نقل کیا

اور خود مصنف رح نے بعد دو ورق کے اُسی ساعت حقل کے ذکر نے مین یون تصحیح کی کہ جبتک فاحش نہو مانع نہین ہی - انتہی - پھر
شیخ ابن الہمام رح و عینی رح نے یہان بہت سے جزئیات لکھے جنکو مترجم نے دیگر کتب معتمدہ کے حوالہ سے اوپر نقل کر دیا و لیکن بعض
زوائد البتہ نقل کرتا ہون - امام ابو یوسف رح نے کہا کہ حمام مین جس ازار کو باندھے نہاتا ہی جب اُسپر بہت پانی بہایا جاوے
تو پاک ہو جائیگی بدون نچوڑنے کے - شمس الائمہ حلوائی رح نے اسی ازار حمام پر قیاس کر کے کہا کہ اگر نجاست خون یا پیشاب
ہو اور اُسپر پانی بہایا تو کافی ہی - ابن الہمام رح نے اسپر اعتراض کیا کہ ازار الحمام مین خالی پانی بدون نچوڑنے کے صرف اسوجہ سے
کافی ہوا کہ وہان ستر عورت کی ضرورت تھی تو اسپر دیگر وجوہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ چھوڑی جاوینگی جنمین ہر جگہ نچوڑنا
شرط ہی - انتہی - مین کہتا ہون کہ یہ صحیح ہی کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہی - م - امام مصنف رح نے لکھا کہ پُرانی پختہ اینٹ [illegible]
تین دفعہ دھونے سے پاک ہوتی ہی اور یون ہی مٹی کا برتن جو پُرانا مستعمل ہی - و لیکن اُسکو مقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب
وہ تری کی حالت مین نجس ہوئی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہو گئی تو وہ نئی کوری کے مثل ہو گئی چنانچہ اسکا
مذہب کرنا ظاہر ہوتا ہی - تجنیس مین ہی کہ شراب مین گیہون پکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ تین بار پانی مین پکائے جاوین و ہر بار
خشک کیے جاوین اور یہی گوشت کا حکم ہی اور ابو حنیفہ رح نے کہا کہ گیہون جب شراب مین پکائے جاوین تو کبھی پاک نہونگے اور
اسی پر فتوی دیا جائیگا - انتہی - اور اگر ذبح کی ہوئی مرغی اُسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوے پانی مین ڈالی گئی قبل اسکے
کہ اسکا پیٹ چاک کر کے صاف کر دیا جاوے یا اوجھ دھونے سے پہلے کھولتے پانی مین ڈالا تو کبھی پاک نہوگا انتہی - اور اسی پر فتوی
ہونا چاہیے - م - شیرہ انگور مین کتا گرا پھر وہ شراب ہوا پھر سرکہ ہوا تو نجس ہونا واجب ہی - ع - مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت ہی کہ کتا
کسی نجاست سے آلودہ ہو یا کتے کا منہ شیرہ مین یا اُسکی رال آلودہ ہوئی ہو ورنہ بنا بر قول ملتقی یہ کہ نجس نہونا چاہیے اگرچہ شیرہ
بالا رہے - م - مسائل شتی - آٹا اگر شراب مین بھیگا تو نہین کھایا جاوے اور اسکا کوئی حیلہ نہین ہی - ع - مین کہتا ہون کہ سرکہ
مین خمیر کیا جاوے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف و علی الصحیح نہین - م - مشک حال
مین حلال ہی کھایا جاوے و دوا مین ڈالا جاوے اگرچہ در اصل خون ہو - ع - اور ہم نے سابق مین لکھا کہ نافہ مشک اگر اس
حالت پر ہو کہ پانی پہونچنے سے خراب نہوگا تو پاک ہی ورنہ نجس ہی اور یہ اُسوقت کہ مردار سے نکلا ہو اور اگر مذبوحہ سے نکلا تو ہر
حال مین پاک ہی - ف - سانپ کی کینچلی بنا بر اشارہ شمس الائمہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہی - عف - سوتے آدمی کے منہ کی رال
بقول اصح پاک ہی - ع - اور ہم نے سابق مین لکھا کہ اگر بدبودار یا زرد ہو تو ناقض وضو ہی جبکہ منہ بھر ہو اور ظہیریہ مین مردے کے
منہ کا پانی کہا گیا کہ نجس ہی - چہ بچہ جسمین وضو وغیرہ کا دھوون ڈالا جاتا ہی اگر اسقدر کھودا گیا کہ جہانتک نجاست پہونچی ہی
تو پاک ہو گیا اور اسکے چارون جوانب پاک نہ ہوئین - لیکن اگر چہ ایسا ہی کیا گیا تو سب پاک ہو گیا وہ پانی کا کنوان ہو سکتا ہی
حوض مین شیرہ انگور بھرا ہوا اسمین نجاست گر گئی اگر دہ در دہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نجس ہوتا تو نجس ہو جائیگا
ورنہ نہین - اگر مرغی سے انڈا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سخلہ پانی مین یا شوربہ مین گرا تو نجس نہوگا - گھاٹ پر پانی تک تختہ
جڑے ہین کسی نے وضو کیا اور ننگے پاؤن چلا حالانکہ پہلے ایک ایسا شخص گذرا جسکے پاؤن مین نجاست تھی تو ضرورت کی
وجہ سے یہ حکم ہی کہ جب تک یہ معلوم نہو کہ اُسنے اُسی جگہ پاؤن رکھا جہان نجاست والے نے رکھا تھا تب تک اُسکے پاؤن
نجس ہونے کا حکم نہوگا - اسی کے مثل جو شخص حمام کے پانی مین چلا تو پاؤن نجس نہونگے جب تک یہ معلوم نہو کہ نجس کا دھوون
ہی - تجنیس مین ہی کہ کیچڑ مین چلا یا اُسکو کیچڑ لگی اور نہ دھوئی تو نماز جائز ہی جبتک اثر نجاست نہو مگر بطور احتیاط چاہیے دھو ڈالے
کسی کا دانت گرا اُسنے بجائے اُسکے دانت لگایا تو منع نہین خواہ اپنا دانت ہو یا پرایا ہو یہی اصح ہی - فاسقون کے کپڑون مین
بعض کے نزدیک نماز مکروہ کہ وے شراب سے پرہیز نہین کرتے - امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین کیونکہ کافر ذمیون کے

کپڑوں میں سوائے ازار و پائجامہ کے مکروہ نہیں باوجودیکہ وہ شراب حلال جانتے ہیں تو فاسقوں میں بدرجۂ اولیٰ جائز ہے۔ انتہی
مترجم کہتا ہے کہ ہندوستانی بے نماز فاسق مسلمانوں کے کپڑوں سے ازار و پائجامہ کا استثنا ضرور ہے کیونکہ یہ لوگ بے استنجا
پیشاب کرنے میں معروف ہیں۔ م۔ یہ برخلاف خبر نوجب کے ہے۔ الفتح۔ ذبیحہ میں جب اُسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اسپر عمل
کیا جاوے اور پانی کھانے میں خبر حلت پر عمل کیا جاوے۔ و۔ فارسی جو دیباج بنتے ہیں خبر ملی کہ اُسکی چمک بڑھانے کو شراب
لگاتے ہیں تو اسمیں نماز روا نہیں ہے۔ کما فی التجنیس الفتح۔ وعلیٰ ہذا انگریزوں کے بیان سے جو چیزیں ساختہ آتی ہیں اگر انکی
نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اعتماد ہوا تو استعمال نہیں جائز ہے۔ دوائیں جنمیں شراب کا جزو ہے نجس و حرام ہیں مگر
جبکہ اس دوا کی بدل نہیں ملتی تو اختلاف مشائخ ہے اور مخالفت احوط اور جواز ارفق ہے۔ مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا
جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہو۔ مردار کی ہڈیوں سے جو شکر صاف کیجاتی ہے مکروہ ہے جبکہ ہڈیوں کی چکناہٹ اور
سور کی ہڈیوں کا اختلاط ہے اور صابون انگریزی جو کہ چربی سے بنتا ہے بوجہ اختلاط مردار کی چربی کے نجس ہے اور جو تیل سے بنتا
پاک ہے اور اصح قول پر تیل کا اعتبار ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہے جب پانی ڈالتا ہے ہاتھ دستی پر رکھتا ہے جب
تین بار دھویا تو ہاتھ کے ساتھ دستی بھی پاک ہوگئی۔ تر کپڑے میں خشک گوبر گرا تو نجس نہوگا جبتک اثر ظاہر نہو پھیلے دامن میں جو ملا
گرا تو نجس کیا جب تک کہ مقدار کثیر نہو یعنی وہ درہم یا جس قدر کہ کثیر اسکے سواے ہو کم ہو تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات
نجاست سے صحیح یہ کہ کپڑا نجس نہیں ہوتا۔ ف۔ اور اگر منجمد ہو کر بہے تو بھی صحیح قول پر نجس نہیں ہوتا ع۔ جب تک کہ اُسکی غالب سے
میں نجاست نہو۔ پانی کو شراب میں یا شراب کو پانی میں ڈالا پھر وہ سرکہ ہوگئی تو صحیح یہ کہ پاک ہوگئی بخلاف اسکے شراب میں چوہا مرا
پھر سرکہ ہوجانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح یہ کہ نجس ہے۔ برخلاف اسکے جب سرکہ ہونے سے پہلے نکالا گیا۔ الفتح۔ اگر پھولا پھٹا تھا پھر شراب
سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہیں کما فی قاضیخان۔ م۔ انگور نچوڑے پاؤں سے اور پاؤں خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ بہا تو
شیخین کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہیں ہے۔ مشک میں پانی یا شیرہ ہے اُس سے برتن میں نکالا اور دوسرے مشک میں سے
بھی اُسی برتن میں نکالا پھر برتن میں مرا چوہا ملا پس اگر وہ شخص درمیان میں ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ چوہا فقط اُسی
برتن میں مرا قرار دیا جائیگا اور اگر غائب نہوا اور معلوم نہیں کہ دونوں مشکوں میں سے کس میں سے ہے تو فقط دوسری مشک کو نجس قرار
دیا جائیگا یہ اُسوقت کہ اُسنے تحری کی کہ اُسکی تحری کسی مشک پر واقع نہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس مشک پر واقع ہو وہی نجس ہے اور
اگر دونوں مشکے دو آدمیوں کے ہوں پھر ایک کہتا ہے کہ میرے مشک کا نہیں ہے تو دونوں پاک ہیں الفتح۔ لوٹے میں چوہا مرا اور معلوم
نہیں کہ لوٹے میں مرا یا گھڑے میں یا کنوئیں میں تو لوٹے میں مرا قرار دیا جائیگا۔ و۔ جو دانہ اگر مینگنی یا لید میں جو سخت ہوتی ہے پایا
گیا تو دھو کر کھا سکتے ہیں اور گوبر میں ہو تو نہیں کہ وہ نرم ہے۔ تجنیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہے نہ گھی دودھ و اُسکے مانند
بگڑ کر بدبو کرے تو حرام نہیں ہے۔ فرج کی رطوبت امام رح کے نزدیک پاک ہے برخلاف صاحبین کے۔ و۔ امام رح کے قول پر فتوی دیا جاوے
بکری کا تھن اُسکی مینگنی سے لتھڑا اور چرواہے نے بھیگے ہاتھ سے اُسکو دوہا تو نجاست میں دو روایتیں ہیں۔ الفتح۔ ارفق یہ کہ
طہارت ہے خواہ بعدم اعتبار یا بضرورت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہیں م۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور اُسکو رومال سے
نہ پونچھا اور گوز نکلا تو عامہ مشائخ کے قول پر جو گرد ہے نجس نہوگا۔ یوں ہی اگر استنجا سے نہیں دھلکر پسینے یا پانی سے ازار تر ہوئی
پھر گوز نکلا تو بھی یہی حکم ہے انتہی۔

فصل فی الاستنجاء۔ یہ فصل استنجا کے بیان میں ہے۔ سنن وضو میں نہیں بلکہ اس باب میں وارد کیا جیسے قدوری نے
باتباع امام محمد رح کیا کیونکہ استنجاء ازالۂ نجاست حقیقیہ ہے۔ استنجا اور استطابہ و استجمار سب کے معنی یہ کہ جو چیز سبیلین
سے جاری ہو اسکو اسکے مخرج سے دور کردینا۔ پھر استنجاء و استطابہ تو عام ہے کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استجمار

خاص ہے پتھروں ڈھیلوں سے۔ رہا استنقار یعنی پاک کر لینا پتھر وغیرہ سے و استبرا یہ کہ زمین پر پاؤں مارنا و مانند اسکے کہ قطرہ
وغیرہ آتا ہو تو صاف ہو جاوے اور استنزاہ۔ نزاہت چاہنا پیشاب سے۔ مع۔ بالجملہ استنجا دور کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس
نجاست ہو۔ انتہی۔ تو معلوم ہوا کہ ریح سے یا نیند سے استنجا نہیں ہے اور معلوم ہوا کہ گوہ و موت کی خصوصیت نہیں بلکہ خون نکلے تو بھی
استنجا ہے اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو خواہ کہیں خارج سے بھر گئی ہو اور آگے مسائل آوینگے۔ م۔ پھر جس
چیز سے یہ نجاست زائل کیجاوے اگر وہ چیز ذی احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ و کپڑا و روئی اور کہا گیا
کہ ان چیزوں سے محتاجی آتی ہے۔ ت۔ پانی اگرچہ محترم و قیمت دار ہے مگر مستثنی ہے اور جملہ مکروہات آخر میں بیان ہونگے۔ م۔ آداب
استنجا و قضاے حاجت۔ بہت ہیں۔ اول دور نکل جانا یعنی نظر سے اوٹ ہو جانا۔ حدیث مغیرہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
چلے حتی کہ ہماری نظروں سے غائب ہو کر قضاے حاجت فرمائی۔ رواہ مسلم۔ اور جب جلتے تو دور نکل جاتے تھے۔ ابوداؤد والترمذی
وغیرہ۔ اقول۔ گھروں کے پیخانہ اسی حکم میں ہیں جبکہ نظروں سے غائب ہوتا ہے۔ دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع
کہ تین لعنت کی جگہوں سے بچو۔ پیخانہ پھرنے سے گھاٹ اور بیچ راہوں و زیر سایہ سے۔ ابوداؤد وغیرہ۔ یعنی جو کوئی ان جگہوں
میں پیخانہ پھرے اسپر لوگ لعنت کرتے ہیں اور لوگوں کا قصور نہیں بلکہ اسنے عام راحت کو ضرر پہونچایا۔ سوم سوراخ میں پیشاب
کرنا۔ حدیث عبد اللہ بن سرجس مرفوع میں منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جاوے۔ قتادہ نے بیان کیا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ جنوں
کے مسکن ہیں۔ چہارم پردہ۔ حدیث عبد اللہ بن جعفر مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضاے حاجت میں زیادہ پسندیدہ تھا
کہ پردہ کرتے اونچے ٹیکرے یا جھنڈ درختوں سے۔ رواہ مسلم۔ پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضاے حاجت کا قصد فرماتے تو دامن
نہ اٹھاتے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ ششم حدیث ابو موسی اشعری میں ہے کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب
کرنا چاہے تو اسکے لیے بعد جگہ تجویز کرے۔ ہفتم حدیث ابو ہریرہ و حدیث الحکمی کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرے تو ہوا
کے رخ پر نہ ہو کہ پیشاب کو اسپر لوٹا دے۔ ہشتم حدیث انس رض کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگوٹھی مہر کی اتار دیتے۔ قال الترمذی
حسن صحیح۔ نہم اللہ تعالی کا ذکر پیخانہ میں مکروہ ہے یہی ابن عباس و عطاء و مجاہد و شعبی و عکرمہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے
لیا اور یہی احوط و اسی میں زیادہ تعظیم و احترام نام الٰہی عز و جل ہے۔ مع۔ اور بخاری رح نے صحیح میں حدیث ام المومنین عائشہ رض
سے استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر حین یعنی وقت میں اللہ تعالی کی یاد کرتے یعنی ہر حال میں تو یہ دلیل ہے کہ پیخانہ میں
بھی یاد مکروہ نہیں ہے اور مترجم کہتا ہے کہ استدلال تحقیقی نہیں اور تحقیق یہ ہے کہ یاد الٰہی عز و جل کے دو معنی ہیں ایک تو زبان سے ذکر
کرنا اور دوم یاد قلبی اور یہ نتیجہ بوقت معرفت کاملہ ہے کہ اسوقت سہو محال ہے حتی کہ غفلت مرتفع ہے اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہیں
فاحفظہ۔ م۔ دہم روایت مکحول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدوں کے دروازوں میں پیشاب کیا جاوے۔ رواہ
مرسل ہے۔ یازدہم ابو مجلز سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قبلہ رخ قضاے حاجت یا پیٹھ کرنا اعلی
صحیح روایات میں مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالی مذکور ہوگا۔ دوازدہم ساکن پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے۔ سیزدہم حدیث مرفوع
کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ چہاردہم حدیث ابو ہریرہ
مرفوع کہ جو کوئی قبر پر بیٹھا پیخانہ پھرا یا پیشاب کرتا ہے گویا وہ انگارے پر بیٹھا۔ رواہ البغوی وغیرہ۔ پانزدہم دعاء وقت جانے
بسم اللہ کہ وہ بنی آدم کی شرمگاہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہے کمانی روایۃ ابن ماجہ اور دعاء اللھم انی اعوذ بک من الخبث
والخبائث۔ چنانچہ صحاح ستہ میں ہے۔ شانزدہم دعاء وقت نکلنے کے غفرانک ربنا والیک المصیر۔ چنانچہ بیہقی کے سنن میں
ہفدہم حدیث میں ثابت ہے کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھرا لکڑی کا تھا اسمیں پیشاب کرکے تخت کے نیچے رکھ دیتے۔ رواہ ابو
والنسائی وغیرہ۔ مع۔ یعنی جواز ہے کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور بیان مکروہات وغیرہ

آخر مین بیان کیا جائیگا م۔ والاستنجاء سنۃ۔ استنجا سنت ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالک و مزنی کا ہے ع۔ لان النبی علیہ السلام
واظب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت فرمائی ہے۔ ف۔ اسی واسطے اصل مین مذکور ہے کہ استنجا سنت موکدہ
ہے۔ اور اگر اسکو چھوڑا تو نماز ہو جائیگی ت۔ اور شافعی نے کہا کہ واجب ہے ع۔ اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے کہ
جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پاخانہ تشریف لیجاتے تو مین اور میرے مانند ایک لڑکا اٹھاتے برتن پانی کا اور بوری و اعصا پس
آپ پانی سے استنجا کیا کرتے تھے کذا رواہ البخاری ومسلم اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہے اور اسکا مقتضا یہ ہے کہ
پانی سے ترک کرنا مکروہ ہے اور یون ہی ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہ دیکھا کہ پاخانہ سے نکلے مگر آنکہ پانی چھوتے تھے۔ ابن الہمام نے کہا کہ استدلال تو حدیث اول سے پورا ہے اور یہ حدیث ذکر استنجا
کرنے مین منصوص نہین بلکہ بیان وضو ہے یعنی پاخانہ سے نکل کر وضو پر ملازمت رکھتے تھے۔ الفتح یعنی بعض صحیح احادیث مین ثابت ہوا
کہ آپ نے وضو نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہین ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضو کرون۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابن ماجہ و
اس حدیث سے ظاہری معنی ظاہر ہین کہ بیان وضو نہین بلکہ بیان استنجاء ہے اور دوسری روایت ابن ماجہ مین یہ خود صریح ہے اور
حدیث دیگر ام المومنین رض آوے گی م۔ اگر کہا جاوے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا جاتا ہے تو امام مصنف رح نے صرف سنت کہا
جواب یہ کہ امام مصنف رح کی عادت ہے کہ اس لفظ سے سنت موکدہ ارادہ کرتے ہین جو بقوت واجب ہے لیکن استنجاء علی الاطلاق
واجب نہین ہے بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی مستحب کبھی بدعت ہے پس جبکہ نجاست درم سے زائد ہو تو فرض و قدر درم
ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہے اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہے اور اگر کسی نے ریح دیکے مانند سے استنجا کیا تو
بدعت ہے۔ اور مبسوط شیخ الاسلام مین ہے کہ استنجاء دو قسم ہے ایک قسم پتھر و ڈھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہے کیونکہ اسپر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہے اور اُسکے پیچھے پانی سے کبھی استنجا کیا اور کبھی نہین کیا تو وہ ادب
ہے مع۔ اور عینی رح کا میلان قسم اول کے وجوب کی طرف ہے اور حق یہ کہ سنت موکدہ قریب بوجوب ہے م۔ خلاصہ مین کہا کہ اسی
بناء پر کہ قلیل نجاست ہمارے نزدیک معفو ہے لیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک وہ نجاست ہے جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک
کرنا روا ہو جائیگا اور دوم وہ نجاست جو موضع سبیل سے علاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ مکروہ سے تحریمی مراد ہے
ولیکن یہ اُسوقت کہ قدر درم سے زائد نہو ورنہ معلوم ہو چکا کہ فرض ہے اور موضع سبیل پر اگر قدر درم ہو تو اُسکا ترک بھی مکروہ تحریمی ہے
مع نماز ہو جائیگی یعنی نفس فرضیت ساقط ہو جائیگی م۔ رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجاء کرنا کس چیز کے ذریعہ سے
روا ہوگا تو فرمایا۔ ویجوز فیہ الحجر وما قام مقامہ یمسحہ حتی ینقیہ۔ اور استنجاء مین روا ہے پتھر اور جو پتھر کے قائم مقام ہو مسح کرے
اسکو یہانتک کہ اُسکو پاک کردے۔ لان المقصود ہو الانقاء فیعتبر ما ہو المقصود۔ کیونکہ مقصود استنجاء سے تو انقاء ہے یعنی
پاک صاف ہونا پس جو مقصود ہے وہی معتبر ہے۔ ف۔ پس برابر پتھر وغیرہ سے پاک کرتا رہے یہانتک کہ اطمینان ہو جاوے۔ ولیس
فیہ عدد مسنون۔ اور اسمین کوئی شمار مسنون نہین ہے۔ ف۔ حتی کہ ایک سے انقاء ہو جاوے تو سنت ادا ہو گئی اور اگر تین سے
ہو تو اسی پر اقتصار سے سنت ہوگی المعتبرات۔ لیکن اگر کسی کو وسواس ہو تو اُسکے حق مین اختلاف ہے۔ بالجملہ جواز پتھر و اُسکے
مانند چیزون سے جو منقیہ کرین جیسے ڈھیلے و خاک و لکڑی و کپڑا و کھال و مانند اُنکے التبیین۔ ولیکن جو چیز قابل احترام ہے مانند کاغذ
کے اس سے بوجہ ہتک احترام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہے مانند کپڑا و کھال وغیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مال کے کراہت
ہے کما مر م۔ اور جو پتھر کے قائم مقام تنقیہ مین نہو وہ خارج ہے جیسے چکنا شیشہ و برف و پختہ اینٹ و ٹھیکری و کوئلہ ہے اور امام مصنف رح
نے مقصود کا اعتبار فرما کر افادہ دیا کہ جو کتابون مین کیفیت استنجاء مذکور ہے وہ کچھ قید نہین ہے۔ جیسے جاڑون مین پیچھے سے آگے
لاوے اور گرمیون مین آگے سے پیچھے لیجاوے اور مجتبی مین ہے کہ جبکہ مقصود انقاء ہے تو وہ بات اختیار کرے جس سے تنقیہ خوب ہو

اور نجاست میں تنفر نے سے اچھی طرح بچا رہے انتھی پس اولیٰ یہ ہے کہ خوب مقام ڈھیلا کر کے پیچھے مگر جبکہ روزہ دار ہو اور باقی
استنجا کرے اور روزے میں سانس نہ لے اور بھیگی انگلی اندر جانے سے احتراز کرے کہ اُس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور خلاصہ
میں ہے کہ یوں مناسب ہے کہ انگلی وہانتک پہونچ جاوے جو حقنہ کا مقام ہے اور یہ بہت کم ممکن ہے انتھی اور اُٹھنے سے پہلے پانی پونچھ
ڈالے - الفتح - اور صحیح قول میں کچھ فرق نہیں کہ جو نجاست سبیلین سے نکلے وہ موافق عادت کے ہو یعنی پیخانہ و پیشاب یا خلاف
عادت ہو جیسے خون و پیپ وغیرہ حتی کہ اگر موضع استنجا سے خون یا پیپ وغیرہ نکلا تو وہ بھی پتھروں سے پاک ہو جائیگا سیوں ہی
اگر موضع استنجا میں اوپر سے کوئی نجاست لگے تو وہ بھی پتھر وغیرہ سے پاک ہو جائیگی اگرچہ وہ نجاست نکلنے کی جگہ سے
اسقدر کم زا ہو - التبیین - اور یوں ہی ملتقطات میں مذکور ہے لیکن مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ کہا گیا کہ خارجی نجاست لگنے میں صحیح یہ ہے کہ
ڈھیلوں سے پاک نہوگی - ح - اور یہی بنظر اصل قوی ہے - واللہ اعلم - م - اور پتھروں سے استنجا کی کیفیت یہ ہے کہ بائیں پر زور دیکر قبلہ
سے منحرف ہو کر اور ہوا کے رخ سے بھی منحرف ہو کر اور چاند و سورج کے مقابلہ سے ستر عورت چھپا کر بیٹھے تین ڈھیلے لیکر اول سے
آگے سے پیچھے لیجاوے اور دوم سے پیچھے سے آگے لاوے اور سوم سے پھر آگے سے پیچھے لیجاوے - ابو جعفر رح نے کہا کہ یہ گرمیوں میں
ہے اور جاڑوں میں اول سے پیچھے سے آگے اور دوم سے آگے سے پیچھے اور سوم کو پیچھے سے آگے لاوے اور عورت ہمیشہ اسی طرح
استنجا کرے جیسے مرد جاڑوں میں کرتا ہے - پھر متاخرین علماء نے اجماع کیا کہ بعد استنجا کے جو نجاست کچھ رہ گئی اُسکا اعتبار پسینے کے
حق میں ساقط ہے حتی کہ اگر شلوار بن مقعد میں اُسکو پسینا پہونچا تو نجس نہوگا اور پانی کے حق میں کہا گیا کہ اعتبار باقی ہے حتی کہ اگر قلیل پانی
میں بیٹھ گیا تو وہ نجس ہو جائیگا - التبیین - اور یہی صحیح ہے اور اللہ وغیرہ - اور اپنے ہاتھوں کو قبل استنجا و بعد استنجا کے دھووے اور واقع یہ ہے کہ
استنجا سے پہلے چند قدم چلے اور مقصود یہ کہ استبراء کرے اور منتقی میں ہے کہ استبراء واجب ہے الفتح - یعنی دریافت کر لے کہ اب راہ میں کچھ باقی
قطرہ نہیں ہے - م - منیہ میں ہے کہ استبراء واجب ہے یہانتک کہ اُسکا دل اس بات پر جم جاوے کہ مرور منقطع ہوا الظہیریہ - اور یہی اشبہ
صحیح ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں پس جب اُسکے دل میں آجاوے کہ میں پاک ہو گیا تو استنجا کرے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو
خود جانتا ہے - التاتارخانیہ و ظہیریہ ح و المضمرات و شرح المنیہ لامیر الحاج - م - اور تحقیق یہ کہ استبراء سے اگر یہ مراد ہے کہ سب نکل جانے پر اطمینان
کرنا تو یہ واجب ہے جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ کی مراد ہے اور اگر مراد یہ کہ اُسکے واسطے چند قدم چلنا یا پاؤں زمین پر مارنا و کھنکھارنا وغیرہ کوئی
خاص بات واجب نہیں اور نہ اِنمیں کوئی اثر منقول ہے اسی معنی میں شیخ ابن الہمام نے واجب نہیں کہا ہے - کیونکہ موجب تو بقاء قطرہ ہی ہے
احتمال اسکا موجب نہیں اسواسطے کہ یہ اصل متفق ہے کہ شک کسی حکم کا مثبت نہیں ہے - م - اور اگر شیطان اسکو وسوسہ دلاوے تو اسپر
التفات نہ کرے جیسے نماز میں حکم ہے اور پیشاب کی جگہ کو پانی سے چھڑک دے تا کہ تری کو اسی پانی کی تری پر محمول کرے - الظہیریہ جبکہ
اسکے خلاف یقین نہو - ن - یہ طریقہ حدیث میں منقول ہے - م - اور استنجا میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگاوے اور انگلیوں کی جڑ
سے نہ سروں سے استنجا کرے - محیط السرخسی - تری سے پانی ڈالے اور سختی سے نہ ملے - المضمرات - اور آہستگی سے ملے - اور عامہ مشائخ
نے کہا کہ ہتھیلی سے بغیر انگلی اور بچے کے کافی ہے اور عامہ مشائخ نے کہا کہ عورت کشادہ ہو کر بیٹھے جسقدر ظاہر ہو ہتھیلی سے دھووے اور اپنی
انگلی داخل نہ کرے - السراج - اور یہی مختار ہے - التاتارخانیہ عن الصیرفیہ - اور امام رح کے نزدیک اول پیخانہ کا مقام پھر پیشابگاہ دھووے
و صاحبین کے نزدیک بالعکس اور اسی کو غزنوی رح نے لیا اور یہی اشبہ ہے - شرح المنیہ لامیر الحاج اور موضع استنجا پاک ہونے کے
ساتھ ہاتھ پاک ہو جاتا ہے - السراجیہ - اور مستحبات دیگر آوینگے - م - بالجملہ ہمارے نزدیک کوئی عدد مسنون نہیں بلکہ اتنے ڈھیلوں سے استنجا
کرے کہ پاکیزگی ہو جاوے - **وقال الشافعی رح لابد من الثلث لقوله علیه السلام ولیستنج احدکم بثلثة احجار** - اور شافعی رح
نے کہا کہ ہمکو تین پتھر وغیرہ ہونا ضرور ہیں بدلیل قول علیہ السلام اور استنجا کرے تم میں سے تین سے - ف - یہ صیغہ
واسطے وجوب کے ہے اور تین سے کم نہیں ہو سکتا یہ ایک جزو حدیث طویل کا ہے جسکو بیہقی و احمد و ابن حبان و اصحاب سنن

ابوہریرہ رض سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی پیخانہ جاوے تو پیخانہ وپیشاب میں قبلہ کا سامنا یا پیٹھ نہ کرے اور تین پتھروں سے استنجا کرے - اور منع کیا گوبر لید وہڈی سے اور اس سے کہ آدمی داہنے ہاتھ سے استنجا کرے - اور صحیح مسلم میں سلمان رض کی حدیث سے ذکر اور یہ کہ منع فرمایا کہ ہم پیخانہ یا پیشاب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم داہنے ہاتھ سے استنجا کریں یا ہم تین پتھروں سے کم کے ساتھ استنجا کریں - یوں ہی حکم تین پتھروں کا ابوداود کی حدیث عائشہ رض صحیح اسناد میں اور بخاری کی حدیث ابن مسعود رض میں مروی ہے - **ولنا قولہ علیہ السلام من استجمر فلیوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج** - اور ہمارے واسطے حجت قول علیہ السلام ہے کہ جو استنجا کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جسنے نہیں تو کچھ حرج نہیں ہے - ف - اس حدیث کو امام احمد و ابوداود و ابن ماجہ و بیہقی و ابن حبان نے روایت کیا لیکن بجائے فحسن کے "فقد احسن" ہے یعنی تو بہت اچھا کیا - اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف اسقدر ہے کہ من استجمر فلیوتر یعنی جو استنجا کرے وہ طاق عدد سے کرے - یہ دلیل ہے کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہوں یا پانچ ہوں - تو کوئی خصوصیت تین کی کچھ نہیں ہے حتی کہ اگر ایک پتھر ہو جسکے تین کونے سے استنجا کیا تو باتفاق امام شافعی رح کے نزدیک بھی جائز ہے - **وما رواہ متروک الظاہر فانہ لو استنجی بحجر لہ ثلثۃ احرف جاز بالاجماع** - اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہے کہ ظاہری معنی اسکے متروک ہیں چنانچہ اگر ایک پتھر سے جسکے تین کونے ہیں استنجا کیا تو بالاجماع جائز ہے - ف - عینی نے اول تو ہماری حجت حدیث کی صحت میں کلام کیا اور یہ کلام بالکل تعجب ہے جبکہ ابن حبان نے تصحیح کی ہے اور دوبارہ یوں تاویل کہ تین پتھروں سے زیادہ کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے اور یہ تاویل مسلم نہیں حتی کہ شافعی رح کے نزدیک بھی بعد انقا کے زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کیسے بعد تین پتھروں کے طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی - اور ظاہر ہے کہ تین پتھر واجب ہوں تو جن ملکوں میں پتھروں کا وجود نہیں وہ سب گناہ میں گرفتار ہوں اور کوئی فقہا میں سے اسکا قائل نہیں ہے پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جیسے عینی رح نے دی وہ درست نہوئی حتی کہ اگر ان ڈھیلوں سے استحباب کسی کے نزدیک نہیں حالانکہ اس توفیق پر لازم آتا ہے کہ مستحب ہو - اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابوہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سرمہ لگاوے وہ طاق کرے جس نے کیا اسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اسپر گناہ نہیں ہے اور جس نے استنجا کیا تو طاق کرے جس نے کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اسپر گناہ نہیں اور جسنے کھایا تو جو خلال سے نکالے اسکو پھینکدے اور جو زبان سے نکالے اسکو نگل جاوے جس نے کیا اسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اسپر گناہ نہیں ہے اور جو پیخانہ جاوے اسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر آنکہ ریگ کا ڈھیر کرے تو اسکو پیٹھ دی کرے کیونکہ شیطان آدمیوں کی مقاعد سے کھیل کرتا ہے جس نے ایسا کیا تو اسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اسپر گناہ نہیں ہے - یہ حدیث ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی - اور بعد صحت حدیث کے اسکے معنی ظاہر ہیں کہ سرمہ لگانے و استنجا میں طاق کرنا و خلال کا حکم وغیرہ مستحبات میں اور انمیں سے کوئی چیز واجب نہیں اور پیخانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے لیکن یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود تنہائی کے جنگل میں شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم صریح ہے اور وہ مستحب ہے اور یہ استحباب خود حدیث میں منصوص ہے جبکہ کہا کہ نہ کرے تو اسپر گناہ نہیں ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک ہوگا اور جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں تو استنجا ترک کرنے میں گناہ نہوا اور اسمیں اعتراض ہے کیونکہ مراد حدیث میں تو یہ ہے کہ جو استنجا کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہیں اور ایک سے نہ کرنے میں استنجا ہی متحقق نہوگا تو ضرور ہوا کہ ایک سے اوپر لیا جاوے - الفتح - میں کہتا ہوں کہ اگر تین سے استنجا کیا تو گناہ نہیں اور طاق نہوا الخ - دلیل تام ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور جس میں اصل استنجا بھی داخل ہے اگر اسنے نہ کیا تو گناہ نہیں ہے اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اسکا ظاہر مراد نہیں کیونکہ ایک پتھر کے تین طرف سے استنجا ہو جاتا ہے پس تین کی تقدیر واسطے غالب گمان حاصل ہونے کے ہے - الفتح - اور عینی رح نے

کہا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضہ سے استنجا کے پتھر مانگے تو عبد اللہ رضہ دو پتھر لائے اور تیسرا نہ پایا تو لید اُٹھا لائے
پس آپ نے دونوں پتھر لے لیے اور لید پھینک دی اور فرمایا کہ یہ پلید ہے پس اگر تین واجب ہوتے تو آپ تیسرے پتھر کو
منگوا لیتے کیونکہ بخاری رح کی روایت میں اسی قدر ہے اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اسکے آخر میں ہے کہ میرے واسطے تیسرا پتھر
تلاش کر دے - عینی رح نے کہا کہ بخاری رح کی روایت میں یہ زیادت نہیں مذکور ہے انتہی ملخصا - ولیکن ابن حجر رح نے روایت دارقطنی
کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یوں ہی مذکور ہے اور ابن القصار کی تضعیف بعد صحت اسناد کے کچھ مضر نہیں ہے اور تحقیق
جواب یہی ہے کہ نص کی دلالت اسی پر ہے کہ انقاء حاصل ہو اور تین پتھروں سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہے پس اگر تین سے کم پتھروں
سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہے حتی کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اسمیں علیحدہ نص نہیں ہے اور یوں ہی اگر تین پتھروں سے
انقا نہو تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہے کما ذکرہ العینی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تعلیم و احتیاط کے ہے کہ کمی نہو اور استحباب
حاصل ہو م - **وغسله بالماء افضل لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا نزلت في اقوام كانوا يتبعون الحجارة الماء**
اور اسکو پانی سے دھونا افضل ہے بدلیل قولہ تعالی فیہ رجال یحبون ان یتطہروا یعنی اس مسجد میں لوگ ہیں کہ پسند کرتے ہیں خوب پاکیزگی
کو اور اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق میں جو پتھروں سے استنجا کے پیچھے پانی ڈالتے تھے - ف - امام مصنف کی یہ مراد نہیں
کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہے بلکہ مراد یہ کہ ڈھیلوں کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلوں پانی کے درمیان
جمع کرنا افضل ہے چنانچہ دلیل سے واضح ہے م - پھر اس حدیث کو بزار رح نے روایت کیا ولیکن ضعیف ہے اور دلیل وثق روایت ابن ماجہ
ہے کہ جب یہ آیت اتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ انصار تم پر اللہ تعالی نے طہور میں مدح فرمائی ہے تو تمہارا کیا طہور ہے
انصار نے کہا کہ ہم نماز کے لیے وضو کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجا کرتے ہیں فرمایا کہ وہ یہی بات ہے سو تم اسکو
مضبوطی سے پکڑے رہو - اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ اسکے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم میں گفتگو ہے چنانچہ نسائی رح نے اسکو ضعیف کہا اور
ابن معین سے دو روایتیں ہیں ولیکن ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور ابن عدی نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اسمیں کچھ مضائقہ نہیں
اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہے حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلوں و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل پھر خالی پانی پھر ڈھیلے
وغیرہ - الفتح - طحاوی رح نے استدلال کیا بقولہ تعالی ویحب المتطہرین - یعنی اللہ تعالی محبوب رکھتا ہے خوب ستھرائی کرنے والوں کو یعنی پانی
کے ساتھ استنجا - چنانچہ حضرت علی و عطا و ابو العالیہ سے یہ تفسیر مروی ہے ع - **ثم هو ادب** - پھر پانی سے استنجا کرنا ادب ہے - ف
بعد پتھروں سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین بار پانی سے دھوتے
تھے رواہ ابن ماجہ اور ام المومنین سے مروی ہے کہ تم لوگ اے عورتو اپنے شوہروں کو کہو کہ پیخانہ و پیشاب کے اثر کو پانی کے ساتھ
دھو ڈالیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے - رواہ احمد والترمذی وصححہ - **وقيل سنة في زماننا** - اور کہا گیا کہ ہمارے
زمانہ میں پانی سے استنجا سنت ہے - ف - حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو ایک طرح کی مینگنیاں ڈالتے تھے
اور تم پتلا پھرتے ہو پس پتھروں کے پیچھے پانی سے استنجا کر لیا کرو - رواہ البیہقی فی السنن - اور اسی کے مانند حسن بصری سے مروی
ہے - ف - اور کہا گیا کہ پانی سے استنجا علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہے اور یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہے - السراج - اور حدیث انس و
عائشہ رضی اللہ عنہما جو مذکور ہو چکیں آگے افادہ ہوتا ہے کہ پانی سے استنجا ہر زمانہ میں سنت مؤکدہ کیونکہ دونوں حدیثوں سے مواظبت
ثابت ہوتی ہے - پھر پانی سے جب ہی استنجا کریگا کہ ایسی جگہ پاوے جہاں بدون بے پردگی کے استنجا کر سکے ورنہ صرف ڈھیلوں سے
استنجا کرے - کذا فی قاضیخان - اور اگر بے پردہ کھلے ستر استنجا کیا تو مشائخ نے کہا کہ وہ فاسق قرار پاویگا - الفتح - حتی کہ اسکی گواہی
قبول نہوگی م - اور اگر پیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بلا ضرورت بے پردہ ہوا تو اسکے فاسق ہو جانے میں ابن الشحنہ
نے بحث کی ہے - م - معلوم ہو کہ پانی کے استنجا میں بھی کوئی شمار لازمی نہیں ہے - **ويستعمل الماء الى ان يقع في غالب ظنه**

انہ قد طہر ویقدر بالمرات الا اذا کان موسوسا فیقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسبع۔ اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے یہانتک کہ اُسکے غالب گمان میں آجاوے کہ اب وہ پاک ہوگیا اور باروں سے اُسکی تقدیر نہیں کہ تین بار یا زیادہ ہو لیکن جبکہ کسی آدمی کو وسواس ہو تو اُسکے حق میں تین بار دھونا مقدر ہے اور کہا گیا کہ سات بار۔ ف۔ اور خلاصہ میں ہے کہ بعض نے پیشاب کے استنجے میں تین بار اور پیخانہ کے استنجا میں پانچ بار کی شرط کردی اور صحیح یہ ہے کہ یہ اُسکی رائے پر مفوض ہے وہ دھوئے جاوے یہانتک کہ اُسکے دل میں آجاوے کہ پاک ہوگیا۔ انتہی مترجما۔ اسمین تردد ہے کہ وسواس ایک مرض ہے تو اس جہت سے اُسکے لیے کمی تقدیر کردینا مناسب ہے اور تین بار مستعمل ہے۔ م۔ پھر اس شرط کرنے کے معنی یہ ہیں کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے ورنہ یوں تو اگر ایکبار بھی نہ دھووے تو مضو ہونے سے مفر نہیں ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ طہارت کامل حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے کیونکہ اُنکے نزدیک سنت ہونا انکے باوجود دھونا واجب ہے جبکہ نجاست قدر درم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہیں لیکن پانی قلیل اس سے نجس ہو جائیگا۔ پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجا خواہ ڈھیلوں کے ساتھ جمع کرے یہ افضل ہے یا فقط پانی سے کرے یہ حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے۔ رہا یہ امر کہ خالی ڈھیلوں سے اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے حق میں طہارت شمار ہے پھر پانی کے حق میں متاخرین کا قول تو یہی کہ خالی ڈھیلوں سے استنجا کرنے والا اگر قلیل پانی میں بیٹھ جاوے تو وہ نجس ہو جائیگا اور یہی مبسوط میں مذکور اور یہی صحیح ہے اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ نہیں نجس ہوگا تو اسکی بھی وجہ ہے کمانی العینی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ ڈھیلوں سے استنجا کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہو جاتا ہے تو ڈھیلوں سے طہارت ہی نہیں حاصل ہوئی۔ جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہے کیونکہ شرع نے مسح کرنے و رگڑنے سے طہارت کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور زمین اگر نجس ہو کر خشک ہو جاوے پھر پانی پہونچے یا کپڑے پر منی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پہونچے و دیگر نظائر میں انہوں نے نجاست کا اعتبار نہیں کیا اور قیاس یہاں بھی یہی کہ ڈھیلوں سے استنجا میں طہارت کامل ہو اور نجاست پانی میں عود نہ کرے اسمین کوئی جواب نہیں سواے اسکے کہ یہاں اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اس سے نجس ہو جاتا ہے پھر ان نظائر میں تو بہت متاخرین کے نزدیک مختار یہی کہ نجاست عود نہ کریگی تو انکے قول کا قیاس استنجا میں بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہوگا کہ قلیل پانی بھی نجس نہو و لیکن صحیح اسکے خلاف ہے اور جس دلیل سے ثبوت ہوتا ہے کہ شرع میں پتھر وُ اسکے مانند سے طہارت معتبر ہے وہ روایت دارقطنی از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ لید گوبر و ہڈی سے استنجا نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ دونوں پاک نہیں کرتے ہیں۔ قال اسنادہ صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجا کی اجازت ہے وہ پاک کرتے ہیں ورنہ اُنسے بھی جواز ہوتا الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ نص سے مفہوم سے استدلال ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ نصوص میں مفہوم معتبر نہیں ہے۔ پھر یہ مسلم کہ پتھروں سے طہارت شرع میں معتبر ہے لیکن یہ اعتبار کپڑے و پسینے وغیرہ کے حق میں ہے اور پانی میں چونکہ طہارت مؤکدہ ہے لہذا احتیاطاً اسمین معتبر نہیں ہے اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ نجاست موضع خروج تک ہو۔ ولو جاوزت النجاسۃ مخرجہا لم یجز الا الماء۔ اور اگر نجاست نے مخرج سے تجاوز کیا تو کچھ نہیں جائز سواے پانی کے۔ ف۔ یعنی دھونا واجب ہے۔ وفی بعض النسخ الا المائع۔ اور بعض نسخوں میں بجاے الماء کے المائع ہے۔ ف۔ یعنی کچھ نہیں جائز سواے بہنے والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے سہی سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سواے پانی کے سرکہ وغیرہ مائعات سے پاک ہو جاتی ہے۔ وہذا یحقق اختلاف الروایتین فی تطہیر العضو بغیر الماء علی ما بینا۔ اور یہ نقد مائع جو بعض نسخ میں ہے ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سواے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہو جانے یا نہونے میں دونوں مختلف روایتیں موجود ہیں جیسا کہ ہمنے بیان کیا۔ ف۔ یعنی باب الانجاس کے شروع میں۔ رہی دلیل اسکی کہ تجاوز مخرج کی صورت میں دھونا کیوں واجب یعنی فرض ہے۔ تو اسوجہ سے کہ استنجا برخلاف قیاس طہارت ہے۔ وہذا لان المسح غیر مزیل الا انہ

اکتفی

فی موضع الاستنجاء فلا یعتبرہ - اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پوچھنا کچھ دور کرنے والا نجاست کا نہیں یعنی قیاسی طور پر مقام
استنجاء میں اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہے یعنی شرع میں اکتفا آیا ہے پس موضع استنجاء سے سوائے کہیں تعدی نہو گا - ف کیونکہ خلاف
قیاس ضروری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہے - پس جب مقام استنجاء سے متجاوز ہو تو وہاں اصلی حکم پانی کا عود کریگا * ثم یعتبر المقدار
المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف لسقوط اعتبار ذلک الموضع وعند محمد رح مع موضع الاستنجاء
اعتبارا بسائر المواضع - پھر مقدار مانع نماز جو وہ ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ
ایک درہم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہے اور امام محمد رح کے نزدیک مع مقام استنجاء کے ملکر اگر درہم سے
زائد ہو تو مانع ہے بر قیاس دیگر مواضع کے - ف یعنی دیگر مواضع میں بقدر درہم کے عفو ہے پس جب اس سے زائد ہو تو
مانع ہے یونہی جب موضع استنجاء میں ہو تو چاہیے کہ قدر درہم عفو ہو اور زائد ہو تو مانع ہو - م - اجماع ہے کہ اگر موضع راہ سے علاوہ
قدر درہم سے زائد ہو تو پانی سے اسکا دھونا فرض ہے اور پتھر و ڈھیلے کافی نہیں ہیں جیسے پیشاب زائد - اگر راہ پیخانہ یا پیشاب
سے علاوہ درہم سے کم ہے یا قدر درہم ہو لیکن جب اسکے ساتھ مخرج کی نجاست بھی ملائی جاوے تو قدر درہم سے زائد ہوتی ہے تو امام
ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک پتھروں و اُسکے مانند سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں الذخیرہ - اور یہی صحیح ہے - الزاد - م - میں
کہتا ہوں کہ اسمیں سہو ہے اور صحیح یہ کہ علاوہ مخرج کے درہم سے کم ہے اور مخرج کی نجاست ملا کر درہم سے زائد ہے تو پتھروں سے استنجاء جائز
اور مکروہ نہیں اور اگر مع مخرج ملکر زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ مکرر گذرا کہ بقدر درہم کو دھونا واجب ہے - لہذا عینی
رحمہ اللہ نے ذخیرہ سے یوں نقل کیا کہ جو نجاست موضع راہ مقعد سے تجاوز کر گئی وقدر درہم سے زائد ہے تو بالاجماع دھوئی
جاوے اور پتھر کافی نہیں اور یونہی جو سوراخ نائزہ کے اطراف میں قدر درہم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی جاوے - اور اگر قدر
درہم سے زائد نجاست مع راہ پیخانہ یا پیشاب کے ملکر ہو تو شیخین کے نزدیک پتھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ صرف پانی جائز
ہے - ع - اور قول امام محمد احوط ہے - الاختیار - م - واضح ہو کہ قدر درہم نجاست غلیظہ عفو ہونے کا مسئلہ جو گذرا اُسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا
کہ اسکی نجاست کا اندازہ ایک درہم رکھا گیا ہے اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام مقعد کی راہ پر بدون تجاوز کے ایک درہم سے زیادہ نجاست
ہو تو شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ اسمیں اختلاف ہے بعض ائمہ نے کہا کہ پتھروں سے مسح کر کے پاک کر دیا تو جائز ہے - طحاوی نے کہا کہ یہی
صحیح ہے اور یہی فقیہ ابو اللیث نے لیا ہے - المحیط - اور یہی مختار ہے - السراجیہ - یہی امام ابوحنیفہ سے مروی ہے - الفتح - اگر کسی کی مقعد بڑی
ہو کہ اسپر قدر درہم سے زائد نجاست ہو حالانکہ تجاوز نہیں کیا تو اختلاف ہے اور طحاوی و ابو شجاع سے روایت ہے کہ پتھروں سے
استنجاء جائز ہے اور یہی اشبہ بقول شیخین ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں کذا فی التبیین - اگر نائزہ کے سوراخ سے متجاوز کسی طرف نجاست
قدر درہم سے کم ہو اور دوسری جگہ پر قدر درہم سے کم ہو لیکن جمع کیجاوے تو درہم سے زائد ہو تو وہ جمع کیجائیگی - الخلاصہ - اور یہی صحیح
ہے - التجنیس - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مقعد سے متجاوز بھی جمع کیجاوے لیکن رہی یہ صورت کہ نائزہ سے تجاوز نہیں اور مقعد سے متجاوز نہیں
ولیکن ملا کر درہم سے زائد ہے تو اظہر یہ کہ استنجاء پتھروں سے کافی ہے - م - مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہیں اگر اسنے
پیشاب یا پاخانہ نہ پھرا ہو - السراجیہ - مرد مریض جسکی باندی یا بی بی نہیں اور اُسکا بیٹا یا بھائی ہے یعنی جس سے جماع حلال ہو وہ
نہیں ہے اور مریض کو خود وضوء کرنے کی طاقت نہیں تو بیٹا یا بھائی وضوء کرا دے سوائے استنجاء کے کہ اُسکو مریض کی شرمگاہ
چھونا روا نہیں ہے اور استنجاء ساقط ہو گیا - المحیط - اور عورت مریضہ کا جب شوہر نہو اور وضوء سے عاجز ہوئی اور اُسکی دختر
یا بہن ہے تو اُسکو وضوء کرا دے اور مریضہ سے استنجاء ساقط ہو گیا - قاضیخان - رہا بیان استنجاء کے مکروہات و مستحبات کا
تو امام مصنف رح نے مکروہات میں سے صرف ہڈی و لید و گوبر و طعام و یمین کا ذکر فرمایا ہے - ولا یستنجی بعظم ولا بروث -
اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے - ف کہا گیا کہ تحریمی مکروہ ہے - لان النبی علیہ السلام نہی عن ذلک

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے اور منع فرمایا کہ استنجا کرے رجیع یا ہڈی سے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری۔ اور حدیث ابن مسعود میں ہے کہ تم لوگ روث و عظم سے استنجا نہ کرو کہ وہ تمہارے بھائیوں جن کا زاد ہے۔ کمافی صحیح مسلم۔ یعنی لید گوبر تو جنوں کے جانوروں کے لیے اور ہڈی خود انکے لیے ہے۔ ولو فعل یجزیہ لحصول المقصود۔ اور اگر ان چیزوں سے استنجا کر لیا باوجود ممانعت کے تو استنجا ہو جائیگا بوجہ مقصود حاصل ہونے کے ف۔ یعنی بوجہ صفائی و انقا ہو جانے کے۔ اور یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے ع۔ ولیکن مکروہ ہے اگرچہ کافی ہو گیا۔ ف۔ ولیکن سنت تمسک ادا نہوئی ہے۔ ومعنی النہی فی الروث النجاسۃ وفی العظم کونہ زاد الجن۔ اور روث میں ممانعت کی وجہ اسکی نجاست ہے اور ہڈی میں یہ کہ ہڈی زاد الجن ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث بخاری و مسلم میں دونوں زاد الجن ہیں چنانچہ گذر چکا م۔ یہاں سے کوئی استدلال کرے کہ روث پاک ہے مانند قول مالک کے کیونکہ نجس ہوتا تو طعام جن نہ ہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونوں قسم جن و انسان کے حق میں مختلف نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دلیل پائی گئی اور وہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ جو سابق میں گذری جسمیں فرمایا کہ یہ رجس یعنی پلیدی ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ سوال و جواب دونوں خلاف تحقیق ہیں سوال میں تو یہ عیب کہ روث خود جن کا طعام نہیں بلکہ انکے جانوروں کا ہے۔ اور پھر بھی دوسری حدیث میں ثبوت ہوا کہ جب جنوں نے آپ سے اپنا زاد مانگا تو آپ نے دعا کرکے فرمایا کہ جب تم ہڈی پاؤ گے تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ہے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہڈی انکا رزق نہیں ہے اور نہ لید کو انکے جانور کھاتے ہیں اور یہ تو ظاہر ہے ورنہ کوئی ہڈی اور روث نظر نہ آتی بلکہ ہڈی کے نزدیک ایک معنوی چیز انکے واسطے رزق ہوتی ہے اور مانند ذات جن کے وہ بھی ہماری نظر سے مخفی ہے۔ اسقدر تنبیہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے اور جواب میں یہ کلام ہے کہ رجس کا لفظ ایسے معنی میں آتا ہے جس سے نفرت و گھن ہو اگرچہ وہ حقیقۃً نجس نہو حتی کہ انصاب و ازلام کو رجس فرمایا گیا ہے حالانکہ حقیقی نجاست ظاہر نہیں ہے پس یہ اسکی نجاست حقیقی پر دلیل نہیں ہو سکتی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ امام محمد رحمہ اللہ ماکول اللحم کی لید و گوبر مینگنی کو پاک کہتے ہیں فافہم۔ اور استنجا نہیں کریگا نجس چیزوں سے۔ یونہی جس پتھر سے ایک مرتبہ اُسنے یا غیر نے استنجا کیا پھر اس سے استنجا نہ کرے لیکن اگر اس پتھر کا کوئی رخ دیگر ہو جس سے استنجا نہیں کیا گیا تو اس رخ سے بلا کراہت جائز ہے۔ ولا بالطعام۔ اور استنجا نہ کرے طعام سے۔ ف۔ یعنی اناج و روٹی وغیرہ سے لانہ اضاعۃ و اسراف۔ کیونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ ف۔ یہ دونوں باتیں حرام ہیں ع۔ تو مکروہ تحریمی ثبوت ہوا اور بلاغت بھی ہے حتی کہ جب روٹی پر نمک رکھنا لغیار کے نزدیک مکروہ ہے تو یہ بدرجہ اولی مکروہ ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل سے کراہت تنزیہی ثبوت ہوئی لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے نہیں لیا۔ اور اضاعت و اسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز طعام ہو خواہ انسان یا جانور کا اور جسمیں بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اس سے استنجا مکروہ ہے م۔ پس مکروہ ہے استنجا کرنا گوشت سے اور آبگینہ و مٹی کے برتن و درختوں کی پتیاں و پھلوں سے التبیین۔ اور جانوروں کے چارہ سے۔ د۔ اور پختہ اینٹ و کوئلہ سے و ایسی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حرمت ہو جیسے دیباج کا کپڑا۔ السراج۔ اور کاغذ سے اگرچہ بغیر لکھا ہو المضمرات۔ اور حکم میں ہے کہ پانی سے استنجا کرے نہ پاوے تو پتھر سے نہ پاوے تو مٹی خاک سے اور انکے سوائے روئی و اُسکے مانند سے استنجا نہ کرے اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک کپڑے کے ٹکڑے سے جائز اور دو روایتوں میں سے اظہر روایت پر سونے و چاندی سے جائز جیسے دیباج کے ٹکڑے سے جائز ہے ع۔ یعنی جائز مگر مکروہ ہے م۔ ولا بیمینہ۔ اور نہ استنجا کرے اپنے داہنے ہاتھ سے لان النبی علیہ السلام نہی عن الاستنجاء بالیمین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داہنے ہاتھ کے ساتھ استنجا کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ جب تم میں کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو داہنے ہاتھ سے نہ چھوے اور جب پاخانہ پھرے تو داہنے سے استنجا نہ کرے اور جب پانی پیئے تو ایک سانس میں نہ پیئے۔ رواہ البخاری

وسلم روایۃ مسلم۔ اور حدیث سلمان رضہ مین بھی ممانعت گذری ہی۔ یہ تو خاص کر پیخانہ و پیشاب مین ممانعت ہی اور حدیث عثمان رضہ مین
ہی کہ اور نہ مین نے کبھی اپنا ذکر چھوا داہنے ہاتھ سے جب سے مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی۔ مع۔ اگر
کسی کا بایان ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہو اور داہنے سے استنجا کرنے کی قدرت ہو پس اگر اسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی
بدون بے پردگی کے تو وہ استنجا نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو داہنے ہاتھ سے استنجا کر لے۔ الخلاصہ۔ اور بضرورت
بغیر کراہت جائز ہی۔ السراج۔ پیخانہ و پیشاب کی حالت مین قبلہ کی طرف منہ کرنا یا پیٹھ کرنا مکروہ ہی۔ الوقایہ۔ خواہ بنے ہوئے مکان
مین ہو یا میدان مین ہمارے نزدیک برابر ہی۔ شرح الوقایہ۔ اور امام احمد رح کے نزدیک بھی یہی حکم ہی سوائے اس صورت کے کہ
بنے مکان مین پیٹھ کرنا جائز ہی بدلیل حدیث ابن عمر رضہ کہ مین ام المؤمنین حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کو قبلہ کی طرف پیٹھ کیے اور شام کی طرف منہ کیے ہوئے دو اینٹون پر پیخانہ پھرتے دیکھا۔ کما فی الصحیح۔ اور امام شافعی رح کے
نزدیک بنے ہوئے پیخانہ مین پیٹھ کرنا اور منہ کرنا دونون جائز ہی اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رضہ مین گذرا
کہ پیخانہ و پیشاب مین قبلہ کی طرف رخ نہ کرے۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور حدیث نسائی و ترمذی وغیرہ متعدد طرق و اسانید صحیحہ
سے کہ غائط و بول مین قبلہ کی طرف نہ منہ کرو اور نہ پیٹھ کرو لیکن مشرق کو پھرو یا مغرب کو۔ چونکہ مدینہ منورہ سے جنوب کو کعبہ
پڑتا ہی لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہان شمال یا جنوب کو پھریگا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت
ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہین فرماتے ہین کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہان ہم نے پیخانہ قبلہ رخ
بنے ہوئے پائے پس ہم انپر مڑ کر بیٹھے اور اللہ تعالی سے استغفار کرتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قولی ہی اور
حضرت ابو ایوب رضہ کا عمل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی پر رہا اور دیگر ائمہ کی دلیل ایک فعل ہی اور زبانی اجازت کچھ نہین
اور یہ بھی بیان نہین کہ آپ کا اطلاع بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہو اور عذر کی حالت مستثنی ہوتی ہی چنانچہ ہمارے نزدیک
بھی اگر بھول کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہی کہ مڑ جاوے اگر ممکن ہو۔ کما فی التبیین۔ اور اگر ممکن نہو تو مضائقہ نہین ہی۔ ت۔ پس ہمارا
مذہب اوسط و ارجح ہی۔ م۔ عورت کو مکروہ ہی کہ بچہ کو پیخانہ پھرانے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر بٹھاوے۔ السراج۔ انگوٹھی
جسپر اللہ تعالی کا نام یا کچھ قرآن ہو پاخانہ مین ساتھ لیجانا مکروہ ہی۔ معت سراج۔ اور بحر الرائق مین ہی کہ آب ساکن مین پیخانہ پیشاب
کرنا مکروہ تحریمی و آب جاری مین تنزیہی ہی۔ د۔ مکروہ ہی پیخانہ و پیشاب پانی مین خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نیز کنارے نہر کے
و کنوئین و حوض و چشمہ کے اور پھلدار درخت کے نیچے و کھیتی مین اور ایسے سایہ مین جسمین لوگ بیٹھتے کا نفع اٹھاتے ہین اور مکروہ
ہی پہلو مین مسجدون کے اور مصلای عید کے اور مقابر مین اور چارپایون کے درمیان مین اور مسلمانون کی راہ مین اور مکروہ ہی
کہ نیچی زمین پر بیٹھکر اوپر کو پیشاب کرے یا چوہے کے بل مین یا سانپ کی بانبی مین یا کسی سوراخ مین پیشاب کرے اور مکروہ ہی
کہ کھڑے ہوئے یا لیٹے ہوئے یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر پیشاب کرے اور اگر عذر ہو تو مضائقہ نہین ہی السراج۔ یعنی جبکہ لوگون مین
کسی کی نظر کے روبرو نہو۔ م۔ مکروہ ہی کہ جہان پیشاب کرے وہین وضو یا غسل کرے۔ السراج۔ اور مستحب ہی کہ نمازی کپڑون
کے سوائے دوسرے کپڑون مین پاخانہ جاوے اگر ہون ورنہ کپڑون کی حفاظت رکھے اور سر ڈھنکے جاوے۔ السراج۔ اور
داخل ہونے وقت کہے اللہم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث۔ اور بایان پانون پہلے دھرے جاوے اور نکلتے وقت داہنا۔ ت
التبیین۔ اور دونون پانون مین فاصلہ وسیع دے اور بائین طرف زور دے اور باتین نہ کرے اور نہ اللہ تعالی کا ذکر کرے
نہ کسی چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب کہے اور اگر خود چھینکے تو دل مین الحمد
کہے زبان نہ ہلاوے اور بغیر حاجت کے اپنی شرمگاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو نکلتا ہی اسپر نگاہ کرے اور نہ تھوکے اور ناک جھاڑے
اور نہ کھنکھارے اور نہ ادھر ادھر تاکے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اٹھاوے اور حتی الوسع دیر

بیخانہ پیشاب میں بیٹھنے کی عادت ڈالنے سے۔ سراج۔ اور جب نکلے تو کہے الحمد للہ الذی اخرج عنی ما یوذینی وابقی ما ینفعنی۔ یہ دعا حدیث میں وارد ہے۔ م۔ پیخانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ مانجنا بھی پیخانہ میں مردی ذکرہ فی التجنیس اور یہی صحیح و مستحب ہے۔ م۔ نہر کنارے استنجا کرنا مشائخ بخاری کے نزدیک جائز و مشائخ عراق کے نزدیک نہیں۔ ۔ اگر اسکی کا پانی نکل گیا اور اسنے دھو لی تو کپڑے سے پونچھکر خرا ہو۔ سع۔ اگر روزہ دار ہو تو ضرور ہے۔ م۔ یہاں تک کتاب طہارت ختم ہوئی۔ اب کتاب الصلوٰۃ شروع ہوتی ہے۔

کتاب الصلوٰۃ

طہارت تو نماز میں شرط ہے موجود ہوا چاہیے لہذا اسکو مقدم بیان کرکے اصل مقصود و مراد اصلی یعنی نماز کو شروع کیا۔ اور لغت میں صلوٰۃ بمعنی دعا ہے اور رسم الخط قرآنی میں صلوٰۃ بواو ہے اور باقی کتابوں میں صلاۃ و زکاۃ بالف چاہیے مع ح الرازی یعنی ح نے کہا کہ نماز شرعی کو صلوٰۃ اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ شامل دعا ہے اور جمہور اہل لغت نے اسی کو صحیح کہا۔ اور نماز کا ثبوت بقرآن و حدیث و اجماع ہے۔ قرآن تو قولہ تعالیٰ۔ ان الصلوٰۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا۔ یعنی نماز تو مومنوں پر فرض موقت ہو چکی ہے۔ اقول اشارت ہے کہ لوح محفوظ و ام الکتاب میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں کے واسطے بمعراج موقت کر دی اور آیات بکثرت ہیں۔ م۔ اور حدیث میں ہے کہ بنیاد اسلام پانچ باتوں پر ہے گواہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور حج خانہ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر آوے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اجماع ظاہر ہے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابتک کسی نے امت میں سے انکار نہیں کیا۔ سع۔ نماز فریضہ محکمہ ہے اسکو ترک کرنے کی گنجایش نہیں الخلاصہ یہ ہر شخص پر فرض ہے جبکہ بالغ عاقل ہو۔ ت۔ یعنی بعد اسلام ہونے کے نماز ہر بالغ عاقل پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اگر کہا جائے کہ بلوغ کی قید نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مار و جیسا کہ ابو داؤد و ترمذی نے سبرہ بن معبد جہنی رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ جواب اسواسطے کہ نیکی کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا ہو جاوے جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے اور دیگر دلائل قطعیہ سے ثبوت ہوا کہ بلوغ شرط ہے اسمیں خلاف نہیں۔ اور جامع الرموز میں زاہدی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ طفل کی قوت و طاقت کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہے جو اختیار میں ہے۔ م۔ اور جو کوئی نماز سے منکر ہو وہ کافر ہے۔ الخلاصہ۔ ت۔ اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو ولیکن نفس کی سستی وغیرہ سے عمداً نہیں پڑھتا تو وہ فاسق ہے۔ ت۔ وہ قتل نہیں کیا جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یہانتک کہ توبہ کرے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ ت۔ اگر فرضیت کا منکر ہو کر مرتد ہوا تو قتل کیا جائیگا۔ یعنی جبکہ پہلے مسلمان ہوا ہو خواہ صریح اقرار سے یا نماز پڑھنے وغیرہ سے جس سے مسلمان ہونے کا حکم ہوا ہو۔ م۔ اگر کسی کافر نے تا نماز پوری وقت کے اندر جماعت کے ساتھ مقتدی ہوکر اسکو تمام کر لیا تو اسکے مسلمان ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اسنے زبان سے اقرار پہلے ظاہر نہ کیا ہو اور اگر چاروں شرطوں میں سے کوئی نہو یعنی وقت نہو یا جماعت نہو یا مقتدی نہو بلکہ امام ہوا یا تھوڑی پڑھکر توڑ دی تو اسکے اسلام کا حکم نہوگا اور اگر وقت میں اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا یا سوائم کی زکاۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوگا اور دیگر عبادات میں نہیں ہے۔ م و۔ بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا۔ اور واضح ہو کہ جب بندہ ایمان لایا تو اسنے جانا اور مانا کہ نماز بھی فرض ہے مع دیگر ارکان کے۔ پس یہی اصلی فرضیت ہے پس ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو وقت نہ ملے مثلاً طلوع آفتاب پر مسلمان ہوا اور اسنے تمام عمر ادائے عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اسکے واسطے ثواب ہے پھر جب ظہر کا وقت آیا تو آج کی ظہر بشرائط ادا کرے اور اگر ظہر سے پہلے مر گیا تو ثواب عزم مذکور تمام عمر کا اسکے واسطے حاصل ہے اور تمام روزہ ظہر کا کچھ گناہ نہیں ہے یہی تحقیق ہے۔ م۔ پھر ہر روز ہر وقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسکا وقت ہے اور اول وقت شروع ہونے سے وسعت ہے اور آخری وقت حتمی وجوب کا ہے۔

جیسا کہ آویگا۔ عینی رح کی شرح میں ہے کہ پانچون نمازون کا سبب وجوب اُنکی اوقات ہیں۔ اور نماز کی شرائط چھ ہیں طہارت وستر عورت یعنی شرمگاہ ڈھانکنا اور استقبال قبلہ۔ وقت۔ نیت۔ تکبیر احرام۔ پھر وقت میں دونون باتیں ہیں ایک تو وہ شرط ادا ہے حتی کہ اگر ظہر کا وقت نہ ہو تو ادائے ظہر درست نہ ہوگی اور دوم وہ سبب وجوب ہے حتی کہ کل کی ظہر ادا کرنا اسوقت واجب نہوگا کہ وقت آوے۔ نماز کے ارکان پانچ ہیں قیام و قرأت و رکوع و سجدہ و اخیر کا قعدہ بقدر تشہد کے۔ نماز ادا کرنے کا نتیجہ یہ کہ دنیا میں جو اسپر واجب تھا وہ اتر گیا اور آخرت میں ثواب عظیم ہے۔ اور پانچون نمازیں بدلیل آیت حافظوا علی الصلوات الآیہ اور بعضین بقولہ سبحان اللہ حین تمسون و حین تصبحون الآیہ ہے اور حدیث اسمین مشہور اور کل متواتر ہے۔ حکیم ترمذی نے ذکر کیا کہ پہلا فرض جو اس امت پر ہوا وہ نماز ہے۔ اور حلبی رح نے ذکر کیا کہ قبل معراج کے صرف نماز فجر و عصر تھی۔ م ع۔ ظاہرا سب سے اول صرف اسی قدر پھر زیادہ بھی ہوئی کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ نماز اول میں جب فرض ہوئی تو دو دو رکعت حضر و سفر میں تھی پھر نماز حضر بڑھی اور نماز سفر وہی قائم رہی اور نیز ابن عباس کی روایت صحاح میں ثابت ہے کہ نماز سفر میں کمی نہیں بلکہ وہ پوری ہے۔ اور صحیح میں ہے کہ مکہ میں دو دو رکعت فرض تھی پھر جب مدینہ ہجرت فرمائی تو نماز حضر چار ہوئی اور سفر وہی رہی۔ مسند احمد میں ہے کہ دو دو رکعت بھی سوائے مغرب کے کہ وہ اسوقت بھی تین رکعت تھی۔ تو قول اس سے ظاہر ہوتا ہے معراج میں پانچ وقتی نمازیں فرض ہوئیں ولیکن تعداد رکعات میں اسوقت تغیر نہیں ہوا۔ حلبی رح نے لکھا کہ اسمین کچھ خلاف نہیں کہ پانچون نمازون کا فرض ہونا شب معراج میں ہوا۔ اور اسمین بھی خلاف نہیں کہ حضرت ام المومنین خدیجہ رض نے بعد نماز فرض ہونے کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی ہے حالانکہ ہجرت مدینہ سے تین برس پہلے انکا انتقال ہوا۔ اور قول اور معراج قبل ہجرت کے ایک سال یا اٹھارہ مہینے پہلے سترھوین رمضان روز دوشنبہ کی رات میں واقع ہوئی پس ظاہر ہوا کہ نماز اول سے فرض تھی اور دو دو رکعت اور اظہر یہ کہ سوائے فجر و عصر کے مغرب بھی تھی جیسا کہ روایت امام احمد دلیل ہے اور بعد ہجرت کے رکعات بڑھی ہیں پھر بعد نبوت کے تو وحی سے وضو و نماز وغیرہ منقول ہوئے اور قبل بعثت کے آپ کا غار حرا میں عبادت کرنا صحیح ثابت ہے تو مختار قول یہ کہ آپ کسی شریعت سابقہ کے پابند نہ تھے بلکہ کشف شریعت ابراہیم علیہ السلام یا جسطرح اللہ تعالی نے چاہا عبادت فرماتے تھے۔ بالجملہ امر مستقر یہ ہے کہ نماز پانچ وقت کی فرض ہے اور انکی رکعتون کا شمار توقیفی ہے یعنی کچھ دخل قیاس و اجتہاد کو نہیں بلکہ ہر ایک وقت کی رکعات سے واقف کرا دیا گیا ہے اور ثبوت انکا قطعی اور معمول متواتر ہے۔ اور اسکا انکار کفر ہے اور بلا انکار کے چھوڑنا حرام و کبیرہ ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ آدمی و شرک کے درمیان ترک نماز ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد والترمذی۔ ولیکن ترمذی کی روایت میں یون ہے کہ کفر و ایمان کے درمیان ترک نماز ہے۔ اسکے معنی یہ ہین کہ جس نے نماز چھوڑی وہ کفر پر ہوگیا۔ امام شافعی رح اسی حدیث سے کہتے ہیں کہ جس نے ایک نماز چھوڑی عمداً وہ کافر واجب القتل ہوا۔ اگرچہ انکی مراد یہ نہیں کہ فوراً قتل کیا جاوے اگر وے اسکو کفر پر رکھتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ کافر نہیں اگر منکر نماز نہو مگر فاسق ہے۔ اور یہی تحقیق ہے اور تجھے یہ وہم نہو کہ خلاف حدیث ہے۔ بلکہ یہ موافق حدیث ہے اور میرے نزدیک اسکی تحقیق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اکثر لوگ جان و مال کے ڈر سے منافقانہ اظہار ایمان کرتے اور حدیث میں ہے کہ جب انھون نے لا الہ الا اللہ کہا تو انکی جانیں و مال محفوظ ہیں۔ پس لوگ کلمہ توحید بطور نفاق کے کہتے اور نمازون کے ادا کرنے میں بے پروائی کرتے کیونکہ اعتقاد تو نہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بین الرجل وبین الشرک ترک الصلوۃ۔ یعنی آدمی و شرک کے درمیان ترک نماز ہے۔ معنی یہ کہ حالت اسلام و حالت شرک میں ظاہر کی صورت یکسان ہے اور فرق صرف نماز ہے تو جب ترک کر دے تو وہی صورت شرک کی موجود ہے لہذا بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا۔ العہد الذی بیننا و بینھم الصلوۃ فمن ترکھا فقد کفر یعنی عہد جو کہ ہمارے و انکے درمیان ہے وہ نماز ہے پس جس نے نماز کو چھوڑا تو اسنے کفر کیا۔ رواہ الترمذی و غیرہم

و نسائی - اور وجہ یہ کہ ایمان تو دلی توجہ و تصدیق ہے اور زبانی اظہار و اقرار اسواسطے کہ مومنین اُسکے ساتھ حسن سلوک کریں اور
کافر نہ جانیں اور نہ اُسپر جہاد کریں بلکہ اُسکے ساتھ نکاح بیاہ کریں اور بھائی جانیں حتی کہ اگر کسی کے دل میں یہ تصدیق ہو اور ظاہر
میں اُسنے کافروں کے خوف وغیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجماع اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے صرف اختلاف اس صورت
میں کہ بے وجہ بے خوف اُسنے اظہار نہ کیا ہو - اور جس نے زبانی اظہار اقرار کیا مگر دل میں کچھ یقین نہیں تو وہ منافق ہے اور اُسکی صورت
اور کافر شرک کی صورت و حالت میں صرف نماز کا فرق ہے کہ منافق ظاہر میں نماز بھی پڑھتا ہے اور جب اُسنے نماز بھی چھوڑی تو اب کچھ
فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسنے نماز چھوڑی تو ظاہری صورت میں اُس سے بھی کافر سے فرق نہیں کیونکہ دلی
یقین تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا نماز سے ہے اور جب یہ نہیں تو کچھ فرق نہیں رہا -
اس سے یہ وہم نہیں کہ باطن میں بھی وہ کافر ہے بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر ہے اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں ایمان
ہے لیکن ظاہر میں فاسق ہے - ہاں یہ بات ضرور ہے کہ جس شخص نے عمداً بے وجہ نماز چھوڑی تو اُسکے نور تصدیق پر تاریکی چھائی ہے اور
حدیث میں ہے کہ جب بندہ نے گناہ کیا اور توبہ نہیں کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہے اور برابر گناہوں سے جبکہ توبہ نہ کی بڑھتا
جاتا ہے یہاں تک نوبت پہونچتی ہے کہ سارا دل چھا لیتا ہے پھر اسمیں نیکی نہیں سماتی ہے یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے - اور ترک نماز
کا گناہ عظیم ہے کیونکہ نماز وہ چیز ہے کہ وہ دوسرے گناہوں کو میٹ دیتی ہے چنانچہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ
میں ہے کہ ایک نے آکر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا سے حد ہے پس آپ مجھپر وہ قائم کر دیں پھر اُسنے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ جماعت میں نماز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی تاکہ دنیا
میں سزا پا کر جان چھوٹ جاوے تو جاوے ولیکن عاقبت میں بچ جاوے پس اُسنے عرض کیا کہ مجھپر قرآن پاک کے موافق جو سزا ہو قائم
کر دیجیے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے اُسنے عرض کیا کہ جی ہاں میں نے پڑھ لی - تو فرمایا کہ پھر تو جا اور
اللہ تعالیٰ نے تجھے بخشدیا تیرا گناہ یا فرمایا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم میں روایت ہے اور ایک
حدیث میں ہے کہ آپ نے آیت پڑھی - ان الحسنات یذہبن السیئات - یعنی نیکیاں دور کرتی ہیں گناہوں کو - اور حدیث میں ہے کہ بعض
صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ یہ فضل خاص اسی شخص کے لیے ہے یا عام ہے آپ نے فرمایا کہ میری تمام امت کے واسطے ہے -
یہ بھی صحاح کی حدیث ہے اور ابوہریرہ رضہ کی حدیث صحیحین وغیرہ میں پانچوں نمازوں سے گناہوں کے دھل جانے کی مثال
بھری نہر میں پانچ وقت نہانے سے میل کچیل دھل جانے سے دی ہے - اور صحیح مسلم میں ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچوں نمازیں اور جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے
کفارات ہیں جب کبائر کا ارتکاب نہو - رواہ مسلم والترمذی - یعنی مثلاً فجر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو درمیان کی اوقات
اور گناہ سب کا کفارہ ہو گیا اسی طرح ظہر کے بعد جو خطائیں بشریت سے صادر ہوئیں عصر پڑھنے سے معاف ہوئیں اسی طرح اک
جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ ولیکن شرط یہ کہ ارتکاب کبائر نہو - اور کبائر میں اختلاف ہے اور شرک کے کبیرہ ہونے میں
کچھ خلاف نہیں ہے - واضح ہو کہ بعد ایمان کے سب سے اعلیٰ عبادت نماز ہے اور ہر نماز کے واسطے فضائل کثیرہ ہیں اور میں نے
بہت مختصر و جامع فضیلت بیان کر دی م - واضح ہو کہ ادائے نماز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہے یعنی
جب کہ اسی قدر وقت رہجاوے کہ اسمیں فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہے یعنی تاخیر روا نہیں ہے پھر اگر ایک شخص کو صرف
اسی قدر وقت ملا کہ تحریمہ باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی منا ہندیہ میں ہے کہ آخر وقت بمقدار تحریمہ کے ساتھ
ہمارے نزدیک وجوب متعلق ہوتا ہے حتی کہ کافر اگر مسلمان ہوا اور طفل اگر بالغ ہوا اور مجنون کو اگر افاقہ ہوا اور حائضہ عورت
اگر پاک ہوئی اور حالت یہ کہ صرف بقدر تحریمہ کے وقت باقی ہے تو ہمارے نزدیک اُسپر نماز واجب ہو جائیگی المضمرات - یعنی

قضا کرے - م - اور اگر یہ عوارض آخر وقت میں پیدا ہوں اور ہنوز اُس وقت کی نماز نہیں پڑھی ہے تو بالاجماع اس وقت کا فریضہ اُسکے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا مختار الفتاوی - اگر یہ حالت ہو کہ اگر بچہ جنانیوالی دائی نماز میں مشغول ہوتی ہے تو بچہ مر جائیگا تو اسکو روا ہے کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کردے اور بوجہ چوروں وڈاکا مارنے والوں کے ومانند اُسکے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا روا ہے - الخلاصہ - مترجم کہتا ہے کہ مین نے کسی کتاب مین اُسکی تعلیل نہیں دیکھی اور میرے نزدیک ظاہر اسمین یہ اصل ہے کہ غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازیں اپنی اوقات سے موخر ہوئیں اور یہ ان کفار قریش کے ظالمانہ حملہ وخونریزی وغارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہان متحقق ہو جواز تاخیر ہے جیسے جنانیوالی کی تاخیر بخوف موت الولد یا محافظ مال کی تاخیر بخوف رہزن ودزد - فافہم واللہ تعالی اعلم - پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونے کا سبب ہے تو اسکا جاننا بھی مقدم ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا -

باب المواقیت

یہ باب مواقیت کے بیان میں ہے - ف - مواقیت جمع میقات کی اور وہ ایسی چیز جس سے حد مقرر کیجاوے خواہ زمانہ سے جیسے مواقیت نماز خواہ جگہ سے جیسے حج میں مواقیت احرام - مع - **اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وھو المعترض فی الافق وآخر وقتھا مالم تطلع الشمس** - شروع وقت فجر کا جب کہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوڑان میں افق میں پھیلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے - ف - اس وقت میں کچھ اختلاف نہیں ہے - اور معراج میں نمازیں فرض ہونے کے بعد یہی اول نماز ہے کیونکہ حضرت انس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج میں پچاس نمازیں مفروض ہوئیں پھر گھٹا کر پانچ تک کی گئیں پھر ندا فرمائی گئی کہ اے محمد میرے یہاں بات بدلتی نہیں اور تیرے واسطے ان پانچ کے عوض پچاس ہیں - رواہ احمد والنسائی والترمذی وقال حسن صحیح - واضح ہو کہ فجر اول وہ ہے کہ طول میں دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اُسکے پیچھے پھر تاریکی ہو کر سپیدی جو چوڑان میں پھیلتی ہے اسی کو فجر ثانی فرمایا اور یہی بالاتفاق معتبر ہے اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہے اور مراد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہے حتی کہ اگر ایک جزو طلوع ہوا تو گویا آفتاب طلوع ہوا - **لحدیث امامۃ جبرئیل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیھا فی الیوم الاول حین طلع الفجر وفی الیوم الثانی حین اسفر جدا وکادت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث مابین ھذین الوقتین وقت لک ولامتک** - بدلیل حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بنکر فجر میں اول روز تو جب کہ فجر طلوع ہوئی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہو گئی وآفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر آخر حدیث میں کہا کہ ان دونوں وقتوں کے مابین وقت ہے آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے - ف - یعنی جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہے اور امام مصنف رح نے تفسیر کردی یعنی یہ وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہے پس یہ وہم نہو گا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہے مگر امام مصنف رح نے ایسے طور پر بیان کیا کہ اُس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث میں ہے لہذا شارحین نے اعتراض کیا کہ حدیث میں یہ لفظ مروی نہیں ہے - م - ابن عباس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل نے خانۂ کعبہ کے پاس میری امامت کی دو بار پس دونوں بارمین سے اول بار مجھے ظہر پڑھائی - جبکہ سایہ مثل شراک کے تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اُسکے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی جب ہی آفتاب غروب ہوا اور روزہ دار نے روزہ کھولا پھر عشاء پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوئی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چمکی ہے اور روزہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار نماز پڑھائی ظہر کی جبکہ سایہ ہر چیز کا اُس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اُسکے دو چند کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی مانند وقت اول بار کے پھر عشاء پڑھائی جبکہ تہائی رات گئی پھر نماز فجر پڑھائی جبکہ زمین پر اسفار ہو گیا پھر جبرئیل نے متوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے انبیاء کا وقت ہے اور وقت ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے - رواہ ابو داؤد والترمذی - اور ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن - ع - ہذا حدیث حسن صحیح - ت - اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں - ت - اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں - ع - اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا - اور حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے - اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جسکے حق میں امام احمد نے کہا کہ متروک الحدیث اور نسائی و ابن معین و ابو حاتم نے کہا کہ لین الحدیث ہے - جواب یہ کہ ابن حبان و ابن سعد نے اُسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی ابو داؤد وغیرہم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا - ابن عبد البر نے تمہید میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اسمیں کلام کیا حالانکہ اُسکے سب راوی مشہور بعلم ہیں - اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقہ سے ابن عباس سے روایت کیا - مع - شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مقبول دوسرے راوی کی متابعت سے ہوئی اور وہ اچھی متابعت ہے - مف - اس بارہ میں ابو ہریرہ و جابر وغیرہ ایک جماعت صحابہ رضہ سے روایت ہے - مع - انہیں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث مذکورہ کے معنی میں ہے اور اسمیں دوسرے روز کی فجر میں یوں ہے کہ پھر جبرئیل آئے صبح کو جب کہ خوب سپیدہ پھیل گیا پس کہا کہ اے محمد کھڑے ہو کر نماز پڑھو پس صبح کی نماز پڑھی پھر کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان میں کل وقت ہے - رواہ ابن حبان والحاکم واحمد واسحٰق - اور ترمذی نے کہا کہ مواقیت میں سب سے اصح یہ حدیث جابر رضہ ہے - ملع - پھر اگلے انبیاء کا وقت جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس طرح یہ نمازیں امت پر فرض ہوئیں اُسی وقت میں ہوئیں ورنہ مجموعہ یہ نمازیں تو اسی امت کا خاصہ ہیں - مع - بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف نماز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب انبیاء پڑھتے تھے - م - "اُن دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے" یعنی اول و آخر بھی بیت کیونکہ اول و آخر تو خود ہی نماز پڑھی درمیانی کو شامل کر دیا - مع - اور عصر صرف دو مثل تک باعتبار وقت مستحب ہے - ورنہ مکروہ تو غروب تک ہے - ولا معتبر بالفجر الکاذب وھو البیاض الذی یبدو طولا ثم یعقبہ الظلام لقولہ علیہ السلام لا یغرنکم اذان بلال ولا الفجر المستطیل وانما الفجر المستطیر فی الافق ای المنتشر فیہا اور کچھ اعتبار نہیں صبح کاذب کا اور وہ ایسی سپیدی جو ظاہر ہوتی ہے دراز پھر اسکے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ تم کو دھوکا نہ دے اذان بلال رضہ کی اور نہ فجر مستطیل اور فجر تو وہی جو افق میں مستطیر ہوتی ہے یعنی اسمیں منتشر ہوتی ہے ف - یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم و سنن ترمذی و نسائی میں ہے اور الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ سحری کھاتے رہو اذان بلال رضہ سے دھوکا نہ کھانا اور صحیح بخاری میں ہے کیونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے - ابو ہریرہ رضہ کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی جو وہ اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے اخرجہ الترمذی وغیرہ - عمارہ بن رویبہ رضہ کی حدیث مرفوع ہے نہیں داخل ہوگا آگ میں کوئی جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز پڑھی رواہ مسلم وغیرہ - مراد فجر و عصر ہے اور نماز فجر مشہودہ ملائکہ ہے قال تعالیٰ ان قرآن الفجر کان مشہودا - اور حدیث میں نماز عصر بھی مشہود ہے - واضح ہو کہ فجر تمام وقت کامل ہے اسمیں کوئی مکروہ جزو نہیں بخلاف عصر کے کہ بعد دو مثل مذکور کے مکروہ ہے اور بیان آویگا - م - واول وقت الظھر اذا زالت الشمس - اور اول وقت ظہر کا جب زوال ہو آفتاب کو - ف - یعنی ٹھیک دوپہر ہو کر صرف ڈھلے - لامامۃ جبرئیل علیہ السلام فی الیوم الاول - بدلیل امامت کرنے جبرئیل کے اول روز - ف - جو کہ اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی - حین زالت الشمس - جبکہ آفتاب کا زوال ہوا - ف - تو معلوم ہوا کہ یہی اول وقت ہے - مبسوط میں ہے کہ اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے مگر بعض سے منقول ہوا کہ اول وقت جب شروع ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شراک

ہو جاوے - نووی رح نے نقل کیا کہ یہ اتفاق غفار کے خلاف قول ہے - مع - اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس امامت جبرئیل
ہو مذکور ہو چکی اسمیں تو بقدر شراک خود مذکور ہے - جواب دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت مذکور ہے - نووی رح نے کہا کہ نہیں بلکہ
وہ زوال آفتاب شروع تھا اسوقت سایہ بقدر شراک تھا اور یہ مراد نہیں کہ زوال سے اسقدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا - میں
کہتا ہوں کہ وجہ اس تاویل کی یہ ہے کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس میں اور حدیث جابر و عمرو بن حزم و بریدہ و عبد اللہ بن عمرو
بن العاص و ابو ہریرہ و ابو موسی رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن میں ہیں سب میں اول ظہر جب زوال آفتاب ہو مذکور ہے اور تو فرمایا
اقم الصلوۃ لدلوک الشمس یعنی بر وقت زوال آفتاب تفسیر صحیح ہے - **وآخر وقتہا عند ابی حنیفۃ اذا صار ظل کل شئی مثلیہ
سوی فی الزوال** - اور آخر وقت ظہر کا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اسکے دو چند برابر ہو جاوے سوائے سایہ
زوال کے - ف - یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہونچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا - اگر کہا جاوے کہ حدیث مذکور میں تو سایہ ایک مثل کہی ہے
جواب دیا گیا کہ ایک مثل تک وہاں تھا یعنی خانہ کعبہ میں جو عین خط استوا پر واقع ہے کہ وہاں دوپہر کو سایہ نہیں ہوتا اور شمالی ملکوں میں ہوتا ہے زوال پر ہوا
تو ظاہر ہے کہ جب خانہ کعبہ کے وہاں ایک مثل سایہ ہو سوائے سایہ زوال کے تو جہاں سایہ دوپہر کو قریب مثل کے تھا وہاں اب دو چند
ہو گا لہذا حساب سے باہم وفاق ہو کوئی مخالفت حدیث سے نہیں بلکہ یہ مطابق مفہوم حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے - میں
میں کہتا ہوں کہ اسمیں کلام نہیں بلکہ سوائے سایہ اصلی کے دو چند ہونے میں کلام ہے فافہم - م - سایہ زوال پہچاننے کا طریقہ محمد بن شجاع
ثلجی سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک لکڑی گاڑی جاوے اور جہاں سایہ پڑے وہاں خط مدور کر دیا جاوے اور جہاں سایہ پہونچے
علامت کر دے تو جب تک خط و علامت سے سایہ کم ہوتا ہے تب تک زوال نہ جب ٹھہر جاوے اور کمی بیشی نہ ہو تو وہ وقت استوا ہے
پھر جب بڑھا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے - سرخسی و مرغینانی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے - مع - صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ
ہندیہ نکالا اور اسکا حاصل یہ ہے کہ زمین مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اسکے مرکز پر ایک ایک لکڑی بیچ میں قائم کیجاوے تو اول طلوع
آفتاب پر اسکا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑیگا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہو گا اسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتی کہ کم ہو کر محیط پر
آ جائیگا - جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک محیط پر ہو تو وہاں ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ پر مرکز تک خط کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط
کے اندر آ جائیگا اور برابر کم ہوتا رہیگا یہانتک کہ ایک حد پر ٹھہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے پھر
آفتاب ڈھلے تو دوسری طرف سایہ بڑھنے لگیگا اور جو ٹھہراؤ کا سایہ تھا وہی سایہ اندازہ ہے - فرض کرو کہ وہ لکڑی کا چہارم تھا تو
اسپر داغ دیدے پھر سایہ بڑھتے بڑھتے دوسری طرف محیط پر پہونچیگا وہاں نقطہ کر دے پھر باہر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور
دوسری جانب نقطہ محیط دونوں میں خط ملا دے پس یہی خط نصف النہار ہے - واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رح کے نزدیک
جب مرکز کی لکڑی کا سایہ دو چند دو تہائی کے برابر پہونچے تو وقت ظہر خارج ہونے کا وقت ہے - **وقالا اذا صار الظل مثلہ** -
اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اسکے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اسوقت ختم ہو جائیگا - ف - یعنی سوائے سایہ زوال کے
اسکے برابر سایہ ہو - **وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ** - اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے - ف - اور یہی قول زفر
و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالی کا ہے - **وفی الزوال ہو الفئی الذی یکون للاشیاء وقت الزوال** - اور سایہ زوال
وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیزوں کا ہوتا ہے - ف - پس یہ سایہ معتبر نہیں ہے اسکے سوا جب دو چند کے برابر
امام رح کے نزدیک اور ایک مثل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پہونچے تو ظہر کا وقت ختم ہے - **لنا امامۃ جبرئیل فی الیوم الاول
للعصر فی ہذا الوقت** - صاحبین کی دلیل یہ کہ امامت کرنا جبرئیل کا پہلے روز اسوقت میں عصر کے واسطے واقع ہوا - ف - یعنی
اول روز عصر کی نماز اسوقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا مثل اسکے تھا تو معلوم ہوا کہ اسوقت پر عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے تو ظہر کا وقت
نکل گیا - **ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم** - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل قولہ علیہ السلام

ابردوا بالظہر۔ یعنی ٹھنڈے وقت میں ظہر پڑھو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین وسنن وغیرہ میں کثرت طرق کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت میں پڑھے کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ واشتد الحر فی دیارہم فی ہذا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار میں اسوقت میں ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی ایک مثل تک سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اسکے بعد ہوگا پس ایک مثل پر ختم نہوگا۔ واذا تعارضت الآثار۔ اور جب متعارض ہوئے آثار۔ ف۔ یعنی اخبار اور وہ حدیث امامت جبرئیل پر مثل اور حدیث ابراد تا مد امثل ہے۔ لاینقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہوگا۔ ف۔ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث امامت جبرئیل سب سے اول تھی تو جو اسکے پیچھے اسکے معارض ہو وہ ناسخ اعتبار کیجاویگی۔ ف۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث ابراد سے ٹھنڈک کے وقت میں پڑھنا مراد ہے اور یہ معنی اضافی ہیں یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ مثلاً جیٹھ کے مہینہ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی ہے حتی کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کرکے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی نماز بہت سخت تھی تو تاخیر کرکے آخر وقت پڑھی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت باعتبار ابعد کے سخت گرمی کا ہے جیساکہ امام مصنف رح نے کہا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ سے مشہور روایت یہی ہے کہ انتہاے وقت ظہر کا دو مثل سایہ تک ہے اور یہی متون میں مذکور اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا کہ یہی صحیح وظاہر الروایۃ ہے اور محیط میں اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رح نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ متون میں اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور در مختار میں ہے کہ امام سے ایک مثل کی روایت ہے اور یہی صاحبین و زفر و باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور غرر الاذکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور برہان میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ میں نص ہے اور فیض میں ہے کہ آج اسی پر لوگوں کا عمل ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الدر مترجما۔ بحر الرائق میں کہا کہ اوپر جن معتبرات سے دو مثل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو انکے بعد امام طحاوی کا قول منفرد ہے اور اسپر دلالت کرتا کہ ایک مثل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ ان تصحیح نے کوئی سند نقل نہیں کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید پر مدار ہو تو مقلد مختار ہوگا اور رہا دلیل کے ساتھ تو شک نہیں کہ امام رح کی ایک مثل کی روایت جسپر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے وہی صحیح ہے جیساکہ در منتخار میں جزم کیا اور بحث تعدیل ارکان کبیری میں ابن الہمام کا قول خوب ہے کہ وینبغی العدول عن الدرایۃ اذا وافقتہا روایۃ۔ یعنی نظر درایت واستدلال شرعی کے ثبوت سے منہ موڑنا نہیں چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اسکے موافق ہو۔ اور مقدمہ عین الہدایہ میں یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ یوں عمل کرنا چاہیے کہ دو مثل سایہ ہو جانے سے پہلے عصر نہ پڑھے اور ظہر کو ایک مثل تک تاخیر نہ کرے اسمیں احتیاط اور خروج از خلاف ہے۔ شرح المجمع وفتح ع۔ از مبسوط و سراج ھ۔ واول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ ظہر کا وقت نکل جاوے دونوں قولوں پر۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک مثل کے بعد سے اور امام رح کے نزدیک دو مثل کے بعد سے شروع ہے۔ وآخر وقتہا مالم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہو۔ ف۔ اور در مختار میں جزم کیا کہ غروب سے ایک لحظہ پہلے تک ہے اور شاید یہ اسوجہ سے کہ وقت غروب اوقات مکروہہ میں سے ہے وفیہ نظر اور صحیح یہ کہ عصر تا جب تک غروب نہو کیونکہ اسی بنا پر صبح وعصر میں فرق ہے۔ م۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی رح سے صحیح روایت ہے۔ م۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرکہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اسکے کہ آفتاب غروب ہو جاوے تو اُسنے عصر پائی۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہیں کہ اسنے نماز کا وجوب پایا یعنی اس نماز کا ادا کرنا اسکے ذمہ واجب ہے حتی کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہونے میں
رہگیا اسوقت کافر اسلام لایا یا طفل بالغ ہوا یا مجنون کو ہوش آیا یا حائضہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر عصر واجب ہے۔ اور رکعت کا
بیان صرف نمایش ہے خواہ پوری رکعت کا وقت ہو یا تھوڑی رکعت پاوے حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو نماز ہے اور
تکبیر تحریمہ بھی بمنزلہ رکعت کے ہے۔ امام احمد نے ابو ہریرہ سے اور مسلم نے عائشہ رضہ سے بجائے رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ
کی تفسیر رکعت سے مذکور ہے تو یہ بھی بعض مراد ہے حتی کہ شافعی رح کے نزدیک بھی جبکہ رکعت سے کم ہو تو اصح قول پر نماز لازم ہوگی
اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت نکل گیا تو اسکی نماز باطل نہوگی اور یہ اجماع
ہے۔ اور اگر صبح کی نماز میں ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نماز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے
قضا پڑھے۔ لیکن امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک باطل نہیں اور پوری کرلے اور حجت انکی یہی حدیث ہے جو امام مصنف رح
نے ذکر کی کیونکہ اس حدیث کو صحاح ستہ کے اماموں نے ابو ہریرہ رضہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
جسنے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اسنے نماز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے
ایک رکعت عصر کی پائی اسنے نماز عصر پائی۔ اگر کہا جاوے کہ مراد اس سے یہ کہ یہ نماز اسکے ذمہ واجب آئی جیسا کہ اوپر مذکور
ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہیں جاری ہوتی اس روایت میں جو نسائی نے ابو ہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جبکہ کسی
تم میں سے نماز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہو گیا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملالے۔ اور نسائی رح نے
ہمام رح سے روایت کی کہ قتادہ رح سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ آفتاب طلوع ہوگیا تو کیا حکم ہے قتادہ رح
نے خلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی نماز پوری کرلے۔ معارضہ
کیا گیا دوسری حدیث عبد اللہ بن عمرو رضہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب
نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو نماز سے رک جا کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ یہ حدیث دلالت
کرتی ہے کہ طلوع کے وقت نماز سے باز رہنا چاہیے تو دونوں روایتیں متعارض ہوئیں پس جس سے کراہت نکلی اسکو اباحت والی پر
ترجیح دی گئی۔ جواب دیا گیا کہ معارضہ نہیں بلکہ یوں توفیق ہے کہ جسنے نماز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز سے باز رہے
جیسا کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو رضہ ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کرلے جیسا کہ مفاد حدیث ابو ہریرہ رضہ ہے اور
اسی پر دلالت کرتی ہے حدیث ابن عمر رضہ کہ فرمایا لا یتحری احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبہا۔ رواہ الثلثۃ والنسائی یعنی تم میں
کوئی قصد کرکے ذکر سے کہ نماز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت غروب کے۔ اور یہی حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہے کہ تحروا
بصلاتکم طلوع الشمس ولا غروبہا فانہا تطلع بین قرنی الشیطان۔ رواہ مسلم والنسائی۔ سوا اسکے تم بھی کہتے ہو کہ اگر نماز عصر کو صحیح وقت میں جبکہ وہ
نہیں ہے شروع کیا اور بہت دراز کی کہ آفتاب غروب ہوا تو نماز ہوگئی۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پہلے
تھی پھر حدیث عبد اللہ بن عمرو رضہ وغیرہ وارد ہوئیں جس سے اوقات مکروہ میں نماز سے ممانعت کی گئی ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام
طحاوی رح کی تقریر میں دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ تقدیم و تاخیر ثابت نہیں تو نسخ کیونکر ہوگا اور نسخ بھی جب ہو کہ دونوں میں توفیق
ممکن نہو اور یہاں تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص بمنزلہ بعض نسخ کے ہے مگر وہی بالاجماع مقدم ہے اور دوم یہ کہ اگر مان لیا جاوے
تو وقت غروب بھی مکروہ ہے پھر وہاں بھی عدم جواز کا قائل ہونا چاہیے۔ صدر الشریعہ رح نے فرق دونوں میں اسطرح بیان کیا
کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کامل ہے کوئی جزو مکروہ نہیں شامل ہے برخلاف وقت عصر کے کہ بعد زردی کے غروب تک مکروہ ہے
اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہے تو جب عصر اپنے وقت مکروہ میں شروع کی تو غروب تک داخل وقت کراہت
ہوگیا پس جیسا شروع کیا ویسا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اس تاخیر کا گنہگار رہا اور اگر وقت مکروہ میں شروع کی اور غروب ہوگیا

تو یہ وقت اچھا ہے اور اگر یہ عصر کا مستحب بھی ادا ہو گئی برخلاف فجر کے کہ اگرچہ ابھی اس نماز کو طلوع کا وقت مکروہ تو بھی آیا بس نہیں
ادا ہو گی۔ کیونکہ وقت مکروہ میں ممانعت ہے اور یہ ممانعت مجھے صرف فجر میں سوا سلئے۔ یہاں تک کہ شارع نے اُسکے کسی وقت مکروہ کو جائز
نہیں رکھا برخلاف عصر کے کہ اسی کا وقت مکروہ پھر بھی تا غروب اسکا وقت رکھا ہے۔ یعنی محصل فقہاء سے مراد الشرعیہ وغیرہ ہے و لیکن
پوشیدہ نہیں کہ یہ سب توجیہ بمقابلہ نص صریح کے جو حدیث ابوہریرہ و بروایت نسائی ہے مقبول نہ ہوگی کیونکہ قواعد مذہب اسکو رد
کرتے ہیں اور بندہ مترجم کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے یہ ہے کہ احادیث جنمیں اوقات مکروہہ میں نماز سے ممانعت
ہے وہ احادیث معروف و مقبول و مشہور ہیں تو انکی قوت و انہیں عموم قطعی ہے پس جتنے عصر میں دیکھا کہ وقت مکروہ میں نماز کی اجازت
دی گئی تو جتنے قدر کہ ادا ہو جاتی ہے خصوص حدیث من ادرک رکعۃ من العصر یہی ثابت ہو گئی اور جتنے فجر میں دیکھا کہ کسی جزو مکروہ میں
اجازت نہیں تو جتنے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہے اُسکو قوت معارضہ نہیں ہے تو جتنے معارض
نہ ٹھیرایا یہ تو کلام موافق اصول ہے و لیکن یہاں ایک گفتگو دوسری وارد ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہے کہ ایک
رکعت فجر پڑھی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ملالے اور جب یہی روایت بتفسیر ہو من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان
تطلع الشمس فقد ادرک الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اُسنے صبح پائی۔ اسکے یہی معنی ہیں کہ جو
نسائی کی روایت میں مذکور ہے تو اس صورت میں اسکو قوت معارضہ ہو گئی مگر آنکہ کہا جاوے کہ دونوں روایتیں حضرت ابوہریرہ
سے ہیں۔ خلاف ممانعت اوقات مکروہہ کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رض سے ہے۔ یہ میرے نزدیک انتہائے کلام ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔
م- واول وقت المغرب اذا غربت الشمس- اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے۔ ف- بعض شارحین نے
کہا کہ یہ بالاجماع ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث بدرجہ تواتر پہونچیں کہ آپ مغرب کی نماز پڑھتے جس وقت کہ آفتاب پردے
میں چھپ جاتا تھا۔ اور احادیث بکثرت ہیں کراہت کے واسطے تعجیل دلائی کہ برابر میری امت بھلائی پر رہیگی جب دستے تاخیر
نہ کریں وقت مغرب میں یہانتک کہ تارے چمکنے لگیں۔ رواہ ابوداؤد والحاکم علی شرط مسلم۔ م- وآخر وقتہا ما لم یغب الشفق
اور آخر وقت مغرب کا وہانتک کہ شفق غائب نہ ہو جاوے۔ ف- یہی قول سفیان ثوری و احمد و ابوثور و اسحق و داؤد و ابن المنذر
کا اور یہی شافعی کا قدیم قول ہے اور اسی کو شافعیہ میں سے اہل حدیث نے مانند ابن خزیمہ و خطابی و بیہقی و بغوی و غزالی رح نے لیا
اور عجلی و ابن الصلاح و نووی نے اسی کو صحیح کہا ہے۔ وقال الشافعی- اور شافعی نے جدید قول میں کہا کہ- مقدار ما یصلی فیہ
ثلث رکعات لان جبرئیل علیہ السلام ام فی یومین فی وقت واحد- بقدر اسکے کہ جسمیں تین رکعات نماز پڑھ لے کیونکہ
جبرئیل علیہ السلام نے ایک ہی وقت میں دونوں دن امامت کی۔ ف- پس اگر اسکا اول و آخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبرئیل
علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے مامور تھے ع- اور مغرب کی دونوں سنت مؤکدہ ظاہرا تابع فرض ہیں و لیکن یہ دلیل اسکو مساعدت
نہیں کرتی ہے اور آخر حدیث میں یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتوں کے درمیان ہے مؤید اسکا کہ مغرب میں بھی دو وقت تھے- ولنا قولہ
علیہ السلام اول وقت المغرب حین تغرب الشمس وآخر وقتہا حین یغیب الشفق- اور ہماری دلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کہ اول وقت مغرب کا جسدم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اسکا جسدم شفق غائب ہو جاوے۔ ف- محمد
بن فضیل رح نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رض روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لیے اول و آخر
ہے اور اول وقت ظہر کا جسدم آفتاب ڈھلے اور آخر وقت اسکا جسدم عصر کا وقت آوے اور اول وقت عصر جب اسکا وقت آگیا
اور آخر وقت عصر جسدم آفتاب زرد ہو جاوے اور اول وقت مغرب کا جب آفتاب غروب ہو اور اُسکا آخر وقت جبکہ افق چھپ
جاوے اور اول وقت عشاء کا جسدم افق چھپے اور اُسکا آخر وقت جبکہ رات آدھی ہو پہنچے اور اول وقت فجر کا جب فجر طلوع
کرے اور آخر وقت اسکا جب آفتاب طلوع کرے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ اسمیں اوقات مستحبہ کا بیان ہے اور بعد

نہ دی آفتاب کے عصر کا وقت کروہ ہی جیسے بعد آدھی رات کے عشاء کا وقت کروہ ہی۔ پھر واضح ہو کہ بخاری و دارقطنی نے اس حدیث
کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا کیونکہ اعمش کے دوسرے شاگردوں نے یوں روایت کی کہ اعمش نے مجاہد رح سے مرسل روایت
کی او رابن الجوزی وابن القطان نے جواب دیا کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء میں سے ہیں تو یہ ہوگا کہ اعمش نے مجاہد سے اس حدیث کو
مرسل سنا اور اعمش نے ابو صالح سے مسند پایا پس یہ حدیث دو طرق سے مروی ہی۔ معاذ وغیرہ۔ اور یہ دلیل دلالت کرتی ہی کہ مغرب
کے اول و آخر میں کوئی وقت کروہ نہیں ہی فافہم۔ وما رواہ کان للتحرز عن الکراہتہ۔ اور جس حدیث سے شافعی رح نے
استدلال کیا یعنی حدیث امامت جبرئیل تو وہ تاخیر نہ کرنا بوجہ کراہت سے احتراز کرنے کے تھا۔ ف۔ اور نووی رح نے یہی کہا
کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر کروہ ہی لہذا جبرئیل نے تاخیر نہ کی کیونکہ وہ اوقات جواز سکھلانے آئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ انھوں نے
عصر کو تا غروب تاخیر نہ دی حالانکہ وقت باقی تھا۔ اور مغرب کا وقت تا غروب شفق ممتد ہونا یہی صواب ہی اسکے سوا سے کچھ ٹھیک نہیں
ہی۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت اگر اس وجہ سے کہ آخر وقت کروہ ہی جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا بعد آدھی رات
کے تو یہ صحیح نہیں ہی اور اگر یہ مراد کہ نماز مغرب میں اول وقت سے دیر کرنا کروہ ہی تو صحیح ہی ولیکن تعلیم کے واسطے یہ تاخیر کروہ ہونا
مسلّم نہیں ہی پس ظاہر یہ ہی کہ مغرب سے تا غروب شفق وقت زیادہ نہیں ہی تو امامت کی حدیث میں گویا دونوں ایک ہی وقت
بیان کر دیے اور دوسری احادیث میں توضیح موجود ہی چنانچہ حضرت ابو موسیٰ رض سے روایت ہی کہ حضرت صلعم سے ایک شخص مواقیت نماز پوچھنے
آیا تو آپ نے زبانی جواب نہ دیا بلکہ بلال رض کو حکم دیا کہ انھوں نے فجر کی اقامت کہی جبھی کہ فجر طلوع ہوئی اور قریب تھا کہ لوگ ایک دوسرے کو نہ پہچانیں
پھر حکم دیا تو بلال نے ظہر کی اقامت کہی جبھی کہ آفتاب ڈھلا اور بعض کہنے والا کہتا کہ ابھی تو ٹھیک دوپہر ہی حالانکہ حضرت صلعم ان سب سے زیادہ علم رکھتے
تھے پھر حکم دیا کہ بلال رض نے عصر کی اقامت کہی اسوقت کہ آفتاب اونچا تھا پھر بلال کو حکم کیا کہ مغرب کی اقامت کہے جب ہی آفتاب
گرا ہی پھر حکم دیا کہ بلال رض نے اقامت کہی جب ہی کہ شفق چھپا ہی پھر دوسرے روز فجر میں تاخیر کی یہاں تک کہ جب آپ
نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب تو شاید نکل آیا یا نکلنا چاہتا ہی پھر ظہر کی تاخیر کی یہانتک کہ کل کے عصر کے قریب
ہو گیا پھر عصر کی تاخیر کی یہانتک کہ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب میں سرخی آگئی پھر مغرب میں تاخیر کی یہانتک کہ شفق
بالکل زائل ہونے کے قریب ہو گئی تھی اور ایک روایت میں ہی کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب پڑھی پھر عشاء میں تاخیر کی یہانتک
کہ تہائی رات اول کی ہو چکی پھر صبح کو پوچھنے والے کو بلایا اور فرمایا کہ وقت ان دونوں کے درمیان ہی۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی
بریدہ رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کی کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا اُس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ اور
اس حدیث میں ہی کہ اول روز مغرب وقت غروب کے اور عشاء وقت زوال شفق کے پڑھی اور دوسرے روز ظہر میں ابراد کیا
یعنی ٹھنڈے میں کیا اور خوب اچھا ٹھنڈا وقت کر دیا۔ اور مغرب کو قبل غروب شفق پڑھا۔ رواہ مسلم والترمذی والنسائی۔ اور
شدت گرمی میں ابراد الظہر کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مذکور ہی سوا ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ ہم لوگ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے تو موذن نے ظہر کی اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا وقت کر پھر کہنے اذان کہنی
چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھنڈا وقت کر۔ یہانتک کہ ہم نے ٹیکروں کا سایہ دیکھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شدت
حرارت کی فیح جہنم سے ہی پس جب حرارت سخت ہو تو تم نماز کو ٹھنڈے وقت میں لاؤ۔ رواہ الستۃ الا النسائی۔ اس سے ظاہر ہی کہ اسقدر
یہانتک تھا کہ ٹیکروں کا سایہ نظر آنے لگا اور چونکہ ریگستان کے ٹیکرے تو وہ خاک کی طرح ہوتے ہیں اور پھیلی ہوئی ہی کہ دیر تک
چوٹی کا سایہ خود ٹیکرے ہی پر رہتا ہی یہانتک کہ جب چوٹی کی حد سے گذر جاے ٹیکرے کا سایہ زمین پر آتا ہی۔ حضرت ام المومنین
عائشہ رض کی حدیث ہی کہ میں نے ظہر کے واسطے بہت جلدی کرنے والا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھکر نہیں دیکھا اور نہ حضرت
ابو بکر سے بڑھکر اور نہ حضرت عمر رض سے بڑھکر دیکھا۔ رواہ الترمذی۔ اور ام سلمہ رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو

زیادہ جلدی کرنے والے تھے ظہر میں اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو عصر میں۔ رواہ الترمذی۔ اور عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں
کو لکھا کہ تمہارے امور میں سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک نماز ہے پس جس نے نماز کا حفظ کیا اور اس پر محافظت
رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے نماز کو ضائع کیا تو وہ پھر نماز کے سوائے باقی کاموں کو زیادہ ضائع کرنے والا
ہوگا پھر لکھا کہ ظہر کی نماز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی نماز جبکہ آفتاب اونچا سپید نکھرا ہوا اتنا رہے
کہ سوار دو یا تین فرسنگ چلا جاوے غروب سے پہلے۔ اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور عشاء پڑھو جب شفق چھپ جاوے
اس سے تہائی رات تک پس جو پہلے سو جاوے اسکی آنکھوں کو سونا نصیب نہو تین بار۔ اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے
ظاہر جگمگاتے ہوں۔ رواہ مالک۔ بالجملہ احادیث بہت ہیں کہ جس سے ثبوت ہوا کہ بقاء وقت مغرب تا غروب شفق ہے۔ پھر شفق
میں اختلاف ہے۔ ثم الشفق ہو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفۃ۔ پھر شفق وہ سپیدی ہے جو افق میں بعد
سرخی کے ہوتی ہے یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ تو جبتک یہ سپیدی زائل ہو کر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت
باقی ہے حتی کہ اس سے پہلے عشاء کی نماز نہو گی۔ م۔ یہی قول حضرت ابوبکر الصدیق وانس ومعاذ بن جبل وام المومنین عائشہ رض
کا اور ایک روایت ابن عباس وابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز واوزاعی وزفر ومزنی وابن المنذر
وخطابی کا ہے اور اسی کو مبرد وثعلب نے اختیار کیا ہے۔ ع۔ وعندہما ہو الحمرۃ۔ اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے۔ ف۔ اور
یہ قول حضرت عمر وعبد اللہ بن عمر وشداد بن اوس وعبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے اور سرخی وسپیدی کے بیچ میں جو زردی
ہوتی ہے وہ انکے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے۔ ع۔ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ بھی ایک روایت ابوحنیفہ رح سے ہے۔
ف۔ اسد بن عمرو نے ابوحنیفہ رح سے یہی روایت کی کہ شفق سرخی ہے۔ تاج الشریعہ نے وقایہ میں کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے
یعنی اسی پر فتوی ہے یا اسی پر فتوی ہوگا۔ وہو قول الشافعی۔ اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے۔ ف۔ بلکہ یہی قول امام
مالک واحمد کا ہے اور شرح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رح نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا۔ ع۔ لقولہ
علیہ السلام الشفق الحمرۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے۔ ف۔ اس حدیث کو دارقطنی نے سنن
میں حدیث عتیق بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ۔ یوں ہی کتاب غرائب
مالک میں ذکر کر کے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور سنن میں اسکو ابن عمر پر وقف کیا اور بیہقی رح نے
معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمر وعلی وابن عباس وعبادہ بن الصامت وشداد بن اوس وابوہریرہ رض سے مروی ہے مگر
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسمیں کچھ ثابت نہیں ہے اور ایسا ہی نووی رح نے کہا ہے۔ اور خلیل وفراء سے نقل کرتے ہیں کہ شفق
سرخی ہے اور ازہری رح نے کہا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے۔ مع۔ ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام وآخر وقت المغرب
اذا اسود الافق۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے۔ ف۔
ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ جبرئیل نے نازل ہو کر مجھے وقت نماز سے خبر دی الخ۔ اسمیں ہے کہ ویصلی العشاء حین اسود الافق۔
یعنی عشاء پڑھی جس وقت کہ افق سیاہ پڑ گیا یعنی سپیدی جاتی رہی۔ اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا
اور بعض شارحین نے کہا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے بمعنی رقت ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب
شفیق یعنی جامہ رقیق۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوع
ثابت نہیں۔ وما رواہ موقوف علی ابن عمر رض۔ اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رض پر موقوف ہے۔ ذکرہ
مالک فی الموطا۔ اسکو مالک نے موطا میں ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی سوائے نسخہ سند اور یحیی بن یحیی المصمودی الاندلسی کے
اور نسخہ محمد بن الحسن کے کسی نسخہ دیگر میں ذکر کیا ہے واللہ اعلم۔ اکمل رح نے کہا کہ موقوف حجت نہیں ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ کلام بعید

کیونکہ شافعی رح کے نزدیک حجت نہیں مگر امام رح کے نزدیک تو حجت ہے اور یہ موقوف تو مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ہم تو یہی ہر رضا
حق میں سوائے صدق و عدالت کے کچھ اور نہیں گمان کرتے ہیں۔ مع۔ العداد رح نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ صرف حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے سنکر روایت کیا ہے جب ہی ہوتا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ سوائے سننے کے اور کسی طرح معلوم نہو سکتی ہو اور شفق
کا پہچاننا اسپر موقوف نہیں ہے بلکہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ انتہی مترجما۔ میں کہتا ہوں کہ اہل زبان سے شفق کے معنی
و مستعمل معلوم ہونگے مگر یہ بات کہ یہاں سپیدی کے معنی مراد ہیں یا سرخی کے معنی مراد ہیں یہ اہل زبان سے دریافت نہوگا اور یہاں
یہی مقصود ہے اسلیے کہ اگر سرخی ہے تو سپیدی وقت عشاء میں داخل اور مغرب سے خارج ہے اور اگر یعنی سپیدی ہو تو برعکس ہے
پس جب وقت کا محدود ہونا توقیفی ہے کہ اسمیں سوائے زبان کو دخل نہیں ہے تو صحابی کا قول اسمیں قطعاً بمنزلہ مرفوع کے ہے
کیا نہیں دیکھتے کہ ظہر کو لغت کے معنی میں کہ آفتاب قائم الظہیرہ ہو نہیں لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی
قطعی حجت ہے تو موقوف ہونا مضر نہیں ہے ہاں امام مصنف رح نے یہ جو فرمایا۔ وفیہ اختلاف الصحابة۔ اور شفق کے بارہ میں
صحابہ رض کا اختلاف ہے۔ ف۔ تو یہ البتہ قوی حجت ہو گیا کیونکہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم یعنی سپیدی بھی بمنزلہ مرفوع میں تو
دونوں اقوال متعارض ہوئے بلکہ شفق یعنی سرخی ایک جماعت کا قول اور شفق یعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول دونوں
متعارض و ساقط ہو کر امام رح کے واسطے حدیث۔ حین اسود الافق۔ باقی رہی پس اسکے معارضہ میں کوئی نہیں تو وہ حجت ہے
اور اگر کہا جاوے کہ اس سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ نماز عشاء اسوقت پڑھے کہ افق سیاہ ہو جاوے اور یہ ثبوت نہوا کہ وقت ابھی
آیا کیونکہ شاید وقت بعد سرخی کے ہو گیا ہو مگر نماز عشاء اب پڑھی تو جواب یہ ہے کہ حدیث تو اول و آخر وقت محدود کرنے میں ہے
پس یہی شروع وقت ہے تو سپیدی تک وقت مغرب تھا وہی شفق ہے۔ پس یہ ترجیح مذہب امام رح میں دلیل قوی ہے لہذا الشیخ
ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور روایت اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ موافق لصاحبین پر فتوی دینا پسند
کیا ہے ولیکن روایت و درایت اسکو مساعدت نہیں دیتی ہیں روایت کی مساعدت تو اسوجہ سے نہیں کہ یہ روایت ظاہر روایت کے
خلاف ہے اور درایت کی مساعدت اسوجہ سے نہیں کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کردی کہ اسمیں آخر وقت مغرب اسوقت کہ افق
غائب ہو۔ مذکور ہے اور یہ سپیدی جانے کے بعد ہوگا اور جب اخبار متعارض ہوں تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم نہوگا
اور جبکہ تردد ہوا کہ سرخی ہے یا سپیدی ہے تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضی نہو اور احتیاط بھی تاخیر میں ہے تاکہ یقیناً مغرب کا
وقت نکلے کہ عشاء اپنے وقت سے پہلے نہو گی۔ من الفتح۔ اور شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے بھی تصحیح قدوری میں امام ہی کے
قول کو ترجیح دی و آخر میں کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول اصح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ امام رح کے واسطے استدلال میرے
نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب میں سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہے کہ یہ شفق یعنی سپیدی تک ختم ہوگی جب کہ
قرأت مسنون ہو۔ المترجم۔ مبسوط میں ہے کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجایش کا اور امام کا قول اوسط ہے۔ و السراج الوہاج
واضح ہو کہ وقایہ و درر وغیرہ میں صاحبین کے قول پر جزم کیا اور تنویر میں تو یہ مذہب قرار دیا کہ شفق سرخی ہے۔ نوح آفندی نے کہا
کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتوں میں ہے کہ یا تو امام رح کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگوں
کا تعامل یعنی برتاؤ عام ہو یا اختلاف زمانہ رواج میں ہو اور یہاں کوئی بات نہیں بلکہ امام کا قول اوسط ہے۔ طحطاوی رح نے اعتراض
کیا کہ تعامل تو اسکے خلاف موجود ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ عجیب ہے اسواسطے کہ تعامل سے مراد لوگوں کے معاملات میں باہمی کار
کا عام شیوع ہونا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہیں کیونکہ نوبت نزاع و دیگر مفاسد موجود ہیں ولیکن
جواز بوجہ تعامل کے ہے کہ باہمی رضامندی اسکے عام شیوع سے موجود اور دونوں کو معلوم ہے تو جب خود اصلاح حال دینے و لینے
کی راضی میں تو شرعاً۔ وازینجا اس مسئلہ میں تعامل تو یعنی عملدرآمد لوگوں کا بلکہ یہ تعامل بھی نہیں ہے بلکہ عمل بطور فتوی ہے پس

صحیح یہ کہ بیان کوئی بات ان چاروں میں سے نہیں ہے جیسا کہ نوح آفندی رح نے کہا ہے۔ پھر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ جس مقلد کو لیاقت
نظر استدلال ہے وہ دونوں قول میں سے جسکو بلحاظ نظر کے قوی پاوے عمل کرے اور جو محض مقلد ہے یعنی اُسکو لیاقت نظری
نہیں وہ مختار ہے چاہے امام رح کا قول دریافت کر کے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اعتماد پر عمل کرے اور ہر صورت میں یہ دونوں
غلطی سے خارج ہونگے اور امام مصنف یعنی صاحب ہدایہ تو تجنیس میں کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال میں امام رح
کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ اعمال بہ نیت ہیں اگر کسی مقلد کے دل میں نظر استدلال سے کسی قول کی نسبت
یہ جم گیا کہ قوی یہی ہے تو پھر اُس سے عدول کرنے میں خوف معصیت ہے اور وعید اس بارہ میں سخت ہیں اور ترک کرنے میں کوئی وعید
نہیں اور مذہب میں یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر و اباحت کے مقابلہ میں خطر کو ترجیح واجب ہے پس بمقتضائے مذہب اسیر یہی واجب
ہوگا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم صرف اسی کو ہے لہٰذا یہ واجب نہیں کہ وہ دوسروں کو اسی پر فتویٰ دے بلکہ نقل مذہب
کے بعد اظہار کر دینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر اس مسئلہ شفق میں تو میں نے نظر استدلالی سے
ظاہر کر دیا کہ قوی میرے نزدیک مذہب امام رح ہے اور چونکہ جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہے کہ ایسے اختلاف سے
بچ جاوے پس بہتر ہے کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشاء کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم
کھائی کہ آج میں جا کر فلاں مسجد میں نماز مغرب ادا کرونگا پھر وہاں ایسے وقت پہونچا کہ سرخی جاتی رہی اور سپیدی موجود تھی تو امام رح
کے قول پر حانث نہوا اور صاحبین و دیگر ائمہ کے قول پر حانث ہوگیا اگر کہا جاوے کہ فتویٰ تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہے
جواب یہ کہ نوح آفندی نے کہا کہ اس فتویٰ پر اعتماد نہیں جائز ہے۔ اور ابن نجیم نے کہا کہ صحیح المفتی بہ۔ امام رح کا قول ہے۔ ج۔
اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط کہا اور مصنف رح تو امام ہی کے قول پر فتویٰ رکھتے ہیں اور ابن الہمام
رح اور انکے شاگرد قاسم رح نے امام رح کے قول کو ارجح و احوط و اصح کہا ہے۔ پس اب اسکے خلاف فتویٰ نہ چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ و
اول وقت العشاء اذا غاب الشفق۔ اور اول وقت عشاء کا جب شفق چھپ جاوے۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہ کے
قول پر جب سرخی جاتی رہے اور امام رح کے قول پر جو اصح ہے جبکہ سپیدی جاتی رہے تو اول وقت عشاء کا شروع ہوا۔ و آخر وقتہا
ما لم یطلع الفجر۔ اور آخر وقت عشاء کا باقی رہتا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو۔ ف۔ ظاہر کلام دلالت کرتا ہے کہ صبح صادق طلوع
ہونے کا اعتبار ہے و لیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دوم کے طلوع کا اعتبار ہے یا اُسکے پھیل جانے و منتشر ہو جانے کا بعضے
مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا کہ انکے قول میں زیادہ وسعت ہے اور اسی قول کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے خلاصہ فتاویٰ
اور احوط یہ ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر میں قول دوم اعتبار کیا جاوے۔ ابو المکارم
نے شرح النقایہ۔ اور ظاہر کلام مصنف رح کا بھی مفید ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہوتے ہی جاتا رہیگا۔ پھر اگر اُس وقت کچھ کھایا
پیا تو روزہ نہوگا۔ اور مراد الفجر سے صبح صادق ہے کیونکہ صبح کاذب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا ممنوع نہیں ہوتا ہے اور بیان وقت
نماز فجر میں گذر چکا۔ اور واضح رہے کہ الفجر و الظہر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر و ظہر پر معروف ہو رہا ہے جیسے فقہاء کے کلمات میں ویسے احادیث
میں بھی ہے جیسے اقم الفجر و اتمام الظہر وغیرہ م۔ لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر۔ بدلیل قول حضرت م
اور آخر وقت عشاء کا اس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے۔ ف۔ یہ عبارت کسی حدیث میں وارد نہیں اور یہ غریب ہے اور مبسوط
میں روایت ابو ہریرہ رض کا حوالہ دیا مگر کسی شارح نے بیان نہ کیا اور یہ حوالہ صحیح نہیں ہے اور طحاوی رح نے شرح الآثار میں بیان
ایک عمدہ تقریر کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے اسلیے
کہ ابن عباس و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کو تہائی رات تک تاخیر کی
اور ابو ہریرہ و انس رض نے تاخیر آدھی رات تک روایت کی اور ابن عمر رض نے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور ام المؤمنین

عائشہ رض نے روایت کی کہ عامۃ اللیل تک۔ یعنی عامۃ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور یہ سب روایات صحیح میں موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ عشاء
تمام اسکا وقت ہے ولیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے اس سے بھی کم ہے وتمامہ فی البنایۃ
والفتح - پھر میں کہتا ہوں کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات میں سے کوئی مکروہ نہیں ہے اور کیونکر مکروہ ہوگا جبکہ صحیح میں ثابت ہو گیا
نصف رات و دو تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہو پس یہ جو بعضے عوام کے کلام میں
ہے کہ نصف کے بعد وقت مکروہ ہے کچھ نہیں ہے ہاں کراہت بدین معنی کہ لوگوں کی جماعت کم ہو یا اُنپر گرانی ہو یا خود کاہلی کرتا ہے تو یہ
وجوہ کراہت کے علاوہ وقت کے ہیں اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ م۔ وهو حجة على الشافعي في تقديره بذهاب ثلث الليل
اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رح پر جو اُنھوں نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا۔ ف۔ صحیح یہ کہ کچھ اختلاف نہیں
ہے لیکن شارح اکمل رح وغیرہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رح نے حدیث امامتہ سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور
عینی رح نے رد کر دیا کہ امام شافعی رح کا مذہب جو حلیہ میں تحریر ہے یہ ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم میں آدھی رات تک ہے
اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور جدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد
سے ہے اور جواز عشاء کا وقت جبتک کہ فجر طلوع نہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور سروجی
رح نے شرح الہدایہ میں کہا کہ طلوع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجماع ہے۔ م۔ واول وقت الوتر بعد العشاء وآخره
مالم يطلع الفجر۔ اور اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے۔ ف۔ اور امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک وتر فرض عملی ہے یعنی اعتقاد میں ثبوت قطعی مثل عشاء کے نہیں کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل میں وتر بھی فرض ہے
جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے۔ کذا فی العینی عن المنابع والینابیع والملتقی۔ اور صاحبین وباقی ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وتر
سنت ہے اور تمام بحث باب الوتر میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ اور بیان امام مصنف رح نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے
یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے۔ لقوله عليه السلام في الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر۔ کیونکہ حضرت نے
وتر کے حق میں فرمایا کہ پس اسکو عشاء سے طلوع الفجر تک کے بیچ میں پڑھو۔ ف۔ تمام حدیث ابو بصرہ غفاری رضی اللہ عنہ سے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور وہ وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز
عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں۔ رواه الحاكم في المستدرك من طريق ابن لهيعة م ع - اور خارجہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ
نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے
بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اسکو تمہارے لیے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے بیچ میں کر دیا۔ رواه ابو داؤد والترمذي وغيرهما
عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ مغرب ہے۔ قال وهذا عندهما۔ امام مصنف رح نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے
ف۔ کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ اُنکے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے تابع ہوا اور اسمیں اشارہ ہے کہ وتر میں صاحبین
کا مذہب مرجح ہے واللہ اعلم۔ وعند ابي حنيفة وقته وقت العشاء۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے
ف۔ اور دلیل امام رح کی یہی روایت ہے اسطرح کہ بعض طرق میں یوں وارد ہے۔ فجعلها لكم فيما بين العشاء الى طلوع الفجر۔ پس وتر
کر دیا تمہارے واسطے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان میں۔ یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلوع فجر تک ہے۔ م۔ اور ایک
وقت میں جب دو نمازیں واجب جمع ہوں تو وہ ان دونوں کا وقت ہوتا ہے ولیکن اسوقت اعتراض ہوتا ہے کہ اگر وہ دونوں کا
وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم و تاخیر کی ترتیب ہونا دوسری
چیز ہے پس وقت تو دونوں کا واحد ہے۔ الا انه لا يقدم عليه عند التذكر للترتيب۔ لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر یاد ہونے کی
حالت میں نہیں جائز ہے بوجہ ترتیب واجب ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ وتر جب فرض عملی ہے تو فرض عشاء و فرض وتر میں ترتیب

واجب ہے لیکن ترتیب واجب ہونا کئی شرطوں پر ہوتا ہے چنانچہ قضا نمازوں میں ذکر ہوگا اتنا یاد رکھو کہ یاد ہو جیسا بیان فرمایا کہ یاد ہونے کی
حالت میں بے ترتیبی نہیں جائز ہے م۔ جیسا مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ اگر عمداً وتر کو عشاء سے پہلے پڑھا تو بلا خلاف اُس پر اعادہ واجب
ہے النہایہ۔ امام رح کے نزدیک ایسے کہ ترتیب واجب کو اُسنے چھوڑا تو نماز واجب الاعادہ ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس لیے
کہ اُنکے نزدیک وتر تابع نماز عشاء ہے تو وہ ہو جاتے ہیں مؤخر ہوتی ہے بلکہ چونکہ اُسنے وتر کو شروع کر دیا تھا تو اب اُسکی قضا
واجب ہو گئی۔ فافہم م۔ اگر وتر کو بھولے سے عشاء پر مقدم کیا یا عشاء اُسنے بے وضو پڑھی پھر سو کر اُٹھا اور وضو کر کے وتر
پڑھی پھر یاد آیا کہ میں نے عشاء بے وضو پڑھی تھی تو امام رح کے نزدیک وتر کو اعادہ نہ کریگا اور صاحبین کے نزدیک وتر کو اعادہ
کرے۔ النہایہ۔ اگر تہجد کی نماز پھر وتر پڑھ لی پھر یاد آیا کہ عشاء بے وضو پڑھی تھی تو نماز تہجد کا اعادہ بنابر ظاہر اقوال فقہاء کے
نہیں ہے اور بقول محققین رح متأخرین سے ہمارے شیخ عارف رح میں نماز تہجد اعتبار ہوتی ہے اور یہی ظاہر صحاح ہے تو بقول صاحبین رح
اعادہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب بیان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکوں میں عشاء و وتر کا وقت نہیں ہوتا یعنی غروب شفق سے
پہلے صبح طلوع ہو جاتی ہے تو آیا وہاں والوں پر عشاء واجب ہے یا نہیں و بقول امام رح وتر واجب ہے یا نہیں۔ دو قول ہیں ایک یہ کہ
وہاں فرض ہیں اور صبح طلوع ہو جانے پر بقدر عشاء و وتر کے اندازہ اندازہ کر کے اسوقت کو عشاء و وتر کا وقت رکھے اور دونوں نمازیں
پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے۔ بعض نے اسی قول کی تصحیح کی۔ دوسرا قول یہ کہ فرض نہیں ہیں اور بعض نے
اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ اور مضائقہ نہیں کہ میں اس مسئلہ میں دونوں اقوال کو توضیح و تحقیق لکھدوں۔ و اقول و ما توفیقی الا باللہ العزیز
الحکیم۔ واضح ہو کہ قاموس میں ہے کہ بلغار ایک شہر بہت دور شمال میں ملک متعالبہ سے ہے۔ بحر الرائق و امداد الفتاح میں ہے
کہ ابتداء گرمی میں جب تحویل آفتاب برج سرطان میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۳ ساعت آفتاب نظر آتا ہے اور ایک ساعت
غرق ہوتا ہے ح ط۔ اور مجھے ایک بلغاری نے خبر دی کہ ہمارے یہاں چلہ گرمی میں شفق سرخ غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی
ہے اور وہاں کے لوگ روزہ میں رات کی مقدار رکھکر ایک یا دو بار کھاتے ہیں اور وہاں سے دور رہنے والے نے مجھے بیان کیا
کہ وہاں اندھیرا بالکل نہیں ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہیں کہ وہاں روشنی نہیں ہوتی گرچہ آج کی ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکایات
باعتبار علم ہیأت کے قریب ہیں اور مقامات قطب میں آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہے۔ بہرحال اگر یہ بات ہے کہ عشاء و وتر کا وقت
نہیں ملتا تو بھی دونوں نمازیں پڑھی جاویں اور اُنکے واسطے وقت اندازہ کر کے نکالا جاوے ت۔ اور وہ لوگ قضا کی
نیت ذکر ینگے کیونکہ ادا کا وقت موجود نہیں ہے اسی پر برہان کبیر رح نے فتوی دیا اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا اور ابن الشحنہ
نے اسی کو صحیح کہا اور تنویر میں اسی کو مذہب ٹھہرایا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہے کہ وہاں والوں پر عشاء فرض نہیں اور نہ وتر
ت۔ کیونکہ دونوں کا وقت نہیں جو سبب فرضیت ہے اور اسی پر کنز میں جزم کیا اور یہی درر و ملتقی الابحر میں ہے اور یہی بقالی رح نے
فتوی دیا اور حلوانی نے موافقت کی اور مرغینانی رح نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شرنبلالی و حلبی رح نے اسی کو ترجیح دی۔ و محیط
شیخ قدوری میں ہے کہ برہان الائمہ کے وقت میں اُنکے پاس استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشاء کا وقت نہیں پاتے ہیں تو کیا
ہم پر عشاء کی نماز واجب ہے اُنہوں نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب ہے اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے فتوی دیا کہ نہیں واجب ہے
پھر بلغار سے اسی مضمون کا استفتاء شمس الائمہ حلوانی رح کے پاس آیا اُنہوں نے فتوی دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہے اور
سیف السنہ بقالی رح سے بھی خوارزم میں اسی استفتاء پر جواب لیا گیا تو اُنہوں نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب نہیں ہے جب
یہ جواب حلوانی رح کو پہونچا تو اُنہوں نے ایک شاگرد کو بھیجا جس نے اُنسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچوں فرائض نمازوں سے ایک
کو انکار کرے اُسکے حق میں آپ کیا کہتے ہیں۔ بقالی رح اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق
میں جسکے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت کٹ گئے یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت کٹے ہیں تو وضو کے چار فرض میں سے اُسپر کتنے

فرض ہیں۔ شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہیں بوجہ اسکے کہ چوتھے فرض کا محل نہیں ہی تو فرمایا کہ پھر یوں ہی پانچوین نماز عشاء فرض نہیں کہ اُسکا وقت نہیں ہی۔ جب یہ جواب شمس الائمہ حلوائی رح کو پہونچا تو پسند کیا اور اس مسئلہ میں اپنے قول اول سے رجوع کر کے بقالی رح کے ساتھ موافقت کر لی۔ الفتح۔ ابن الہمام رح نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر کو ترجیح دی اور بقالی رح کے جواب میں کہا کہ جو شخص تامل کر کے دیکھے اُسکو شک باقی نہ رہیگا کہ وضو کے محل فرض نہونے میں اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہونے میں فرق ہی کیونکہ وجوب تو نفس الامر میں سبب خفی سے ثابت ہی اور وقت اُسکے واسطے سبب ظاہری و علامت اس سبب خفی کی مقرر کر دیا گیا ہی تو اس سبب ظاہری وجعلی کے نہونے سے سبب اصلی حقیقی جو نفس الامر میں ہی وہ معدوم نہوگا جبکہ اُسکے موجود ہونے پر دوسری دلیل پائی جاوے جیسے یہاں دوسرے دلائل موجود ہیں اور وہ احادیث معراج مشہورہ مستفیض ہیں کہ اول پچاس نمازیں مفروض کر کے پھر پانچ نمازوں پر اقتصار فرض کیا گیا پھر تمام آفاق کے واسطے اُن پانچون نمازوں پر حکم فرض برقرار رہا جسمین کوئی تفصیل کسی ملک و اقلیم کی نہیں ہی یعنی باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہی پھر بھی کوئی تفصیل نہیں کہ ان ملکون کے واسطے پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہیں۔ الفتح۔ اور جب آدمی اسلام لایا تو اُسنے یقین کیا کہ اللہ تعالی نے پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں۔ م۔ اور خروج دجال کی احادیث میں ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ کتنی مدت تک زمین میں ٹھہریگا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز اُنمین سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام مثل تمہارے ایام کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر ایک سال کے ہی کیا ہمارے لیے اُسمین ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہیں تم اِسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ تو ظاہر ہی کہ اُس میں سو سے زیادہ عصر ہیں واجب لیکن پہلے ایک مثل سایہ ہونے یا دو مثل سایہ ہونے سے۔ الفتح۔ یعنی وہاں کہاں یہ معنی وجوب وقت کے متحقق ہو سکتے ہیں کیونکہ سیکڑون عصر تو اس دن کے دوپہر ہونے سے پہلے واجب ہیں جبکہ آفتاب ڈھلا بھی نہیں ہی۔ م۔ اور اسی پر اور نمازوں کو قیاس کر لے۔ الفتح۔ حتی کہ سیکڑون مغرب وعشاء وفجر واجب ہوئیں حالانکہ آفتاب غروب تک نہیں ہوا ہی پس اوقات معلومہ اصلی سبب وجوب نہیں ہیں جنکے نہونے سے وجوب نماز نہو بلکہ اصلی سبب وجوب تو معنی خفی نفس الامری ہیں اور یہ اوقات صرف علامات بنا دیے گئے ہیں۔ م۔ پس ہمکو اس حدیث سے استفادہ ہوا کہ واجب پانچون نمازیں نفس الامر میں عموماً ہر شخص پر ہر حال میں ہیں اُنمین کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہیں ہی کہ جب یہ اوقات ہوں تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہی حتی کہ یہ اوقات نہوں تب بھی وجوب ساقط نہوگا۔ اور یوں ہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازیں ہیں اُنکو اللہ تعالی نے بندوں پر لکھدیا ہی یعنی فرض کر دیا ہی۔ الفتح۔ یعنی یہ نہیں فرمایا کہ پانچ اوقات ہیں کہ اُنمین اللہ تعالی نے نمازیں مفروض کر دی ہیں بلکہ اصلی فرضیت نماز کی بلا قید اوقات ہی تو ثبوت ہوا کہ پانچ نمازیں بنا بر اصلی سبب وجوب کے لازم الاداء ہیں اگرچہ اوقات میں تغیر ہو اور مؤید اِسکے واسطے یہ کہ قضاء بھی واجب ہوتی ہی اور ذمہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب اداء کے ساقط ہوتا۔ م۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و اُنکے مانند جو وقت نہیں پاتے ہیں کیا وہ قضائے نماز کی نیت کریں تو صحیح یہ کہ قضاء کی نیت نہیں کرینگے کیونکہ وقت اداء تو مفقود ہی۔ الفتح۔ حلبی رح نے اعتراض کیا جسکا حاصل یہ ہی کہ نماز پانچون تو مفروض ہونا ہم مانتے ہیں لیکن اُنکے واسطے اسباب و شروط بھی مفروض ہوے ہیں پس اگر یہ مراد ہو کہ پانچون نمازیں مع اسباب و شروط کے واجب ہیں تو ٹھیک ہی لیکن ہنوز اہل بلغار کے یہاں وقت جو ایک سبب ہی نادر ہی اور اگر یہ مراد ہو کہ ہر فرد پر بدون لحاظ اسباب کے مطلقاً واجب ہیں تو ٹھیک نہیں کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد حائضہ پاک ہوئی تو اُسپر ظہر چھوڑ کر صرف چار ہی نمازیں واجب ہیں اور حدیث دجال کی خلاف قیاس ہی اُسپر قیاس نہیں ہو سکتا۔

و - ملخصاً - جواب یہ کہ اسباب و شروط مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہے بلکہ محض علامت ہے جیسا کہ حدیث دجال اور
احادیث معراج و فرضیت پنجگانہ میں ہیں اور حدیث دجال میں تائید اس امر کی موجود ہے کہ اوقات سبب اصلی نہیں ہیں
اور یہ کچھ خلاف قیاس نہیں ہے - م - علامہ حصکفی نے خلاف قیاس کو چھوڑ کر یون اعتراض کیا کہ حدیث دجال میں اور
ہمارے مسئلہ میں فرق ہے کیونکہ حدیث دجال کے دن میں تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہے صرف علامت نہیں ہے
اور اس مسئلہ میں زمانہ و علامت دونون ندارد ہیں - الدر - میں کہتا ہون کہ یہ تو کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانہ تو برابر ممتد چلا
جاتا ہے ایک گھڑی بعد دوسری گھڑی چلی آتی ہے لیکن دجال کے دن میں تو سیکڑون عصر تک علامت و نشان نہیں اور اہل بلغار
کے بیان تو صرف ایک ہی نماز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہیں لہذا طحاوی رح وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار
کر لیا کہ وقت مقرر کرکے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہے میں کہتا ہون کہ ہان وہ بہت واضح دلیل ہے - واللہ
تعالیٰ اعلم - م - یہانتک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات میں سے مستحبات کا بیان شروع ہے -

فصل - یہ فصل مستحب اوقات کے بیان میں ہے - **ویستحب الاسفار بالفجر** - اور مستحب ہے اسفار کرنا فجر کی نماز کے ساتھ - ف -
اسفار صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالفجر یعنی نماز فجر کا وقت اسفار میں ادا کرنا - مبسوط و مفید و تحفہ و قنیہ میں ہے کہ ہمیشہ جملہ اوقات
میں صبح کو اسفار میں ادا کرنا تغلیس میں ادا کرنے سے افضل ہے - یہی ظاہر کلام مصنف رح ہے اور محیط و بدائع میں لکھا کہ جب آسمان
صاف ہو یعنی ابر وغیرہ نہو تو ایسے وقت میں اسفار افضل ہے سوائے حاجیون کے مزدلفہ میں کہ وہان تغلیس افضل ہے - ع -
جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہے اور سوائے نحر کے عورت کو مستحب ہے کہ مردون کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار
کرے - القنیہ - م - اور اسقدر تاخیر نہ کرین کہ آفتاب کے طلوع میں بلکہ اسکی زردی نمود ہونے میں شک پڑ جاوے حتی کہ اگر
نماز میں فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور قاضیخان کے جامع میں ہے کہ چالیس سے ساٹھ تک
آیتون کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہے اور بعض نے کہا کہ پوری تاخیر نہ کیجاویگی کیونکہ نماز میں فساد کا احتمال ایک
موہوم بات ہے اسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رح نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے
عمر رض کے پیچھے صبح پڑھی انھون نے سورۂ بقرہ کی قرأت کی جب نماز سے پھرے تو لوگون نے سورج کو نگاہیں اٹھا کر دیکھنا
شروع کیا تو کہا کہ طلوع ہو گیا حضرت عمر رض نے فرمایا کہ اگر طلوع ہو گیا تو اسنے ہم کو غافلون میں نہیں پایا - اور مبسوط و بدائع
میں ہے کہ طحاوی رح نے کہا کہ جسکا قصد تطویل قرأت کا ہو تو وہ تغلیس میں شروع کرے اور اسفار میں ختم کرے ورنہ اسفار
میں شروع کرے اور زعم کیا کہ یہی امام و صاحبین کا قول ہے ولیکن ظاہر الروایۃ تو شروع و ختم دونون اسفار میں ہے - مع - یہی
مختار ہے - د - اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہیں کہ نماز کو اسفار میں ادا کرے تو مجموع نماز کا اسفار میں ہونا چاہیے - ف - میں
کہتا ہون کہ طحاوی رح ائمہ ثقات میں سے جلیل القدر ہیں تو انکی روایت بھی بہت معتمد ہے اور انکی روایت میں اور
ظاہر الروایۃ میں کچھ خلاف نہیں ہے اور میں عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ اسکو تحقیق کرونگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث تغلیس
و اسفار میں بھی کچھ تعارض نہیں ہے - م - **لقولہ علیہ السلام اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر** - بدلیل قولہ علیہ السلام کہ اسفار
میں پڑھو نماز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہے - ف - یعنی ثواب اسمین بہت بڑا ہے - **وقال الشافعی یستحب التعجیل فی
کل صلوٰۃ والحجۃ علیہ ما رویناہ وما نرویہ** - اور شافعی رح نے کہا کہ ہر نماز میں تعجیل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہے
اور حجت انپر یہ حدیث ہے جو ہم نے فجر میں روایت کی اور وہ جو ہم آیندہ روایت کرینگے - ف - یعنی مثلاً گرمی کے وقت ظہر میں
ابردوا کی حدیث وغیرہ - حاصل اختلاف نماز فجر میں یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہے اور شافعی رح کے نزدیک
تقدیم کرنا غلس یعنی تاریکی میں پڑھنا مستحب ہے - بلکہ ہر نماز اول وقت پڑھنا مستحب ہے اور امام مصنف رح نے انپر حجت

یہ حدیث قرار دی جو اسفار بالفجر مین روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً یہ صحیح نہین بلکہ بعض مین تعجیل مستحب اور بعض مین کچھ دیر
کرنا مستحب ہو جیسے فجر کی نماز مین اِس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہو اور دونون فریق کے دلائل بطور تلخیص کے یہ ہین کہ امام شافعیؒ
نے اپنے عام دعوی پر یعنی کل نمازون مین تعجیل مستحب ہو یون استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالی جل جلالہ فرماتا ہو
سارعوا الی مغفرۃ من ربکم الآیہ یعنی جلدی کرو ادا سے طاعات مین جو موجب مغفرت ہین۔ جواب یہ کہ اِس سے یہ مراد
ہو کہ کاہلی و بے پروائی ست کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہو کہ موت آوے و محروم رہو چنانچہ احادیث
مین بھی وقت فرصت کو غنیمت رکھنے کی تاکید وارد ہین وغیرہ طاعات جمع کرنے مین جلدی کا حکم بہت مروی ہو اور نماز فجر مین
کاہلی و بے پروائی کی تاخیر مقصود نہین بلکہ حکم کی تعمیل مین تو تعجیل ہو۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رضہ مین ہو کہ اول وقت
نماز افضل اعمال ہو۔ رواہ الترمذی وابن حبان وابن خزیمہ والحاکم وصححہ اور یہی حدیث ام فروہ مین بروایت ابو داؤد
و ترمذی مذکور ہو۔ اور ابن السکن نے اِسکو صحیح کہا ہو۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بمقابلہ آخر وقت کے ہو اور وہ مکروہ
مراد ہو جیسے نماز مین تاخیر کرنا مکروہ ہو یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہو اور یہی معنی حدیث عائشہ رضہ کے ہین کہ کبھی دوبار حضرت
نے نماز کو آخر وقت نہین کیا۔ کما فی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رضہ مین کہ اے علی رضہ تین باتین ہین کہ اُنکی تاخیر مت کر
ایک نماز جب اُسکا وقت آجاوے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب واحمد والحاکم وابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عمدہ وقت
ہو اُس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہو اِس سے تاخیر ممنوع ہو۔ یہ جو ہم نے کہا کہ
معنی اول وقت وعدم تاخیر کے یہ ہین کہ مکروہ وقت نہو اِسپر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رضہ کی روایت تم اول وقت کے افضل
ہونے کی لاتے ہو اور انہین حضرت ابن مسعود رضہ سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار مین مستحب ہو تو صاف معلوم ہوا کہ اول وقت
سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہو چنانچہ صحیحین مین ابن مسعود رضہ سے روایت ہو کہ مین نے نہین دیکھا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز پڑھی ہو مگر اپنے وقت مین سواے دو نمازون کے کہ مغرب وعشاء کو جمع کیا عرفات مین فجر وقت
پڑھا اور اُس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔ اگر وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے پڑھی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہین
کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہین ہو اور بخاری رح کی روایت مین صریح اصلح کہ اُس دن نماز فجر کی پڑھ لی جب ہی فجر طلوع ہوئی
ہو۔ اِس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہو کہ اُس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلس مین پڑھی۔ اِس سے صریح معلوم
ہوا کہ ہمیشہ کا معمولی وقت غلس نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلوع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہو حالانکہ اُسکو نفس
وقت رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صاف ہوگیا کہ اول وقت بمقابلہ تاخیر نماز کے اور آخر وقت مکروہ کے ہو پس وقت
مستحب اول ہی وقت ہو۔ باقی رہا کلام خاص فجر مین کہ تغلیس مستحب ہو یا اسفار تو امام شافعیؒ کے نزدیک تغلیس مستحب ہو بدلیل
حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایکبار صبح کو غلس مین پڑھا اور دوسری بار اُسکو
اسفار مین ادا کیا پھر آپ کی نماز تغلیس مین رہی یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد وابن حبان۔ اور خطابی رح نے کہا کہ
یہ حدیث صحیح الاسناد ہو۔ وبدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب فارغ
ہوتے تو عورتین اپنے گھرون کو واپس ہوتین لپٹی ہوئی اپنی اوڑھنیون مین کہ بوجہ تاریکی غلس کے نہین پہچانی جاتی تہین
رواہ البخاری ومسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ مانند حدیث عائشہ رضہ جسکو طبرانی وعبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا۔
وبدلیل حدیث جابر وابو برزۃ الاسلمی کہ صحیحین ہو کہ آپ صبح کو غلس مین پڑھا کرتے تھے۔ وبدلیل حدیث ابن عمر رضہ کہ عبد اللہ
بن الزبیر رضہ کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی غلس مین پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما
کے ساتھ ہماری نماز یون ہی تھی پھر جب عمر رضہ شہید ہوے تو عثمان رضہ نے صبح کو اسفار مین کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابوحنیفہ رح کے نزدیک اسفار مستحب ہے بدلیل حدیث اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر یعنی صبح کو اسفار فجر واضح اس بیان کے کہ اس میں ثواب زیادہ ہے۔ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے بالفاظ مختلفہ مروی ہے چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی وطبرانی فی الکبیر اور طحاوی وابوداؤد وصحیح میں ابن حبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بلال ومحمود بن لبید وقتادہ بن النعمان جنکے راوی سب ثقہ ہیں وابن مسعود رض وابو الدرداء وچند انصار رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی ہے اور ابو برزۃ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوتے وسلام پھیرتے اس حال میں کہ آدمی اپنے جلیس کو دیکھتا جسکو پہچانتا تھا اسکو پہچان لیتا تھا۔ رواہ النسائی والطبرانی والطحاوی اور طحاوی نے روایت کی کہ حدثنا محمد بن خزیمہ حدثنا القعنبی حدثنا عیسی بن یونس عن الاعمش عن ابراہیم قال ما اجتمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شیء ما اجتمعوا علی التنویر یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے تنویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہیں ہوئے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہے اور یہ اثر اجماع صحابہ رض کو ثابت کرتا ہے۔ اب اُن احادیث سے جو استدلال شافعی میں ذکر ہوئیں تغلیس ثابت ہوتی ہے اور اس حدیث سے اور صحیحین کی حدیث ابن مسعود رض سے جو درباب نماز صبح المجمع یعنی مزدلفہ کی اوپر مذکور ہوئی ہے اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابراہیم رح سے اسپر اجماع ثبوت ہوتا ہے پس حنفیہ نے کئی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ تغلیس سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہے اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ میں تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن میں روشنی پھیل جاتی ہے اور یہ تاویل اسواسطے واجب ہے کہ اسفار کے راوی مرجح ہیں خصوصاً حضرت ابن مسعود رض کے مثل کہ جماعت کا حال انپر زیادہ منکشف تھا۔ یہی فتح القدیر میں مذکور ہے۔ جواب دوم یہ کہ اوقات جیسے نماز متعلق ہے ایسے اوقات ہیں کہ عام وخاص سب کو ظاہر ہوں اور اول فجر وحالت غلس اکثروں پر مخفی ہوتی ہے تو اسفار معتبر ہے۔ جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہے یعنی زبان سے صریح حکم دیا اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہیں ہے بلکہ روایت فعلی ہے اور جو فعل عمل میں آیا معلوم نہیں کہ وہ بطور استحباب تھا یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہو چکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ان جوابات میں تردد ہے جواب اول میں اسلیے کہ تغلیس مسجد پر محمول کرنا روا نہیں کیونکہ بیان تو وقت نماز کا ہے نہ بیان مسجد کی روشنی وتاریکی کا۔ اور یہ خوب واضح بات ہے اسمیں کلام کرنا انصاف سے بعید ہے۔ اور اہل ایمان اہل صدق واخلاص وعدل وانصاف ہوتے ہیں انکے دلوں میں باہم کینہ وطرفداری وتعصب کا مرض نہیں ہوتا ہے۔ اور جواب دوم میں اسوجہ سے کہ طلوع فجر پر کھانے پانی کی حرمت جو روزہ داروں عام وخاص پر مشروع ہے ہر شخص اسکو جانتا ہے بلکہ وہاں زیادہ ضرورت ہے اور نماز تو طلوع فجر کے اطمینان پر شروع کرے اسکے بارہ میں کچھ دقت نہیں ہے آیا یہ نہیں دیکھتے کہ بالاجماع غلس میں وا اول طلوع فجر میں نماز جائز ہے اور کلام تو صرف استحباب میں ہے۔ جواب سوم میں تردد اسوجہ سے کہ بلاشبہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہے مگر ایسے فعل پر جو اتفاقاً واقع ہوا ہو اور یہاں تو حدیث ابو مسعود انصاری وام المومنین عائشہ وام سلمہ وغیرہم سے دائمی تغلیس تا وفات ثابت ہوتی ہے اور ایسے دوامی فعل پر ترجیح صحیح نہیں ہے۔ اور عجب کہ ایسا ہی تعسف بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث میں کیا ہے چنانچہ خطابی سے نقل ہے کہ کہا کہ اسفار کے یہ معنی کہ صبح اول یعنی کاذب میں اور صبح صادق میں خوب غور کر لو اطلوع کہ شک نہ رہے۔ یہ تاویل بالکل ہیچ ہے اسواسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا کھل نہ جاوے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہی نہ دیا جائیگا پھر بڑا ثواب اور کدھر رہا۔ اور اس سے زیادہ عجیب امام نووی رح کا قول کہ صبح صادق سے پہلے تعجیل کی نیت پر ثواب ہوگا اور نماز صحیح نہ ہوگی۔ جواب یہ کہ اعظم الاجر یعنی بڑا ثواب تو نماز فجر پر رکھا گیا ہے نہ نیت پر اور جب نماز صحیح نہ ہوئی تو اسپر گناہ رہا کہ وہ

بہت بڑا ہوا۔ ایسی تاویلات سے بحکم قولہ تعالیٰ اعدلوا ہو اقرب للتقوی کے احتراز لازم ہے۔ جواب چہارم بعض علمائے حنفیہ نے
اصلاح تکلف کیا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے سو وہ منسوخ ہو گیا۔ یہ جواب بھی جادۂ
اعتدال سے صریح خارج ہے۔ اور حق یہ کہ تغلیس بلاشبہہ ثابت ہے۔ جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہیں اور
اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہیں جب دونوں متعارض ہوئیں تو ہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس
میں اسفار بہتر کہ اسمیں جماعت کی زیادتی اور ہر قوی و ضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجائش وغیرہ بہتری کے وجوہ
ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اسمیں دو وجہ سے تردد ہے اول آنکہ اس بارہ میں قیاس کو دخل نہیں اور بر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت
ہوا کہ ہمارے قیاس سے اسفار بہتر ہے اور یہ کچھ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار میں جب کسی طرح
توفیق ممکن نہو تب البتہ دونوں پر عمل متعذر ہو کر ناچار قیاس مرجع ہوا اگر ضرورت ہے اور یہاں تو اصلاح توفیق ظاہر ہے کہ حدیث
ابومسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل تغلیس کا ثبوت منصوص ہے و دیگر احادیث مانند حدیث ام المؤمنین وغیرہ
جو کہ تغلیس کو مستلزم ہیں اُنکے یہ معنی ہیں کہ تغلیس میں نماز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم رح
جو کہ دوام اسفار کی نسبت ہیں اُنکے یہ معنی ہیں کہ ادائے نماز اور ختم اسکا اسفار میں ہوتا تھا موافق قرارت مسنونہ کے۔
پس اب کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہے اور امام طحاوی رح نے ہمارے علمائے ثلثہ
رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول نقل کیا۔ ولیکن ہمکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہیں کہ فجر طلوع ہوتے ہی نماز شروع کیجاوے
اسلیے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی صبح کی نماز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رح کی روایت
میں صحیح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اُسی وقت نماز فجر پڑھی۔ تو معلوم ہو گیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی نماز نہ تھی
اور اس سے زیادہ صریح خود ابن مسعود رضہ کا قول صحیح بخاری کی ایک روایت میں یوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس
ساعت میں یہ نماز یعنی فجر جب طلوع ہو نہیں پڑھا کرتے تھے سوائے اس مقام و اس روز کے۔ پس محقق ہو گیا کہ تغلیس
کے یہ معنی نہیں کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کر دے بلکہ جب روشنی ہو جاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و انکی چمک
جہاں گچھا ہوں معلوم ہو اور یہی معنی حضرت عمر رضہ کے قول کے ہیں والنجوم بادیۃ مشتبکۃ کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے
اسوقت بھی جہاں تاروں کا گچھا ہے بوجہ اجتماع کے اپنی چمک سے ظاہر ہوتے ہیں اور یہ بھی محقق ہو گیا کہ حدیث اول
وقت نماز کی جو ابن مسعود رضہ سے مروی ہے اُسکے بھی یہ معنی نہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہوتے ہی نماز شروع
کر دے کیونکہ ابن مسعود رضہ نے خود ہی فجر کی نماز وقت آتے ہی موقع حج میں پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا۔ اور اس
تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہیں پڑھتے تھے تو روشنی ہو جانے پر پڑھنا یہی اول اسفار
ہے اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ میں ہمارے علمائے ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے ظاہر الروایہ یہ
بیان کی کہ ابتدائے نماز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی روایت میں اور
ظاہر الروایہ میں کچھ اختلاف نہیں ہے کیونکہ ابتدائے اسفار میں بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہے تو امام طحاوی رح
نے اسی کو غلس کہا ہے اور اشارہ کیا کہ حدیث ابومسعود انصاری وغیرہ میں یہی غلس مراد ہے نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہونیکے وقت
ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود مہاجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت ہے اب صاف روشن ہو گیا کہ
احادیث تغلیس و اسفار میں کچھ تعارض نہیں اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی قولہ اسفروا بالفجر الخ۔ اسی کو
بعضے صحابہ مثل ابومسعود رضہ وغیرہ نے غلس کہا ہے کیونکہ اسوقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اور مراد حدیث اسفروا
بالفجر الخ۔ میں یہ ہوئی کہ آپ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کرو بلکہ اسفار ہونے دو

پس اول وقت اسفار مین شروع کرو۔ اس صورت مین ختم نماز کا آخری اسفار کامل مین ہوگا کہ اسوقت کچھ تاریکی نہین ہو برخلاف اول اسفار کے کہ اسوقت تاریکی تھی حتی کہ ابو مسعود رضہ وغیرہ نے اُسکو غلس سے تعبیر کیا ہو پس یہ وہ تحقیق ہو کہ حق عزوجل نے مترجم عفا اللہ تعالیٰ عنہ فی الدنیا والآخرہ کو الہام فرمائی والحمد للہ رب العالمین۔ محصل کلام یہ ہوا کہ فجر کی نماز مین مستحب وقت یہ ہو کہ طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کرے بلکہ اول اسفار ہونے دے اُسوقت شروع کرے جبکہ ایک طرح کا غلس بھی باقی ہو اور احادیث تغلیس مین یہی غلس کہا گیا ہو اور روایات اسفار مین یہی اسفار کہا گیا ہو اور اسی غلس پر دوام فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہا اور اسی اسفار پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہو۔ اور علماے شافعیہ نے جو غلس دیکھا کہ جو فجر کے طلوع ہونے ہی شروع وقت نماز ہوتا ہو وہ مستحب نہین اور خلاف تحقیق ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ **والابراد بالظہر فی الصیف**۔ اور مستحب ہو ٹھنڈک مین لانا ظہر کو گرمی مین۔ **ف** یعنی ایسے موسم مین کہ حرارت پوری ہو یا روئی وتاپنے کی کچھ حاجت نہو۔ **وتقدیمہ فی الشتاء**۔ اور مقدم کرنا اُسکو جاڑے مین۔ **ف** یعنی ایسے موسم مین کہ پورا جاڑا ہو یا روئی وتاپنے دونون کی ضرورت ہو برخلاف ربیع وخریف کے کہ انمین صرف ایک چیز کی ضرورت ہو۔ الظاہر۔ خواہ ظہر کو تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے شرح المجمع لابن ملک۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم مین خواہ شدت حرارت ہو یا نہو اور ملک گرم ہو یا نہو وقصد جماعت ہو یا نہو بلا شرط تاخیر مستحب ہو کافی المجمع وغیرہ۔ اور جوہرہ نیرہ مین اس شرط کے ساتھ تاخیر مستحب کہی ہو مگر اسمین نظر ہو۔ م۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر کلام امام مصنف وغیرہ تو علی الاطلاق ہو اور یہی صحیح ہو اگر کہا جاوے کہ جوہرہ مین جو شرط ہو ظاہر لعض دلیل اسی کو مساعد ہو کیونکہ امام مصنف نے کہا۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کر دی۔ **ف** یعنی قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ ٹھنڈک مین لاؤ نماز ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہو۔ رواہ البخاری اور یہ ایک جماعت صحابہ رضہ سے مروی ہو اور اسمین قید شدت حرارت کی ہو اور جواب یہ کہ اطلاق پر دلیل دوسری ہو جو امام مصنف رح نے ذکر فرمائی بقولہ و **لروایۃ انس رضہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی الشتاء بکر بالظہر واذا کان فی الصیف ابرد بہا**۔ اور بدلیل روایت انس رضہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر مین اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد کرتے تھے۔ **ف** اس دلیل سے دو باتین ثابت ہوئین اول تو شدت حرارت کی قید نہین بلکہ مطلقاً گرمی وحرارت مین ابراد فرماتے تھے۔ دوم یہ کہ جاڑے وٹھنڈے مین ظہر کی تعجیل مستحب ہو۔ امام شافعی رح کے نزدیک ہر موسم مین تعجیل مستحب ہو بدلیل حدیث کہ ہمنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرارت رمضاء کا شکوہ کیا تو آپ نے عذر قبول نہ کیا۔ زہیر نے ابو اسحٰق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز مین۔ فرمایا کہ ہان۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی تعجیل مین۔ فرمایا کہ ہان۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور بحدیث ام المومنین ام سلمہ رضہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر مین جلدی کرنے والے تھے اور تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر مین جلدی کرنے والے ہو۔ الترمذی۔ و بحدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ مین نے نہ دیکھا سخت تعجیل کرنے والا بڑھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور نہ ابو بکر سے اور نہ عمر رضہ سے۔ الترمذی۔ جواب یہ کہ حدیث اول منسوخ ہو بدلیل حدیث مغیرہ رضہ کہ تعجیل وابراد دونون مین سے آخری امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابراد تھا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ بخاری رح سے یہ حدیث پوچھی گئی تو اُسکو محفوظ شمار کیا اور امام احمد نے بھی اسکی صحت کو ترجیح دی۔ پس یہ صریح دلیل نسخ ہو اور بیہقی رح نے خود اس کا منسوخ ہونا بیان فرمایا ہو اور طحاوی رح نے کہا کہ حدیث مغیرہ ہو کہ ہم لوگ ہاجرہ مین ظہر پڑھا کرتے تھے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو پس معلوم ہوا کہ تعجیل پہلے تھی پھر منسوخ ہو گئی۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابردوا بالظہر

خود بھی صحیح نسخ کی دلیل ہے اور رہی دونوں ام المومنین کی حدیثیں تو اُنسے صرف تعجیل نکلتی ہے اور حدیث تعجیل نہیں نکلتی اور ہم کہ
کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراد مستحب ہے بدلیل حدیث انس رضہ جو مذکور ہوئی اور صحیح بخاری کی روایت
ہے و بدلیل حدیث ابو موسی رضی اللہ عنہ کہ اذا کان الحر ابردوا بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجل - یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نماز ظہر کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے - رواہ النسائی - پس جملہ احادیث میں
اتفاق ہو گیا - م - صیف میں اشارہ ہے کہ سوائے صیف کے ربیع اور خریف میں مثل شتاء کے تعجیل مستحب ہے چنانچہ
شرنبلالی رح نے مجمع الروایات سے نقل کیا کہ ربیع و خریف میں مثل شتاء کے ظہر کی تعجیل مستحب ہے - ط - اور ابراد کی حد یہ ہے
کہ ایک مثل سایہ سے پہلے نماز ہو جاوے اسواسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور
ایک مثل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراد اسی حد تک ہو کہ نماز
ایک مثل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جاوے - ط م - مسئلہ جمعہ مثل ظہر کے ہے اصل و استحباب میں - ت - یعنی جمعہ کا اصل وقت مثل ظہر
کے ہے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراد مثل ظہر کے ہے - تو جس موسم و وقت میں ظہر کا ابراد و تعجیل ہے اُسی کے مثل جمعہ میں ہے - م - مگر اشباہ
میں ہے کہ جمعہ کو ابراد کرنا سنت نہیں ہے شاید مسئلہ میں دو روایتیں ہوں - پھر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض مستقل اور اسکی تاکید
ظہر سے زیادہ ہے - ط - وتاخیر العصر مالم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء - اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب متغیر
نہو جاوے گرمی میں اور جاڑے میں - ف - یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو اسقدر تاخیر کرے کہ نماز سے بطریق قرأت مسنون
فارغ ہو تو آفتاب متغیر نہو - لما فیہ من تکثیر النوافل لکراہتہا بعدہ - کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے کیونکہ
بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں - ف - اور امام مصنف رح کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ اوقات
میں ایسے امور کو دخل نہیں ہے بلکہ فائدہ تاخیر کے استحباب کا جو حدیث سے ثابت ہے یہ ہے کہ تکثیر نوافل کی گنجائش ہے اور نیز اسوقت
سے غروب تک ذکر الٰہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز فجر کے طلوع آفتاب تک بڑی فضیلت ہے از انجملہ حدیث کہ البتہ
ساتھ بیٹھنا ایسی قوم کے جو اللہ تعالیٰ کی یاد کرنے میں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اسکے کہ میں چار بردے
آزاد کروں جو اولاد اسمعیل سے ہوں - اور البتہ میرا بیٹھنا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الٰہی کرتے ہیں نماز عصر سے غروب آفتاب
تک مجھے زیادہ محبوب ہے اولاد اسمعیل سے چار بردے آزاد کرنے سے - رواہ ابو داؤد و ابو یعلی اور یعلی کی روایت میں ہے کہ
دنیا و مافیہا سے زیادہ محبوب ہے - حس پس اوقات وسعہ ایمن احسن ہیں - اور دلیل اسپر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں تھے تو
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید صاف - رافع بن خدیج رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا - رواہ الدارقطنی وضعفہ ہو والبخاری فی التاریخ - حضرت ام سلمہ رضہ سے
روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعجیل کرتے اور تم آنحضرت صلعم سے زیادہ عصر میں تعجیل کرتے ہو - رواہ
الترمذی - تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے - اور یہی قول حضرت ابن مسعود و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما
کا اور ابو قلابہ و ابراہیم نخعی و ثوری و ابن شبرمہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے - اور لیث و اوزاعی و شافعی و اسحق کے
نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور مستند دلیل اُنکا چند احادیث سے ہے اول بحدیث ابو برزہ الاسلمی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر پڑھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آ جاتا اسوقت کہ آفتاب زندہ ہوتا تھا -
رواہ البخاری و مسلم - جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکر معلوم ہوا کہ وقت شروع ہوتے ہی پڑھ لیتے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور
آدمی مسجد سے نکل کر گھر آ جاتا اور آفتاب زندہ ہوتا تھا - دوم بحدیث انس رضہ کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم میں سے عوالی
کو جانے والا وہاں پہنچتا اس حال میں کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا - رواہ البخاری و مسلم اور بریدہ رضہ کی روایت میں ہے کہ

اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھرا ہوا تھا۔ رواہ مسلم اور جواب یہ کہ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ اول عوالی کی دوری دو یا تین میل
ہو اور میل سے مراد وہ دوری جو تیم میں گذری اور وہ جو زیادہ مسافت نہیں ہے۔ یہ تو اوسط وقت میں بھی ہو گا پھر شروع وقت
کیونکر فوت ہوا۔ سوم حدیث رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز عصر پڑھتے پھر اونٹ ذبح کیے جاتے
پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر پکائے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم اسکا پختہ گوشت کھا لیتے تھے۔ جواب اسکا
ابن الہمام نے دیا کہ اچھی مہارت سے پکانے والے آفتاب متغیر ہونے سے پہلے سے بلکہ غروب تک یہ کام کر سکتے ہیں چنانچہ سفر
میں امیروں کے ساتھ مشاہدہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں تو ایسی عمدہ مہارت والے باورچی مراد نہیں ہیں بلکہ جواب صحیح
میرے نزدیک یہ ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی نماز پر صریح ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ روز بعد عصر کے
اونٹ ذبح نہیں کیے جاتے تھے۔ اور صحاح کی حدیث اس میں ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ
ذبح کرتے ہیں اور آرزومند ہیں کہ آپ بھی تشریف لاویں پس آپ عصر پڑھکر وہاں تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث
رافع رض کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہوتے تھے تو آپ جلدی کر دیتے تھے اور ہمارا کلام معمولی وقت مستحب
میں ہے پھر میں نے دیکھا کہ عینی رح نے مبسوط سے مانند اس جواب کے نقل کیا۔ الحمد للہ علی ذلک۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ متواتر
اخبار بحضور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہو چکے ہیں کہ عصر میں تاخیر کرتے جبتک کہ آفتاب
متغیر نہو۔ میں کہتا ہوں کہ معنی یہ ہیں کہ اتنی تاخیر کر کے نماز شروع کرتے تھے کہ فراغت ہونے پر آفتاب متغیر نہیں ہوتا تھا
اور شک نہیں کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتی کہ دیر گذری پھر جماعت سے عصر
ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا نکھرا صاف رہیگا۔ اور مالک رح کا قول یہ ہے کہ تعجیل تاخیر مستحب ہے۔ اور اجماع ہے کہ
اتنی تاخیر کہ آفتاب متغیر ہو جاوے مکروہ ہے۔ **والمعتبر تغیر القرص وھو ان یصیر بحال لاتحار فیہ الاعین ھو الصحیح
والتاخیر الیہ مکروہ**۔ اور بدل جانا گردہ کا معتبر ہے اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہو جاوے کہ آنکھیں اسپر نظر کرنے سے نہ
چوندھیاویں یہی صحیح ہے اور اسکے تغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ القنیہ۔ اور مشائخ نے کہا کہ اسوقت نماز کا
نفس مکروہ نہیں کیونکہ بندہ کو اسکا حکم ہے اور حکم ہوتے ہوئے کراہیت جمع نہیں ہو سکتی ہے ع۔ اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی
اور اسقدر دراز پڑھی کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر عن الغایہ۔ عمارہ بن رویبہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہیں داخل ہو گا دوزخ کی آگ میں جسنے نماز پڑھی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے
یعنی فجر و عصر۔ رواہ مسلم و ابوداود والنسائی۔ **ویستحب تعجیل المغرب**۔ اور مغرب کی نماز میں تعجیل کرنا مستحب ہے۔ ف۔ خواہ
گرمی ہو یا جاڑے ہوں۔ **لان تاخیرھا مکروہ لما فیہ من التشبہ بالیہود**۔ کیونکہ تاخیر اس نماز کی مکروہ ہے اس جہت سے
کہ اس میں یہودیوں کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔ ف۔ جیسے روافض کے ساتھ ہے ع۔ اور معنی تعجیل کے یہ ہیں کہ وقت پر اذان
ہو اقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سوائے ایک خفیف بیٹھک یا سکوت کے۔ اور تاخیر بقدر دو رکعت کے مکروہ و اختلافی ہے
ن۔ اور قنیہ میں ہے کہ سفر میں تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے میں تاخیر کرنا یا بدلی کا دن ہو تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے
اور اگر تطویل قرأت کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہے اور حسن رح نے امام رح سے روایت کی کہ مکروہ نہیں جبتک شفق غائب
نہو۔ مع۔ اور واضح ہو کہ بلا الترمین منزل کے قصد میں تاخیر مکروہ نہیں اور مبسوط میں ہے کہ عیسی بن ابان کہتے کہ مغرب کی
تعجیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو روا ہے کہ مغرب کو تاخیر کر کے آخر وقت اور عشاء کو
اول وقت پر جمع کر لے پھر اگر یہ مذہب ہوتا کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہے تو یہ سفر و مرض میں کیوں مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر
یہاں تک کہ آفتاب زرد ہو جاوے نہیں روا ہے ع۔ **وقال علیہ السلام لاتزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء**

اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمیشہ میری امت بہتری کے ساتھ رہیگی جبتک جلدی ادا کرینگے مغرب کو اور دیر کرکے ادا کرینگے
عشاء کو۔ ف۔ یہ حدیث ابو داؤد رح نے مرثد بن عبد اللہ سے روایت کی کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ جہاد کرنے کو ہمارے یہاں آکر
اترے اور اسوقت عقبہ بن عامر حاکم مصر تھا پس عقبہ رض نے مغرب میں تاخیر کی تو ابو ایوب رض نے اسکو فرمایا کہ اے عقبہ یہ کیا نماز ہے
اسنے کہا کہ ہم شغل میں پھنس گئے تو ابو ایوب رض نے فرمایا کہ کیا تونے نہیں سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا تزال امتی
بخیر او قال علی الفطرة ما لم یؤخروا المغرب الی ان تشتبک النجوم۔ یعنی برابر میری امت بھلائی کے ساتھ رہیگی یا فرمایا کہ فطرت پر
یعنی سنت پر رہیگی جب تک کہ مغرب کی تاخیر نہ کرینگے یہانتک کہ ستارے گنجان چمکیں۔ ورواه الحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور
ابن ماجہ نے اسکو عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے۔ ع۔ روایت ابو داؤد کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہے اور حق
یہ کہ محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یہ جو نقل کیا گیا کہ امام مالک نے محمد بن اسحق میں کلام کیا تو یہ ثابت نہیں ہے اور اگر ثبوت ہو تو بھی اہل علم
قبول نہ کرینگے کیونکہ شعبہ رح نے فرمایا کہ محمد بن اسحق تو حدیث میں مومنوں کا سردار ہے اور ثوری و شافعی و حماد بن زید اور یزید
بن زریع و ابن علیہ و عبد الوارث و ابن المبارک وغیرہم سے اور امام بخاری نے کتاب القراءة خلف الامام میں ابن اسحق کی
توثیق میں طول دیا ہے اور ابن حبان نے اسکو ثقات میں ذکر کیا اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام مالک نے ابن اسحق میں کلام کرنے سے رجوع
کیا اور ابن اسحق سے باہم مصالحہ کر لیا اور ابن اسحق کو ہدیہ بھیجا۔ انتہی۔ پھر حدیث جب صحیح ہوئی تو مغرب کی تعجیل مستحب ہونیکی
صریح دلیل ہے اور بعض نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر مکروہ ہونے پر استدلال کیا مگر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضائے حدیث
تو استحباب ہے اور مستحب کے ترک سے کراہت لازم ہونا ضرور نہیں کیونکہ مباح ہو سکتا ہے جیسے عشاء کی تاخیر تہائی تک مستحب ہے
لیکن اگر نہ کرے تو کراہت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات ٹھیک ہے اور اگر کہا جاوے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے عقبہ بن
عامر رض پر تاخیر کرنے میں اعتراض و انکار کیا تو معلوم ہوا کہ کراہت ہے۔ جواب یہ کہ مستحب چھوڑنے پر بھی انکار لائق ہے۔ م۔ وتاخیر
العشاء الی ما قبل ثلث اللیل۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات سے پہلے تک۔ لقوله علیه السلام لولا ان اشق
علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت صلعم کے کہ اگر نہوتا یہ کہ شاق کر دوں اپنی امت پر تو میں ضرور
تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک۔ ف۔ یعنی اس عذر کی وجہ سے تاخیر لازم نہ کی کہ لازم کرنے میں امت پر مشقت ہو جائیگی اور
مشقت اللہ تعالی نے رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے دور کردی ہے لہذا آپ نے تاخیر کو مستحب رکھا یعنی تاخیر کی فضیلت بیان
کردی اس حدیث میں۔ م۔ یہ حدیث ابوہریرہ و زید بن خالد جہنی۔ و علی بن ابی طالب و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے
اور اس مضمون کی حدیث ابو برزہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تھے کہ تاخیر دیں عشاء کو
جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں۔ رواه البخاری ومسلم۔ جابر بن سمرہ رض سے مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عتمہ کو تاخیر کیا کرتے
رواه مسلم۔ لیکن ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوا کہ آپ تاخیر کرتے اور تاخیر کو پسند کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر نہیں نکلتی
مگر بہر حال یہ شافعیہ پر حجت ہے جو اول وقت شروع کو مستحب کہتے ہیں کیونکہ حضرت تو تاخیر کیا کرتے تھے۔ اب تہائی رات تک
تاخیر تو ابوہریرہ رض نے مرفوع روایت کی کہ اگر یہ نہوتا کہ میں شاق کروں اپنی امت پر تو میں تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک
یا آدھی رات تک۔ رواه الترمذی وقال حسن صحیح وابن ماجہ۔ اور زید بن خالد رض کے مرفوع حدیث میں ہر نماز کے وقت مسواک و تاخیر
عشاء تہائی رات تک مذکور ہے۔ رواه الترمذی وقال حسن صحیح والنسائی۔ اور اسی کے مانند بزار رح نے حضرت علی رض سے مرفوع روایت
کی۔ اور حدیث ابو سعید رض کو ابن ماجہ نے روایت کیا اسمیں شطر اللیل ہے یعنی قریب نصف کے۔ اور بخاری ومسلم نے ابن عباس
سے روایت کی کہ آپ نے عشاء کی تاخیر کی یہانتک رات میں سے جسقدر اللہ تعالی نے چاہا گذر گئی الخ۔ اسمیں ہے کہ اگر شاق نہوتا
اسی ساعت انکو نماز کا حکم دیتا۔ اور مسلم کی حدیث ابن عمر رض میں تہائی رات یا اس سے زیادہ گذرنا مذکور ہے اور صحیحین کی حدیث

آدھی رات تک تاخیر مذکور ہے تفصیل العینی یہ سب کل روایات صحیح ہیں ولیکن تہائی رات تک تو جماعت کا قیام ہے اور آدھی رات
تک جو تاخیر مذکور ہے وہ اسی صورت میں ہے کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ روایت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دیا یعنی جماعت
کے ساتھ ہے جو کہ تہائی تک جماعت میں کمی کا احتمال ہے لہذا بعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا۔ فافہم۔ بالجملہ تاخیر مذکور مستحب ہے
بجہتہ صحیح کے۔ ولان فیہ قطع السمر المنھی عنہ بعدہ۔ اور مستحب اسلئے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو کہ بعد نماز
عشاء کے ممنوع ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد تہائی رات کے نیند کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کرینگے بلکہ سو رہینگے۔ اور حدیث
ابو برزہ رض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں اور مکروہ رکھتے تھے
عشاء سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی کتبہم۔ اور واضح ہو کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ عشاء کی نماز سے
پہلے سونا ایسے شخص کو مکروہ ہے جسکے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جسکو کوئی جگانے والا ہو تو اسکو سو جانا
مباح ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا روا ہے بدلیل حدیث ابن عمر رض
کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء کے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلا تم نے اپنی یہ رات دیکھی پس اسکے سو برس
پر کوئی باقی نہ رہیگا جو روئے زمین پر ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ یعنی جو لوگ اسوقت موجود ہیں ایک صدی ختم پر زمین سے کوئی
زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت ونصیحت
اور بھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے۔ اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک ابو بکر رض
کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ وقیل فی الصیف
تعجیل کیلا تتقلل الجماعۃ۔ اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعجیل کیجاوے تاکہ جماعت کی قلت نہ ہو جاوے۔
ف۔ شیخ الاسلام خواہرزادہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے میں عشاء کو تہائی رات تک تاخیر دینا افضل ہے اور گرمی
میں تاخیر سے تعجیل افضل ہے اور یوں ہی جامع قاضیخان میں جاڑے وگرمی کی تفصیل مذکور ہے ع۔ والتاخیر الی نصف اللیل
مباح لان دلیل الکراہۃ وھو تقلیل الجماعۃ عارضہ دلیل الندب وھو قطع السمر بواحد فیثبت الاباحۃ الی النصف
اور عشاء کو تاخیر کرنا آدھی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو اور وہ جماعت کی کمی ہے معارض ہوئی دلیل ندب اور وہ باتیں
کرنے کا بالکلیہ انقطاع کیا جانا پس آدھی رات تک اباحت ثابت ہوگی۔ ف۔ حاصل یہ کہ آدھی رات تک تاخیر میں پھر ایک تو
باتیں کرنے والا نہ ہوگا وہ جاگا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بڑا بہت کمی ہوگی۔ پس جماعت کی کمی ہونا تو
دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور
دوسری دلیل استحباب کی جمع ہو گئی تو نہ مکروہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہی۔ فہم۔ ولیکن چند مسائل دلالت
کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو مباح بھی نہ ہونا چاہئے کیونکہ مباح کی دونوں جانب مرجح نہیں ہوتی
الخ۔ میں کہتا ہوں کہ نصف تک تاخیر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے نہیں بوجہ لوگوں کے کمی ہمت یا بیماروں
وضعیفوں کے عدم تحمل کے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکروہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں
برابر ہوئے ولیکن چھوڑنا مرجح ہوا اگر اصلی ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت ضرور قائم رہی۔
یا یوں کہا جاوے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب ومسنون ومستحب ہے اور لوگوں کی کمی ہمت سے اسکا استحباب نہیں
رہا ولیکن ہم جماعت قائم کرے اور قصہ گوئی وغیرہ ممنوعات روکنے پر آمادہ ہیں تو عارضی حالت سے ہمارا عملدرآمد اس تاخیر کو
بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو ہمکو مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں
یا بے پرواہی میں شمار نہیں ہوگا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ والی النصف الاخیر مکروہ لما فیہ من تقلیل الجماعۃ وقد انقطع

السمر قبلہ۔ اور تاخیر کرنا عشاء کو اخیر کی آدھی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اسمیں جماعت کی تقلیل ہے حالانکہ سمر تو پہلے اس سے منقطع ہو چکا۔ ف۔ یعنی اول آدھی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوئی کہ جماعت میں بہت کمی آئی۔ اور قطع سمر کا فائدہ، جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ نہوا کیونکہ سمر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اسوقت میں اکثر یا برابر درجہ پر سمر ہوتا پایا جاوے حالانکہ اسوقت تو لوگوں میں باہمی باتوں وقصہ گوئی کی عادت نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی مستحب بات نہوئی بلکہ تقلیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہونے کروہ کو ترجیح ہوتی ہے تو اب تنہا بدرجۂ اولے ترجیح ہے لہذا عینی نے نقل کیا کہ قنیہ میں کہا کہ یہ مکروہ تحریمی ہے۔ وکذا مر عن البحر۔ پھر واضح ہو کہ فی نفسہ وقت میں کوئی کراہت نہیں ہے حتی کہ وتر اسوقت میں مستحب ہے حالانکہ وتر وعشاء دونوں کا وقت بالاتفاق ایک ہی مگر عشاء فرض بجماعت ہے اور اسکے متدارک ہونے سے کراہت عارض ہوئی۔ لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے اسلیے کہ جماعت انکے نزدیک واجب نہیں ہاں سنت مؤکدہ ہے پھر اگر قریب بوجوب ہو تو بھی کراہت تحریمی جبکہ بالکل جماعت معدوم ہو اور تقلیل جماعت سے تو وجود جماعت کا قائم ہے اور جماعت میں زیادتی بالاتفاق مستحب ہے۔ ہاں اگر کسی مسجد میں یہ عادت کرلیجاوے کہ ہمیشہ بعد آدھی رات کے نماز قائم کیجاوے تو استدلال کراہت تحریمی کو گنجایش ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ **ویستحب فی الوتر لمن یالف صلوٰۃ اللیل آخر اللیل فان لم یثق بالانتباہ اوتر قبل النوم۔** اور وتر کے بارہ میں جو شخص کہ عادت مالوف رکھتا ہو رات میں نماز کی تو مستحب آخر رات ہے پھر اگر اسکو جاگنے پر بھروسا نہو تو خواب سے پہلے وتر پڑھ لیوے۔ ف۔ اسمیں لطیف اشارہ ہے کہ رات میں نماز تہجد محبوب ومالوف چیز ہے اور اشارہ واضح ہے کہ تہجد بعد کسی قدر خواب کے ہے۔ اور مسنون طریقہ بھی یوں ہی ثبوت ہوا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر مناقب امام ابوحنیفہ رح میں عشاء کے وضوء سے فجر کی نماز کس معنی میں ہے۔ جواب دو [illegible] کہ وضوء تو ہر نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسکے نہیں کہ امام رح ہر نماز کا وضوء نہیں کرتے تھے بلکہ مراد کثرت عبادت وطاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشاء کے غافلوں کی طرح پاؤں پھیلا کر نہ سوتے ہوں بلکہ ایسے طور پر جس سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر وغائب پاؤں دراز نہ کرتے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسقدر قلیل وقت سونے میں دیتے کہ گویا نہیں سونے ہی فافہم۔ غرضکہ بیان مجھے شرح مسائل پر توجہ ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جسکو رات میں نماز کی عادت ہے اور اسکو جاگنے پر بھروسا بھی ہے تو اسکے حق میں مستحب یہ کہ وتر کو بعد تہجد کے آخر رات میں پڑھے اور اگر اسکو جاگنے پر بھروسا نہیں ہے یا ایسا شخص کہ رات میں نماز کی عادت نہیں رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھ لے۔ **لقولہ علیہ السلام من خاف ان لایقوم آخر اللیل فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔** بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسکو خوف ہو کہ آخر رات نہ اٹھیگا تو اول رات میں وتر پڑھ لے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخر رات میں قیام کریگا تو آخر رات میں وتر پڑھے
ف۔ حضرت جابر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات میں بعد عشاء کے۔ فرمایا کہ تم نے قریب کو اختیار کیا پھر عمر رض سے پوچھا کہ تم کب وتر پڑھتے ہو عرض کیا کہ آخر رات میں فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا۔ رواہ مسلم ع۔ سعید بن المسیب رح سے مرسل روایت بمنزلہ مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے ومنافقین کے درمیان حاضر ہونا عشاء وفجر کا ہے منافقین ان دونوں کی استطاعت نہیں پاتے ہیں۔ رواہ مالک۔ اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا اسنے آدھی رات عبادت میں قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت سے پڑھی گویا تمام رات عبادت میں قیام کیا۔ رواہ مسلم ومالک وابوداؤد والترمذی۔ اور حدیث میں ہے کہ من صلی البردین دخل ا

جس نے دونوں سردی کی نمازوں کو ادا کیا وہ جنت میں داخل ہوا۔ کمافی الصحیح۔ فاہم اعشار و فجر مراد ہے اور یہی قول صحیح ہے
واللہ اعلم۔ م۔ پھر یہ اوقات استحباب کے بیان کیے اُسوقت میں کہ آسمان ابر وغیرہ سے صاف ہو۔ اور جب آسمان پر ابر ہو
تو اسمیں استحباب کا حکم اس ضابطہ پر کہ جسکے اول میں ہو جیسے عصر تو تعجیل کرے اور باقی میں تاخیر کرے ع۔ چنانچہ امام مصنفؒ
نے کہا۔ **واذا کان یوم غیم فالمستحب فی الفجر والظہر والمغرب تاخیرہا وفی العصر والعشاء تعجیلہا**۔ اور جب ابر کا دن ہو
تو مستحب فجر و ظہر و مغرب میں تاخیر نماز ہے اور عصر و عشاء میں تعجیل نماز ہے۔ ف۔ یہی وقایہ وکنز وغیرہ میں لیا ہے م۔ یہ ینابیع و تحفہ
و محیط وغیرہ میں ہے اور مبسوط میں مغرب کی تعجیل ہر وقت مذکور ہے اور کسی روز تاخیر مذکور نہیں ہے ع۔ **لان فی تاخیر العشاء تقلیل
الجماعۃ علی اعتبار المطر**۔ کیونکہ عشاء کی تاخیر میں کمی جماعت کی ہوگا بنا بر مینہ پڑنے کے اعتبار کے۔ ف۔ اور بادل جب
گھر جاتا تو وہ سبب مطر ہے اور لوگ سستی کرینگے اور رخصت کو اختیار کرینگے بقول صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب جوتیاں تر ہو جاویں
تو نماز گھروں میں پڑھو ع ن۔ جب مینہ کا دن ہوتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اذان میں ندا کرا دیتے کہ الا صلوا فی رحالکم
خبردار ہو جاؤ کہ اپنے اپنے ٹھکانے پر نماز پڑھ لو۔ جیسا کہ صحیح میں مروی ہے م۔ **وفی تاخیر العصر توہم الوقوع فی الوقت المکروہ**
اور عصر کی تاخیر کرنے میں وہم ہے اس بات کا کہ مکروہ وقت میں نماز پڑ جاوے۔ ف۔ کیونکہ عصر کا آخر وقت مکروہ ہے بر خلاف
فجر کے م۔ **ولا توہم فی الفجر لان تلک المدۃ مدیدۃ**۔ اور فجر میں یہ توہم نہیں کیونکہ یہ مدت دراز ہے۔ ف۔ تو یہ خوف
نہیں کہ نماز وقت طلوع کے واقع ہو م۔ **وعن ابی حنیفۃ التاخیر فی الکل للاحتیاط**۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے بنظر احتیاط
کل نمازوں میں تاخیر مروی ہے۔ ف۔ حسن رح نے امام رح سے ابر کے دن کل نمازوں میں تاخیر کا استحباب روایت کیا ہے۔ کذا
فی المبسوط۔ اور اسی کو فقیہ ابو احمد عیاضی نے اختیار کیا کہ بنظر صحت و فساد کے اسی میں احتیاط ہے۔ مع۔ **الا تری انہ یجوز
الاداء بعد الوقت لا قبلہ**۔ کیا نہیں دیکھتے کہ نماز کا ادا ہونا بعد وقت کے جائز ہے اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے۔ ف۔
پس ابر کے روز اگر نماز قبل وقت کے واقع ہوئی تو صحیح نہیں ہوئی اور اگر بعد وقت کے واقع ہوئی تو ادا ہو جائیگی۔ ولیکن
اسمیں تامل اسوجہ سے ہے کہ شاید نماز عصر تاخیر میں وقت غروب وکراہت میں واقع ہو جاوے اور ہندیہ میں ہے کہ ابر کے روز
روشن کرے فجر کو جیسے صاف دن میں ہے اور ظہر کی تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نہ ہو جاوے اور عصر میں جلدی کرے کہ
مکروہ وقت میں واقع نہو اور مغرب میں تاخیر کرے کہ قبل غروب واقع نہو اور عشاء میں جلدی کرے کہ مینہ بوندی جماعت سے
نہ روکے۔ محیط السرخسی۔ پھر یہ سب غالب وقوع پر ہے لہذا جن ملکوں میں جاڑا بہت وابر زیادہ رہتا ہے اور اوقات کی
نگہداشت نہیں ہوتی ہے تو ابر کے اوقات ملحوظ ہونگے اور ہمارے دیار میں جہاں مطلع اکثر صاف رہتا ہے تو تعجیل و تاخیر میں
پہلا حکم بہ مطلع صاف ہونے میں مذکور ہوا ہے مرعی رہیگا۔ مع۔ اور یہی پسندیدہ ہے۔ النہر ط۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں سال
کے چار ماہ بلکہ زیادہ تک برسات کا موسم ہے تو ابر کی رعایت اوقات لائق ہے م۔

فصل۔ فی الاوقات التی تکرہ فیہا الصلوٰۃ۔ فصل ان اوقات میں جنمیں نماز مکروہ ہے۔ **لا تجوز الصلوٰۃ عند طلوع
الشمس ولا عند قیامہا فی الظہیرۃ ولا عند غروبہا**۔ نہیں جائز ہے نماز پڑھنا وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت قیام
آفتاب کے ظہیرہ میں۔ اور نہ وقت غروب آفتاب کے۔ ف۔ قیام فی الظہیرۃ وہ ٹھیک دوپہر کا وقت ہے پس ان تین اوقات
میں نماز پڑھنا نہیں جائز ہے۔ **لحدیث عقبۃ بن عامر قال ثلثۃ اوقات نہانا رسول اللہ علیہ السلام ان نصلی
وان نقبر فیہا موتانا عند طلوع الشمس حتی ترتفع وعند زوالہا حتی تزول وحین تضیف للغروب حتی تغرب**
بدلیل حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہ تین اوقات میں جنمیں ہمکو نماز پڑھنے اور اپنے مردے دفن کرنے سے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی وقت طلوع آفتاب کے یہانتک کہ بلند ہو جاوے اور وقت زوال آفتاب کے یہانتک کہ

ڈھل جاوے اور جبکہ غروب ہونے لگے یہانتک کہ غروب ہوجاوے۔ ف۔ اس حدیث کو صحاح ستہ میں سے سواے
بخاری رح کے سب نے روایت کیا ہے ع۔ اور ان اوقات کی کراہت میں احادیث ایک جماعت صحابہ رض سے مروی ہیں
ازانجملہ ابن عمر رض سے صحیحین و مؤطا و سنن نسائی میں۔ و عبد اللہ الصنابحی رض سے مؤطا و نسائی میں اور عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ
سے سنن ابوداؤد و نسائی میں جسمیں بیان ہے کہ وقت طلوع لے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے اور وہ
کفار کی نماز کا وقت ہے پس اسوقت نماز چھوڑ دے یہانتک کہ آفتاب بقدر نیزہ کے بلند ہوجاوے اور اسکی شعاع جاتی رہے
الحدیث۔ اور حدیث عائشہ رض سے صحیح مسلم و نسائی میں اور دیگر اوقات مکروہہ میں بھی ایک جماعت صحابہ رض سے احادیث
ہیں بس بیغریب مشہور ہیں۔ م۔ پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزہ آفتاب بلند ہو تو نماز مباح ہے ع۔ امام
ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گردہ پر نظر کرنے کی قدرت ہے تو وہ طلوع کی حالت میں ہے
انتہی ملخصہ۔ ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عبسہ رض میں گذری ہے۔ مگر عوام لوگ وقت طلوع کے نماز وغیرہ
کے نفل سے نہ روکے جاویں کیونکہ اگر اسوقت نہ پڑھی تو وے اسکو چھوڑ دینگے اور یہ مکروہ جو بعض اماموں کے نزدیک
جائز ہے بالکل چھوڑنے سے بہتر ہے۔ کما فی القنیہ وغیرہا۔ د۔ والمراد بقوله وان نقبر صلوة الجنازة لان الدفن
غیر مکروہ۔ اور مراد اس قول سے کہ مردے دفن کرنے سے "نماز جنازہ" ہے کیونکہ خالی دفن مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ میں
کہتا ہوں کہ علما اس باب میں مختلف ہیں ایک گروہ نے ظاہری حدیث کو لیا اور کہا کہ ان تین اوقات میں دفن کرنا
مکروہ ہے۔ بیہقی رح نے کہا کہ دفن کرنے کی ممانعت سے نماز جنازہ کی ممانعت نہیں نکلتی اور ابوداؤد رح نے بھی باب باندھا
کہ طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے میں جو حدیث آئی ہے پھر یہی حدیث عقبہ رض روایت کی۔ اور اکثر علما ان اوقات میں نماز
جنازہ مکروہ ہونے کی طرف گئے یہی ابن عمر رض سے مروی اور یہی قول عطا و ثوری و نخعی و اوزاعی کا اور یہی قول ابوحنیفہ
و آنکے اصحاب و احمد و اسحق کا ہے اور اسی پر حدیث کو ترمذی رح نے محمول کرکے باب باندھا کہ جو آفتاب طلوع و غروب
کے وقت نماز جنازہ کی کراہت میں مروی ہے۔ اور ابن المبارک سے نقل کیا کہ ان نقبر یعنی نماز جنازہ۔ انتہی کلام البیہقی
مترجما۔ اگر کہا جاوے کہ کس وجہ سے تمنے نماز جنازہ پر محمول کیا۔ جواب یہ کہ امام ابوحفص عمر بن شاہین رح نے کتاب
الجنائز میں لیث بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع
فرمایا کہ ہم نماز پڑھیں اپنے مردوں پر تین وقتوں میں وقت طلوع آفتاب کے الحدیث۔ بیہقی رح نے کتاب المعرفہ میں کہا
کہ اسکو روح بن القاسم نے مانند لیث رح کے روایت کیا اور زیادہ کیا کہ علی رح نے کہا کہ میں نے عقبہ رض سے پوچھا کہ
اگر دفن رات میں کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابوبکر رض تو رات ہی میں دفن ہوئے۔ من ع ت۔ والحدیث باطلاقہ حجۃ
علی الشافعی فی تخصیص الفرائض وبمکۃ۔ اور یہ حدیث عقبہ رض کی اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے
اس بارہ میں کہ امام شافعی نے تخصیص کی فرائض کی اور مکہ معظمہ کی۔ ف۔ یعنی حدیث میں تو مطلقاً نماز سے ممانعت مذکور
ہے خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں اور ہر جگہ ممانعت ہے خواہ مکہ میں ہو یا کہیں اور ہو۔ م۔ مذہب شافعی یہ ہے کہ ممانعت
مذکورہ سواے فرائض کے ہے کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ جو کوئی سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا تو اسکو پڑھے جس وقت
اسکو یاد کرے کہ یہی اسکا وقت ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ تو معلوم ہوا کہ فرض ممنوع نہیں ہے پس ان اوقات مکروہہ میں بھی پڑھنا
بھی جائز ہے اور رہی نوافل تو وہ ان اوقات میں مکروہ ہیں سب جگہ سواے مکہ کے بدلیل حدیث ابوداؤد رح کے جسمیں
ان اوقات میں نماز مکروہ ہونا بیان فرمایا مگر بمکہ یعنی سواے مکہ کے۔ منع۔ اور بدلیل حدیث جبیر بن مطعم رض کہ حضرت نے
فرمایا کہ اے بنو عبد مناف مت منع کرو کسی کو جو طواف کرے اس بیت کو یعنی خانہ کعبہ کو اور نماز پڑھے جس ساعت چاہے

رات میں یا دن میں۔ ف۔ اور ابوقتادہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف النہار میں نماز کو مکروہ
رکھتے تھے سوائے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جہنم افروختہ کیجاتی ہے سوائے روز جمعہ کے۔ رواہ ابوداؤد۔ و در روضہ رح نے
روضہ میں کہا کہ ان اوقات مکروہہ میں فرائض وقضائے فرائض و ایسے سنن ونوافل جنکو آدمی نے اپنا اوپر لازم کر لیا ہو جیسے نذر
میں اور نماز جنازہ وسجدہ تلاوت وسجدہ شکر و دو رکعت طواف و نماز کسوف جائز ہے اور اصح قول پر نماز استسقاء بھی
مکروہ نہیں ہے انتہی۔ اور نوافل مطلقہ مکروہ ہیں یعنی جنکا کوئی سبب نہو۔ اور مکہ میں نوافل مطلقہ بھی جائز ہیں۔ م۔ اور
ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رض کوئی جائز نہیں ہیں اور دلائل شافعی رح کا جواب بہت بسط چاہتا ہے لیکن مختصر
کے ساتھ جواب یہ ہے کہ حدیث من نام عن صلوٰۃ۔ یعنی جو کوئی سو گیا نماز سے الخ۔ یہ مفید نہیں بچند وجوہ۔ اول آنکہ
اگر یہ معنی ہیں کہ جب اسکو یاد آوے رات یا دن تین اوقات مکروہہ یا غیر ہیں تو حدیث عقبہ بن عامر رض سے نسخ لازم
ہوگی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہے اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرتی ہے کیونکہ تخصیص نہیں کی گئی۔ مترجم۔ اور میں
کہتا ہوں کہ جو شخص سو گیا پھر دن نکلے جاگا پس آیا یہ قضا ہے یا ادا ہے اگر ادا ہے تو تخصیص اوقات نہیں رہی کیونکہ یہی
وقت ادائے نماز فجر ہے اور اگر قضا ہے تو یہ تنگی اسکے واسطے باجماع نہیں ہے کیونکہ حدیث اوقات مکروہہ ترک کرنے کی
کوئی وجہ نہیں ہے۔ علاوہ بریں جو نماز سے سویا۔ عام ہے کہ نماز فرض ہو یا نفل و دوم یہ کہ اس حدیث کو نفل ورد پر کیوں
معمول نہیں کیا چنانچہ حدیث صحیح دیگر میں موجود ہے کہ جسکا کوئی ورد رات کا ہو اور وہ سو گیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب کے
دوپہر تک کے درمیان پڑھ لے۔ اور تہجد کی نماز جب آپ رات میں نہ پڑھتے تو اسی طرح بعد طلوع کے پڑھتے تھے۔ پس
ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال میں الزام ہے بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے حدیث من نام۔ سے نکالا
کہ جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت پڑھ سکتا ہے اور میں کہتا ہوں کہ اسکے معارض
حدیث ابن عمر رض صحیحین وغیرہ میں وحدیث ام المومنین عائشہ رض صحیح مسلم میں موجود ہے کہ کوئی تم میں سے عمداً قصد کرکے
یہ نہیں کرے کہ آفتاب طلوع ہوتے وقت یا غروب ہوتے وقت نماز پڑھے پس یہ صراحت سے ممانعت ہے اور یہ بات
ظاہر ہے کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عمدی سے اسوقت نماز پڑھیگا۔ پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ رض
بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہوا کہ تینوں اوقات میں فرض ہو یا نفل ہو مکروہ ہے۔ المترجم۔ دوم حدیث جبیر بن مطعم رض
درباره طواف ونماز بمکہ کے۔ تو یہ حدیث ترمذی نے صحیح کہی اور ابن حبان وابن خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح میں وحاکم واحمد
وابوداؤد وابن ماجہ ونسائی نے روایت کی۔ پس حدیث صحیح ہونے میں کچھ شبہہ نہیں ہے۔ لیکن یہ عام اوقات میں ہے
اور حدیث عقبہ رض خاص ہے پس یہ مخصص ہوگی خصوصاً بر اصول شافعی رح۔ اور اگر ہم مانیں کہ تخصیص نہیں ہے تو ہم
کہتے ہیں کہ حدیث جبیر بن مطعم رض سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور حدیث عقبہ رض سے
صریح ہے کہ وہ ان اوقات میں نماز حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنیوالی نص اور صراحت سے حرام کرنیوالی
نص جمع ہوں تو حرام کرنیوالی نص مرجح ہے پس حدیث عقبہ رض مقدم ہوگی۔ اور چونکہ حدیث عقبہ رض و ممانعت اوقات
ثلثہ کی قوت وشہرت معلوم ہے تو بعض روایات میں جو استثناء آیا کہ سوائے مکہ کے۔ اسکو ترجیح نہ دیجائیگی۔ م۔ مع
وحجۃ علی ابی یوسف فی اباحۃ التنفل یوم الجمعۃ وقت الزوال۔ اور یہی حدیث عقبہ رض حجت ہے ابو یوسف رح
پر جو مباح کہتے ہیں نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت۔ ف۔ دلیل انکی بروایت ابوداؤد رح حدیث ابوقتادہ رض
ہے و بحدیث ابو سعید خدری رض ہے اور جواب بعد تسلیم صحت حدیث کے یہ ہے کہ حدیث ممانعت کے معارض یہ حدیث
نہیں ہو سکتی کیونکہ دونوں مساوی نہیں ہیں اور اگر مساوی ہوں تو حدیث تحریم کو ترجیح ہوگی پس حدیث ابوقتادہ

منعدم ہوگی - اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حکم و حادثہ متحد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیجاوین پس روز جمعہ مستثنیٰ ہوگا بعض
اسی وجہ سے اشباہ میں ہے کہ زوال روز جمعہ کے وقت نفل جائز ہیں بنابر قول ابو یوسف رح کے اور یہی صحیح معتمد ہے اور حلبی شارح
منیہ نے حاوی سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے - د - میں کہتا ہوں کہ بنظر قوت دلیل کے ارجح قول امام ابو حنیفہ و محمد رح ہے یعنی
جواز نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم - اور یہی ہدایہ میں مذکور و اسی پر متون ہیں پس اشباہ وغیرہ کا معارضہ قبول نہوگا فافہم - اگر کہا جاوے
کہ متون کی تصحیح التزامی ہے اور یہ تصحیح صریح تو صریح اقوی ہے جیسا کہ شامی رح نے زائلعن در مختار کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے
جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہونے کہ بدلالت مطابقی وہ یہی نہیں بلکہ بدلالت التزامی انکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو کلام
التزامی سے صریحی قوی ہوتی بلکہ معنی یہ ہیں کہ اصحاب متون نے اپنے اوپر التزام کیا ہے کہ صحیح لاوین تو یہ اول تو صحیح دوم
انکے التزام سے صحیح ہے پس یہ قوی ہے اور قول شامی رح عجب سے خالی نہیں - فافہم م - حاصل یہ کہ بدلیل قوی ثابت ہوا
کہ طلوع و قیام ظہیرہ و غروب کے وقت نماز نہیں جائز ہے - باقی - ا یہاں یہ کلام کہ امام مصنف رح نے اوقات مکروہہ سے کیا
مراد لی پس ابن الہمام رح نے لکھا کہ کراہت سے یہاں لغوی معنی مراد ہیں جو نا جائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہے جنکا نہ کرنا
و نہونا مطلوب ہے یا مراد مکروہ سے فقہاء کے معنی عرفی ہیں اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ میں معلوم ہوئی
کہ ظنی ممانعت جو اپنے موجب سے پھیری نہ گئی ہو اس سے کراہت تحریمی ثبوت ہوتی ہے اور اگر قطعی ممانعت ہو تو اس سے
حرام ثبوت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں ہے جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہے اور کراہت تنزیہی بمقابلہ مندوب ہے
اور یہاں جو نہی ہے وہ از قسم اول یعنی ظنی ہے تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوئی اور وہ جب نماز میں ہو پس اگر وقت
میں نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کامل کے ہوا ہو وہ صحیح نہوگی کچھ اسوجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے
بلکہ اسوجہ سے کہ جو کامل واجب ہوئی وہ ناقص ادا نہوگی اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لا یجوز الصلوۃ الخ - لیکن اب سوال
متوجہ ہوا کہ عدم جواز سے کیا مراد ہے اگر عدم صحت مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہیں ان اوقات مکروہہ میں - تو یہ صحیح نہیں اسواسطے
کہ اگر ان اوقات میں کسی نے نفل کو شروع کیا تو شروع کرنا صحیح ہے حتی کہ اسکی قضا واجب ہوگی جب کہ قطع کردے اور
قطع کرنا واجب ہے پھر غیر مکروہ وقت میں قضا کرنا واجب ہے - یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اگر اسنے قطع نہ کی بلکہ تمام کردی تو اس
شروع سے جو اسکے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری الذمہ ہو جائیگا - الفتح - ولیکن اسنے برا کیا اور اسپر کچھ واجب نہیں شرح
الطحاوی م - اور اگر عدم جواز سے عدم حلت مراد ہے یعنی حلال نہیں تو عدم صحت سے عام ہے - الفتح - یعنی لا یجوز کے یہ معنی
کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہیں ہے ولیکن اگر اسنے شروع کر دیا تو لازم ہوگا جیسے کہتے ہیں کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے یعنی انکو
شرعاً یہ حلال نہیں ہے ولیکن اگر بیع فاسد کی تو بعد قبضہ کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے - النہایہ - پس ان
اوقات میں نفل شروع کرے تو لازم اور ادا کرے تو صحیح ہو جائیگی اگرچہ برا کیا - حاصل آنکہ لا یجوز یعنی نماز ان اوقات
میں نہیں پڑھنا چاہیے - خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور وتر ہو یا نذر ہو - ولا صلوۃ جنازۃ لما رویناہ - اور نماز جنازہ بھی
نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی حدیث عقبہ بن عامر رض کیونکہ اسمین اول تو مطلقاً
نماز سے ممانعت ہے - دوم اسمین مردے دفن کرنے سے ممانعت ہے اور مراد دفن سے نماز جنازہ ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا - و
لا سجدۃ تلاوۃ - لانہا فی معنی الصلوۃ - اور سجدہ تلاوت بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے
ف - اس راہ سے کہ جو شرائط نماز میں ہیں مانند طہارت و ستر عورت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ اس سجدہ میں بھی
شرط ہیں اور کہا جاتا ہے کہ باعتبار آفتاب پرستوں کے ساتھ مشابہت ہونے کے - کمافی المبسوط - اگر کہا جاوے کہ جب
سجدۂ تلاوت بمعنی نماز ہے تو سجدۂ تلاوت میں قہقہہ کرنے سے وضو کیوں نہیں ٹوٹتا - جواب دیا گیا کہ حدیث جس سے

منہ ٹوٹتا ہے مراد اس سے رکوع و سجدہ والی نماز ہے کیونکہ الصلوۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے۔ کما فی النہایہ۔ م ع۔ میں کہتا ہوں
کہ قہقہہ سے وضو ٹوٹنا خلاف قیاس ہے تو جس مورد پر وارد ہوا اُسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل نماز کے صورۃ و
معنی دونوں میں نہیں ہے اور خالی معنی میں نماز کی صحیح ہونے سے عین نماز نہو جائیگا پس سوال معقول نہیں ہے کیونکہ اسمیں
حکم قہقہہ سے نقلت ہے م۔ بالجملہ ان اوقات میں جو بعضی نماز ہو وہ بھی نہیں جائز ہے۔ الا عصر یومہ عند الغروب سوائے
اسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر نہیں پڑھی یہانتک کہ غروب کا وقت ہوگیا
تو وہ پڑھ لے۔ اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضاء عصر ہے پھر ہو تو ایسے کروہ وقت
میں قضاء نہیں جائز ہے لہذا قید کردی کہ اُسی روز کی عصر ہو۔ لان السبب ہو الجزء القائم من الوقت۔ کیونکہ نماز
واجب ہونے کا سبب تو کل وقت میں سے وہ جزو ہے جو قائم ہے۔ ف۔ نہ کل وقت۔ لانہ لو تعلق بالکل لوجب الاداء
بعدہ۔ کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا۔ ف۔ اسلیے کہ جو سبب ہے وہ پہلے
موجود ہو تب مسبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب ٹھہرا جاوے تو جب کل وقت ہو جائے تب ادائے نماز واجب ہو
حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے اور نماز قضاء ہو جائیگی۔ ولو تعلق بالجزء الماضی فالمؤدی فی آخر الوقت قاض۔ اور
اگر سبب ہونا اس جزو سے متعلق کرو جو گذر گیا تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا وہ ادا نہیں بلکہ
قضاء کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اسکے ساتھ تو ادا نہوئی جب وہ وقت گذر گیا تو بعد اسکے ایسے وقت میں
ادا ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزو موجب کی وجہ سے جو ذمہ واجب ہوا تھا وہ اب ادا کردیا اور یہی معنی قضائے نماز
کے ہیں۔ اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزو سے ہو جو آیندہ آنے والا ہے تو وہ سبب ہنوز نہیں آیا جب وہ آوے
تو اسمیں کلام کیا جاوے کہ یہ گذرے تب سبب ہوگا یا اپنی موجودگی میں سبب ہے پس اگر گذرے تو اوپر کا کلام اور اگر
موجود ہونے پر سبب ہے تو یہی ہمارا مطلب ہے کہ جو جزو موجود ہے وہی سبب ہوتا ہے م۔ واذا کان کذلک۔ اور جب
ایسا ثبوت ہوا کہ جزو موجود وہی موجب ہوتا ہے۔ ف۔ تو جس نے عصر نہیں پڑھی تو آخری جزو جو موجود ہے وہی موجب
ادا ہے بلکہ موجب مضیق ہے کہ تاخیر کی گنجایش نہیں۔ تو ضرور اسپر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً اُسنے ادا کی م۔ فقد اداہا
کما وجبت۔ پس جیسے اسپر واجب ہوئی اُسنے ادا کردی۔ ف۔ یعنی ناقص وقت میں واجب ہوئی اُسی وقت میں اسنے
ادا کردی۔ حالانکہ شرع نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے م۔ پھر کراہت اس تاخیر میں ہے اور ادائے نماز
میں کچھ کراہت نہیں کیونکہ وہ تو اُسنے حکماً ادا کی ہے کما صرح بہ العینی وغیرہ م۔ بخلاف غیرہا من الصلوات لانہا
وجبت کاملۃ فلا تتادی بالناقص۔ برخلاف دیگر نمازوں کے جو سوائے اسی روز کی عصر کے ہوں کیونکہ وے نمازیں
تو بصفت کمال واجب ہوئی تھیں تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہونگی۔ قال رح والمراد بالنفی المذکور فی صلوۃ الجنازۃ
وسجدۃ التلاوۃ الکراہۃ حتی لو صلاہا فیہ او تلا سجدۃ فیہ وسجدہا جاز لانہا ادیت کما وجبت اذ الوجوب
بحضور الجنازۃ والتلاوۃ۔ امام مصنف رح نے فرمایا کہ نماز جنازہ و سجدۂ تلاوت میں جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہے
یعنی یہ دونوں ان اوقات میں مکروہ ہیں حتی کہ اگر کروہ وقت جنازہ آیا اور نماز جنازہ کو وقت مکروہ میں پڑھا یا وقت مکروہ
میں سجدہ کی آیت تلاوت کرکے وقت مکروہ میں سجدہ ادا کردیا تو جائز ہوا کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت میں واجب
ہوئی ویسے ہی ادا کردی گئی کیونکہ وجوب تو بروقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا۔ ف۔ اور جب جنازہ
آیا یا تلاوت کرنا اُسی وقت میں ہوا تو ابھی وجوب ہوا اور جیسے ناقص میں وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوئی۔ واضح ہو کہ
معنی کلام امام مصنف رح کے یہ ہیں کہ فرائض و واجبات نمازوں کے حق میں عدم جواز کے یہ معنی ہیں کہ انکا انعقاد ہی ان اوقات

مین ہو گا باستثناے اُسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کامل ادا نہین ہو سکتا جبکہ منعقد ہی نہوا - اور
یون ہی جو چیزین فرض کے معنی مین ملحق ہین جیسے نماز جنازہ و سجدۂ تلاوت تو جب وہ مباح وقت مین واجب آوین مثلاً
وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدۂ تلاوت کیا پھر تاخیر کرکے مکروہ وقت مین نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا چاہا تو وہ کبھی
ہرگز ادا نہو گا بلکہ منعقد ہی نہوگا - اور اگر سجدۂ تلاوت اُسی وقت مکروہ مین واجب آیا مثلاً اُسی وقت مین آیت سجدۂ تلاوت
کی یا اُسی وقت مین جنازہ آکر نماز واجب ہوئی تو ان دونون کو اُسی وقت مین ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہین ہے
کمافی السراج والکافی والتبیین وغیرہ - اس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہے لہذا فرمایا کہ بہتر یہ کہ سجدہ تلاوت مین تاخیر کرکے
مباح وقت مین ادا کرے لیکن نماز جنازہ اُسی وقت پڑھ دے کہ اُسمین تاخیر مکروہ ہے - کمافی التحفہ فتح التبیین البحر النہر
اگر مکروہ وقت مین فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور قہقہہ مارا تو وضو نہین ٹوٹیگا اسلیے کہ نماز تو منعقد ہی نہ تھی اور
اگر اسوقت مین نفل شروع کرکے قہقہہ مارا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ نفل منعقد ہو جاتی ہے - کمافی قاضیخان - نفل نماز ان
اوقات مین جائز و مکروہ ہے - الکافی و شرح الطحاوی - یعنی اُسی وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے - بلکہ توڑکر مباح وقت
مین قضا کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے الفتح - اور اگر نہ توڑے اور اسی مکروہ وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کیا -
محیط السرخسی - اور اگر کسی نے مکروہ وقت مین نماز اپنے اوپر نذر کی اور اُسی وقت مین ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور واجب
یہ کہ غیر مکروہ وقت مین نذر ادا کرے - البحر - اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنے کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا اُسنے سوائے
مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اُسکو وقت مکروہ مین ادا کیا تو نہین ادا ہو گی اور یہی اوجہ ہے شرح
المنیہ لامیر الحاج - خلاصہ کلام اس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل
پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہین - فرض قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرض کفایہ نماز جنازہ اور فرض عملی وتر بقول
امام ابو حنیفہ رح - اور بعض چیزین نماز قطعی کے معنی مین ہین جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا - پس جو اوقات مکروہہ
بیان ہوئے یعنی طلوع و ٹھیک دوپہر و غروب ان اوقات مین یہ فرائض کوئی منعقد ہی نہین ہوتے تو کبھی ادا ہونگے سوائے
نماز جنازہ کے جو اُسی وقت مین آیا ہو تو اسکو بلا تاخیر ادا کر دے - اور سوائے عصر کے جو اُسی دن کی ہو یعنی نہ قضا ہوا اور
نہ اُس دن کی کوئی اور نماز قضا ہو پس اُسی دن کی عصر تو غروب کے وقت منعقد و ادا ہو جائیگی اور اسکا توڑنا بھی جائز
نہین ہے لیکن اسقدر تاخیر کرنے کا وہ گنہگار ہو گا - قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہین - نوع اول واجب ذاتی یعنی جو
شرع کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز وتر بقول اعظم و نماز عیدین اور ملحق اسکے ساتھ سجدۂ تلاوت ہے - نوع دوم
واجب غیری جو غیر کی جہت سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرع نے اُسکی امید پوری کر دی کہ واجب
ہوئی چنانچہ نذر کی نماز ہے مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اسطرح کہا کہ مجھپر اللہ تعالیٰ کے واسطے دو رکعت نماز ہے
پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز بعد ادائے نماز ظہر کے ہے -
تو ایک وقت مباح مین نذر کی قید رکھی اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی
کسی وقت مکروہ کی قید رکھی - بالجملہ واجب غیری یہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کرکے توڑ دی تو عمل باطل
کرنا ممنوع ہونیکی جہت سے اُسپر قضا واجب ہوئی اسمین دو صورتین ہین کہ اُسنے وقت مکروہ مین شروع کرکے توڑی یا وقت مباح
مین شروع کرکے توڑی - اور دو رکعت طواف بھی واجب غیری ہین اور ملحق اُسکے ساتھ سجدہ سہو ہے - پس قسم واجب جن
خواہ ذاتی ہو یا غیری ہو انعقاد نہین سوائے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی اُنھین اوقات مین نذر کی ہو اور واجب قضا
ایسے نفل کے جسکو اُنھین اوقات مین شروع کرکے توڑا ہو اور وہ سجدہ تلاوت جو اُنھین اوقات مین تلاوت سے واجب ہوئی

پس یہ تینون صورتین نذر و قضاے نفل و سجدہ تلاوت سے کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہونگی مگر گنہگار ہوگا چنانچہ غیر مکروہ وقت مین ادا کرنا واجب ہو۔ قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ ہو یا غیر موکدہ یا باجازت عامہ۔ اور یہ ان اوقات مین منعقد وادا ہوجائیگی یعنی بکراہت تحریمی لہذا توڑکر اُسکو مباح وقت مین ادا کرنا واجب ہو۔ ملتقط من الحواشی م م۔ ان اوقات مین قرآن پڑھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا بہتر ہو گویا جو چیز نماز کا رکن ہو اُسکو بھی نہ کرنا بہتر ہو۔ البحر من البنایہ پھر واضح ہو کہ سواے ان اوقات کے دیگر اوقات واسباب مین جنکے ساتھ بعض اقسام نماز مین کراہت ہو۔ امین سے بعض کو امام مصنف رح نے ذکر کیا فقال رح۔ ویکرہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعد العصر حتی تغرب۔ اور مکروہ ہو کہ نفل پڑھے بعد فجر کے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو۔ ف۔ یعنی بعد نماز فجر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی ہو خواہ سنت موکدہ ہو یا اور ہو مکروہ ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک کیونکہ روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہو۔ ف۔ اس باب مین حدیث ابن عباس رض ہو کہ مجھے شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جنمین سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یہانتک کہ آفتاب طلوع ہوجاوے اور بعد عصر کے حتی کہ آفتاب غروب ہوجاوے۔ رواہ البخاری ومسلم ت۔ اسی کے مثل صحیحین مین حدیث ابوہریرہ وابوسعید خدری رض ہو۔ اور ترمذی رح نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب مین روایت حضرت علی وابن مسعود وابوسعید وابوہریرہ وعقبہ بن عامر وابن عمر وسمرہ بن جندب وسلمۃ بن الاکوع وزید بن ثابت ومعاذ بن عفراء وکعب بن عجرہ وابی امامہ وعمرو بن عبسہ ویعلی بن امیہ ومعاویہ وصنابحی رضی اللہ عنہم اجمعین سے مروی ہو۔ اور ابن حجر رح نے اسپر بھی چند صحابہ رضی اللہ عنہم دگر بڑھائے پس یہ حدیث بہت قوی ومشہور اعلی ہو۔ م۔ اور کوئی حدیث اسکے معارض نہین ولیکن وہ جو حضرت عائشہ رض کے روایت ہو کہ دو رکعتین ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آنکو نہین چھوڑتے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ دو رکعتین قبل نماز صبح کے اور دو رکعتین بعد نماز عصر کے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ایک روایت مین ہو کہ کبھی نہین ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتین پڑھین۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور مسلم کی ایک روایت مین ام المومنین سے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی کہا کہ قصد مت کرو طلوع آفتاب واسکے غروب کا پس اُسوقت نماز پڑھو۔ اور صحیح بخاری رح مین ام ایمن رض سے روایت ہو کہ حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونون رکعتون کو نہین چھوڑا یہانتک کہ وفات پائی اور نہین وفات پائی حتی کہ نماز آپ پر گران ہوئی اور آپ ان دونون رکعتون کو پڑھتے اور مسجد مین نہ پڑھتے بخوف اسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہوجاوین اور آپ پسند کرتے کہ امت سے تخفیف ہوجاوے پس اس حدیث حضرت عائشہ رض سے تو البتہ معلوم ہوتا ہو کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہو تو اسکا عذر یہ ہو کہ یہ دونون رکعات آپ کی خصوصیات سے تھین۔ کمافی الفتح۔ طحاوی رح نے زید بن خالد جہنی رض سے بھی مرفوع مانند قول عائشہ رض کے روایت کی اور حضرت عائشہ رض وام سلمہ ومعاویہ سے مرفوعات روایات کین جنمین ممانعت کی تصریح ہو اور عینی رح نے ماوردی وخطابی رح شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو رکعتین تھین۔ م۔ اور دلیل اسپر یہ ہو کہ اصل مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونون رکعتین بجاے اُن دو رکعتون کے جو بعد ظہر کے پڑھتے تھے اور بوجہ گروہ عبد القیس کے آپ انکو نہین پڑھ سکے تھے بطور تلافی بعد عصر کے پڑھی تھین اور چونکہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اُسپر مداومت فرماتے تھے اور دوسرون کو ان دو رکعتون سے منع فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم وبخاری مین کریب رح سے روایت ہو کہ عبد اللہ بن عباس وعبد الرحمن ومسور بن مخرمہ سب نے

بھیجے ام المومنین عائشہ رضہ کی خدمت مین بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت مین سلام پہونچا اور بعد عصر کے دو رکعتون کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگون کو خبر پہونچی ہی یہ کہ آپ انکو پڑھا کرتی ہین اور یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنسے منع فرمایا ہی۔ کریب رح نے کہا کہ پھر مین نے ام المومنین صدیقہ رضہ کی خدمت مین جاکر پیغام عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جاکر اسکو ام سلمہ رضہ سے دریافت کر پس مین نے واپس ہوکر ان لوگون کو خبر دی تو اُنھون نے مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رضہ کی خدمت مین بھیجا پس ام سلمہ رضہ نے فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے نماز سے ممانعت فرمائی پھر مین نے دیکھا کہ آپ نے دو رکعتین پڑھین تو آپ سے اس بارہ مین عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آگئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ ظہر کے بعد کی دو رکعتون کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونون ہین۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابو سلمہ رح سے روایت ہی کہ اُنھنے ام المومنین صدیقہ رضہ سے ان دونون رکعتون کو پوچھا جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُنکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ مشغول کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتین نہ پڑھین تو پھر اُنکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونون رکعتون کو بعد عصر کے بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو اُسپر مداومت فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان دو رکعتون کی اصلیت وہی ظہر کی دو رکعتین تھین اور جب اُنکو بعد عصر کے پڑھا تو پھر آپ نے مداومت کر لی۔ رہا یہ کہ مخصوص اپنے ہی واسطے رکھین تو اسکی دلیل حدیث ذکوان ہی کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضہ نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتین پڑھتے اور دوسرون کو اُنسے منع کرتے اور خود آپ روزہ برابر ملا کر رکھتے اور دوسرون کو ایسے ملانے سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے تائید یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ منکدر رح کو عصر کے بعد نماز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بحضور ری صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے اسپر انکار نہ کیا تو اس امر پر اجماع ہوگیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی پر قرار تھا کہ بعد عصر کے نماز نہین جائز ہی۔ اور حضرت انس رضہ سے جب بعد عصر کے نوافل پڑھنے کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے نماز پڑھنے سے ہاتھون پر مارا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر رجوع کیا ہو اور شاید بعض صحابہ رضہ کو خبر ہو اور بعض کو نہو۔ کذا فی الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بہت معتمد ہی صرف کلام اسمین رہا کہ بظاہر نصوص مین مطلقاً نماز بعد عصر و فجر کے ممنوع ہی اور فقہاء کے درمیان کلام ہی چنانچہ قضاے فرائض ہمارے نزدیک بھی ممنوع نہین ہین چنانچہ آویگا۔ پھر فجر کی سنت فجر مین ایک خلاف ہی چنانچہ قیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوے پس نماز کی اقامت کہی گئی تو مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا پس فرمایا کہ بھلا اے قیس کیا دو نماز ساتھ ہی۔ تو مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین نے فجر کی دو رکعت نہین پڑھی تھین فرمایا کہ تو اب نہین۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہی کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہی۔ بعض نے جواب دیا کہ حدیث مین جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جسکا ترجمہ تو اب نہین۔ مذکور ہوا اسکے معنی یہ ہین کہ اب نہین پڑھنا چاہیے۔ مین کہتا ہون کہ یہ تاویل نہین بلکہ تحریف ہی کیونکہ محاورہ عرب مین اُسکے معنی یہی ہین کہ فلا باس اذن۔ یعنی اذا کان کذلک فلا باس یعنی جبکہ یہ بات ہی تو کچھ مضائقہ نہین ہی۔ م۔ عینی رح نے یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہین اور یہ حدیث جواز پر اور یہ قاعدہ ٹھہرا ہی کہ حرام کرنے والی نص و مباح کرنیوالی نص جب متعارض ہون تو حرام کرنیوالی نص کو ترجیح ہی

اور مجتے: ذکر کیا کہ کراہت تحریمی کی احادیث بہت ہیں۔ انتہی مختصرا۔ بالجملہ ہمارے ائمہ سے بھی اسمیں روایات ہیں اور اسکی
بحث آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ پھر جب سنت فجر چھوٹ گئی اور بعض عوام لے بنا بر فتوی یا خبر قیس رضی اللہ عنہ
کے سنت بعد نماز فجر کے پڑھی تو کیا عوام کو اس سے منع کیا جانا چاہیئے۔ یہ مسئلہ میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا اور بنا بر
روایت سراج کے جو سابق میں گذری جواب یہ ہے کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سراج میں ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو
نماز سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے میں وے چھوڑ دینگے پس ادا کرے گروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقا ترک سے
بہتر ہے اور عمل بر مذاہب صحیح کے وقت منع ہو تو قبل طلوع کے بدرجہ اولی ممانعت نہ کیجاویگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ
تعالیٰ اعلم۔ ولا باس بان یصلی فی ہذین الوقتین الفوائت ویسجد للتلاوۃ ویصلی علی الجنازۃ۔ اور مضائقہ نہیں
کہ ان دونوں وقتوں یعنی بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے قضا نمازوں کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے
ف۔ اگرچہ نصوص میں تو مطلقا نماز سے بعد فجر و عصر کے ممانعت ہے جیسا کہ احادیث مذکور ہوئیں مگر قضا وغیرہ مذکورہ کا جواز
ہے۔ لان الکراہۃ کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول بہ۔ کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت
سے تھی تاکہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض میں مشغول ہو جاوے۔ ف۔ پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملانا مکروہ
ہوا تھا۔ لا لمعنی فی الوقت۔ نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت میں پائی جاویں۔ ف۔ یعنی خود وقت میں کوئی معنی کراہت کے
نہیں لہذا اگر عصر کو ابتداء شروع کرکے یہانتک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہو گیا تو بالاتفاق مکروہ نہیں پس اگر کوئی کراہت وقت
میں ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجھ کے ہے۔ برخلاف وقت طلوع و غروب کے کہ وہ دونوں وقت قرن
شیطان کے درمیان طلوع و غروب کے ہیں تو ان اوقات کے اندر خود معنی کراہت کے ہیں اور قبل اسکے جو وقت بعد فجر و عصر
کی نماز کے ہے اسمیں خود کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ تمام وقت فرض میں مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہے۔ فلم تظہر
فی حق الفرائض وفیما وجب لعینہ کسجدۃ التلاوۃ۔ پس اس کراہت کا ظہور نہوا حق فرائض میں یعنی قضا فرائض میں
خواہ قطعی ہوں یا عملی جیسے وتر۔ اور ان چیزوں میں جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدۂ تلاوت۔ ف۔ واجب ذاتی وہ کہ جسکا
وجوب خود ثابت ہو گیا کسی عارض کی وجہ سے نہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ ف۔ پس سجدۂ تلاوت بدلیل سمعی ثابت ہوا ہے
اگر کہا جاوے کہ اصول میں مذکور ہے کہ سجدۂ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتی کہ بجائے اسکے رکوع
قائم ہو سکتا ہے بخلاف سجدۂ نماز کے کہ اسکی جگہ رکوع قائم نہیں ہو سکتا۔ یہ قول تو وہم دلاتا ہے کہ سجدۂ تلاوت واجب
ذاتی نہیں بلکہ واجب غیری ہے یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہوگیا اور وہ قربت مقصودہ ہے۔ جواب یہ کہ یہاں واجب
ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداء واجب ہی مشروع ہوئی نہ وہ کہ اصل میں تو نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے
واجب ہو گئی جیسے مثلا بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہو گئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب
ذاتی جو یہاں مراد ہے کبھی تو خود اپنی ذات میں قربت مقصودہ ہوگی جیسے نماز فرض و روزہ فرض وغیرہ اور کبھی نہوگی جیسے
سجدۂ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء
علیہم السلام و ملائکہ وغیرہ ابرار کی موافقت کے لیے اور کفار و فجار کی مخالفت کے لیے ہوا ہے تو خود مقصود ہوا اور نماز
جنازہ بھی اسی قسم سے ہے یہ نہیں دیکھنے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہے ولیکن چونکہ ابتداء میں واجب ہی مشروع
ہوئی لہذا واجب ذاتی میں شمار ہوئی۔ م۔ وکرہت فی حق المنذور لانہ تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ۔ اور ظاہر ہوئی
کراہت مذکورہ نذر کی ہوئی نماز میں کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہے۔ ف۔ کیونکہ جب
اسنے نذر مانی تو اسپر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کو شروع کرکے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے منذور کا ادا کرنا

ان اوقات میں مکروہ ہی اور امام ابو یوسف رح سے ایک روایت میں نفل مکروہ نہیں ہی ع - وفی رکعتی الطواف
اور یہ ہوئی کراہت طواف کی دونوں رکعتوں میں - ف - حتیٰ کہ بعد فجر وعصر کے انکا ادا کرنا بھی مکروہ ہی کیونکہ انکا وجوب
ہوا ختم طواف سے ہوا جو اسکا فعل تھا ش - وفی الذی شرع فیہ ثم افسدہ - اور ایسی نماز کے حق میں ظاہر ہوئی
جسکو اسنے شروع کرکے فاسد کر دیا - ف - وعلی ہذا البعض نے سنت فجر کے واسطے جو حیلہ کہا کہ شروع کرکے اسکو فاسد
کر دے تاکہ ذمہ واجب ہو جاوے پھر بعد فرض کے اسکو پڑھے یہ مفید نہیں کیونکہ قبل طلوع آفتاب کے تو اسوجہ سے
ادا نہیں کر سکتا کہ وہ واجب ذاتی نہیں ہی اور بعد طلوع کے ادا کریگا لیکن عمل کو اسواسطے شروع کرنا کہ اسکو فاسد
کریگا خود ممنوع ومکروہ ہی - وفی العینی - اور اگر سنت فجر کو شروع کرکے فاسد کیا پھر بعد نماز فجر کے اسکو قضا کیا تو نہیں
جائز ہی - المحیط - بالجملہ دونوں رکعت طواف اور جسکو شروع کرکے توڑنے سے اپنے اوپر لازم کیا دونوں کو ادا کرنا
ان دونوں وقتوں میں مکروہ ہی - لان الوجوب لغیرہ - کیونکہ واجب ہونا ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے ہی - وہو ختم
الطواف - اور وہ ختم طواف ہی - ف - دونوں رکعتوں طواف میں جو کہ طواف کنندہ کا فعل ہی - وصیانۃ المؤدی
عن البطلان - اور برباد ہونے سے بچانا جسکو شروع کیا تھا - ف - اس نماز میں جسکو شروع کرکے توڑ دیا ہی - پھر یہ
جب ہی کہ اسکو وقت مستحب میں شروع کیا ہو ولیکن در مختار میں عام رکھا کہ خواہ مستحب میں شروع کیا ہو یا وقت مکروہ
میں شروع کیا ہو پھر توڑا - اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بعد نماز فجر وبعد نماز عصر کے نماز نفل پڑھنا مکروہ ہی اگرچہ تحیۃ المسجد کی
اور وہ نماز جو واجب غیری ہی یعنی واجب ذاتی نہو جیسے نماز نذر ودو رکعت طواف اور سجدہ سہو اور وہ نماز جسکو وقت
مستحب یا مکروہ میں شروع کرکے بگاڑا ہو اگرچہ وہ سنت فجر ہو یہ سب مکروہ ہیں - واضح ہو کہ محصول مقام یہ ہوا کہ بعد نماز
فجر وعصر کے نماز میں تفصیل ہی پس قضاء فرائض وادائے واجب ذاتی تو مکروہ نہیں اور واجب غیری ونفل مکروہ ہی
اور میں نے اوپر اشارہ کیا کہ نصوص احادیث میں تو مطلقاً نماز سے بعد عصر وفجر کے ممانعت ہی کوئی تفصیل نہیں ہی اور
امام مصنف رح نے تفصیل کی وجہ یہ بیان کی کہ معنی کراہت کے کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ اسواسطے
کہ وہ تمام وقت گویا اپنے فرض وقتی میں مشغول ہو جاوے تو اسکے بعد دوسری نماز مکروہ ہی پس یہ کراہت بدین معنی
ایسی نمازوں کو شامل ہوئی جو محض نفل ہیں یا انکا وجوب بالغیر ہو گیا ہی اور ایسی نمازوں کو شامل نہوئی جو فرض اگرچہ
قضا ہیں یا واجب ذاتی ہیں - ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہی کہ یہ معنی اعتبار کرنے پر کیا دلیل
ہی مجھے نہیں معلوم - پھر جب ہم اسپر نظر کرتے ہیں تو لازم آتا ہی کہ فقہاء نے اپنے قول کے خلاف کیا کیونکہ انکا یہ قول
ہی منصوص علیہ میں اعتبار عین النص کا ہی نہ معنی نص کا - اور نص میں مطلقاً ہی نماز سے ممانعت ہی حالانکہ فقہاء نے تفصیل
کے معنی اعتبار کیے تو لازم آیا کہ انھوں نے نص کے ساتھ معارضہ معنی سے کیا اور یہ جائز نہیں ہی اور اگر ہم منصوص کیطرف
نظر کرتے ہیں تو یہ صحیح ظاہر ہی کہ بعد فجر وعصر کے قضائے فرائض بھی ممنوع ہیں کیونکہ ممانعت عام ہی اور جو روایت اجازت
میں ذکر کی جاتی ہی اگر صحیح ہو تو بھی ممانعت کو جواز پر تقدیم ہوگی - ہاں نماز جنازہ وسجدہ تلاوت کا جواز بعد عصر وفجر کے
اسواسطے ہو سکتا ہی کہ ممانعت نماز سے ہی اور یہ دونوں کامل نماز نہیں ہیں - اور رہا یہ کہ فرائض کی قضاء تو وہ اسوجہ سے
جائز ہو جائیگی کہ وقت میں خود کوئی معنی کراہت کے نہیں ہیں ولیکن یہ جواز مع کراہت ہوگا کیونکہ نماز سے مطلقاً ممانعت
ہو سکتا ہی - الفتح - میں کہتا ہوں کہ یہ کلام دقیق وخوب ہی ولیکن ائمہ فقہاء رح نے جو تفصیل اعتبار کی شاید کہ وجہ اسکی
یہ کہ عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں عدم وقت بالذات ظاہر ہی - کما رواہ ابو داؤد والنسائی - پھر اصل اسکی وجہ
بعد العصر کا وجوب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہی اور ہمارا نفل شروع کرکے توڑنے کا وجوب بالغیر ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ

کے حق میں وہ وجوب ذاتی ہو گیا تھا اور یہ توجیہ اوجہ و احسن ہے کہ اوفق ہے مترجم ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔ **ویکرہ ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر لانہ علیہ السلام لم یزد علیہما مع حرصہ علی الصلوٰۃ** ۔ اور مکروہ ہے کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ نفل پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہیں کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ شوق رکھتے تھے ۔ **ف** ۔ ابن عمرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہیں مگر دو رکعت ۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد ۔ حضرت حفصہؓ سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوتی تو حضرت صلعم نماز نہیں پڑھتے مگر خفیف دو رکعت ۔ رواہ مسلم ۔ اگر آخر رات میں نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بالقصد نہیں ۔ التجنیس منیۃ ع ط ۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہ ہوں گی ۔ سراج التبیین ۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد پورا دوگانہ واقع ہوا وہ بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے ۔ الخزانہ ۔ بعد طلوع کے جو نفل پڑھے بانیت وہ سنت فجر ہو جاتی ہیں لیکن واجب غیری مکروہ ہے نہ قضائے فرض و واجب ذاتی ۔ کمافی الدر ۔ بعد طلوع فجر کے بات کرنا مکروہ ہے سوائے بھلائی کی گفتگو کے یہانتک کہ نماز پڑھے اور بعد نماز کے کلام کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت میں جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مراد جس کو ثواب ہو ورنہ مباح تو نہ عذاب نہ ثواب ۔ الفتح ۔ **ولا یتنفل بعد الغروب قبل الفرض** ۔ اور نفل نہ پڑھے بعد غروب کے قبل ادائے فرض کے ۔ **ف** ۔ یعنی مکروہ ہے ۔ ت ۔ **لما فیہ من تاخیر المغرب** کیونکہ اس میں مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے ۔ **ف** ۔ اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف ۔ کذا فی ف سراج ۔ ابن العربی رح نے کہا کہ بعد صحابہ رضہ کے کسی نے نہیں پڑھی اور صحابہ میں اختلاف روایات ہیں ۔ مع ۔ **ولا اذا خرج الامام للخطبۃ یوم الجمعۃ الی ان یفرغ من خطبتہ** ۔ اور نہیں نفل پڑھے جب نکلے امام واسطے خطبہ کے بروز جمعہ یہانتک کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو ۔ **ف** ۔ اور اگر امام کا حجرہ ہو تو جب وہ منبر پر جانے کو کھڑا ہو اسوقت نہ پڑھے ۔ ت ۔ **لما فیہ من الاشتغال عن استماع الخطبۃ** ۔ کیونکہ نفل پڑھنے میں خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے اعراض کر کے دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے ۔ **ف** ۔ اور یہ مکروہ تحریمی ہے ۔ ابن العربی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی و احمد و اسحق نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں بدلیل حدیث جابر رضہ کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ پڑھنے میں سلیک الغطفانی رضہ آیا تو حضرت صلعم نے اسکو خفیف دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم میں ہے ۔ اسکے کئی جوابات دیے گئے ۔ اول یہ کہ خطبہ پڑھنے میں کلام ممنوع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے ہو ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیح نہیں کہ ایمان غطفان و منع کلام ظاہر ہیں اور حضرت عمر رضہ نے اپنی خلافت میں حضرت عثمان رضہ سے کلام کیا ۔ کمافی البخاری ۔ دوم یہ کہ منع کلام و استماع خطبہ کی احادیث معروف ہیں تو یہ حدیث سلیک کی کہ اسکے معارضہ میں دو وجہ سے ہوگی اول تو معارضہ برابر نہیں دوم ممانعت کو اباحت پر تقدیم ہے ۔ جواب سوم یہ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا سننا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر یہ کہ اتنی دیر تک خطبہ نہیں پڑھا جب ہی تو جلدی و تخفیف کا حکم دیا تھا ۔ مع ۔ بالجملہ ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں ہے ۔ م ۔ اگر جمعہ سے اول کی چار رکعت سنت شروع کیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چاروں پوری کرلے اور یہی صحیح ہے اور اسی طرف صدر اجل حسام الدین شہید رح نے میل کیا ہے ۔ الظہیریہ ۔ یہ ممانعت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف فائتہ یعنی قضائے فرائض کے کہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر فائتہ ایسی ہو کہ جمعہ سے پہلے اسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہو تو اسکا پڑھنا مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے ۔ ت ۔ صدر اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے مثل نفل کے اور یہی اقوی ہے اسلیے کہ ترتیب اگرچہ واجب ہے مگر ساقط ہوجاتی ہے اور استماع خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہو سکتا واللہ اعلم ۔ م ۔ جمعہ کی اذان

کے وقت بھی مکروہ ہے اور یونہی خطبہ کسوف اور دونون عید و خطبہ استسقاء کے وقت نماز مکروہ ہے۔ النہایہ والکفایہ دت
اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی ممنوع ہے شرح المنیہ لابن امیر الحاج۔ ہر خطبہ کے وقت مکروہ ہے۔ ت۔ حج کے تین خطبے و
خطبۂ ختم قرآن سب ملاکر دس ہین۔ ط۔ جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل مکروہ ہے سواے سنت فجر کے بشرطیکہ جماعت
جاتی رہنے کا خوف نہو۔ البحر۔ بدلیل حدیث اذا اقیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبۃ الا سنۃ الفجر۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے
تصریح کی کہ سنت فجر کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ لہذا نہر الفائق مین ظاہر مذہب اختیار کیا۔ بعد اقامت کے سنت فجر
نہ پڑھے۔ ط۔ مین کہتا ہون کہ وقایہ وغیرہ مین سنت فجر کا استثناء مذکور ہے اور جب وہ گئی واجب کے حکم مین ہے تو اس کے
استثناء کی ایک وجہ ہے اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہو تو سنت فجر ادا کرلے خصوصًا عوام اور وہ لوگ
جو مشقت سے رزق پاتے ہین واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے۔ درمختار
مین کہا کہ بالکل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور مین نے تعلیم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے
منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سراج کے کہ اوقات مکروہہ مین عوام منع نہ کیے جاوین تو یہ صورت بدرجۂ اولیٰ جواز کی ہے اور
فرق فرض و قضاء کا واسطے تفریق قیاس کے باطل ہے۔ فافہم۔ م۔ اور نفل پڑھنا مکروہ ہے عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر مین
پڑھے یا عیدگاہ مین۔ اور بعد نماز عیدین کے عیدگاہ مین مکروہ اور گھر پر مکروہ نہین۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ د۔ عرفہ و مزدلفہ
کی دونون نمازون کے جمع کرنے کے بیچ مین نفل پڑھنا مکروہ ہے جیسا کہ بعض نے کہا۔ ت البحر ت۔ اور یونہی بعد جمع
کرنے کے مکروہ ہے۔ د۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ رہجاوے تو جملہ نمازین سواے وقتیہ کے مکروہ ہین شرح المنیہ ظاہر
من الحاوی۔ جب پیشاب یا پاخانہ کی حاجت ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگرچہ فرض وقتی ہو۔ اور یہی حکم ریح کا ہے
د۔ م۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اسوقت مین اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات پائی جاوے جو دل کو افعال
نماز سے ہٹا کر کے اپنی طرف مشغول کرے اور خشوع مین خلل ڈالے خواہ کوئی چیز ہو اسوقت نماز مکروہ ہے اور آدھی رات
کے بعد عشاء کو ادا کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔ جیسے ان اوقات مین کراہت ہے ایسی ہی چند جگہین ہین جہان نماز مکروہ ہے جیسے کعبہ
کی چھت پر اور لوگون کے رستہ پر اور گھوڑے پر اور جانورون کے ذبح کیے جانے کی جگہ مین اور مقبرہ مین اور جہان
نہاوے اور خاص حمام مین اور وادی کے نیچے مین اور اصطبل و جانورون کے باندھے جانے کے مقام مین اور نجس گھر یا
اونٹ بیل گدھے کی جگہ یعنی گھر یعنی اسکے پاس مین اور پاخانہ مین و اسکی چھت پر اور وادی کے نالہ مین اور زبردستی چھینی
زمین مین یا غیر کی بوئی یا جوتی زمین مین اور میدان مین اصلح کہ گذرنے والے سے سترہ نہ کرلیا ہو اور جہان پانی پلاکر اونٹ
یا بکریان یا گائین بٹھائی گئین۔ الکافی وغیرہ۔ د۔ حدیث مین ہے کہ مبارک الابل مین نماز سے منع فرمایا اور مرابض الغنم مین اجازت
دی وعلی ہذا بکریون کی جگہ مین کراہت نہین بجاے بکریون کے بھینسین شمار کرنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ۔ نہین
جائز ہے جمع کرنا دو فرضون کا ایک وقت مین بوجہ عذر کے مگر حج کے عرفہ و مزدلفہ مین۔ وقایہ ت۔ خواہ عذر سفر ہو یا مرض وغیرہ
اور احادیث جو اس بارہ مین منقول ہین کہ حضرت صلعم نے جمع کیا انکے معنی یہ ہین کہ عذر سفر مین مغرب کو تاخیر دی حتی کہ جب
شفق غروب ہونے کو پہونچا تو مغرب کی نماز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشاء کا وقت شروع ہوگیا تو عشاء پڑھی پس بعینہ یہ
تو ہر ایک نماز اپنے وقت مین ہوئی صرف عذر مین یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تعجیل دے لہذا یہ مجموعہ
روا نہین ہے۔ م۔ اگر مثلاً عصر کو ظہر کے وقت مین جمع کیا تو عصر نہوئی اور اگر ظہر کو تاخیر دیکر عصر مین لیگیا تو حرام ہے اگرچہ ظہر
قضاء کے ہوگئی۔ کذا فی التنویر والدر۔ حاجیون کے لیے عرفہ و مزدلفہ مین جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ اگر حنفی نے کسی
مین دوسرے امام مثلاً شافعی رح کی تقلید کی تو ضرورت کے وقت روا ہے بشرطیکہ جو کچھ اس امام کا اسمین اجتہاد ہے اسکو پورا

اور بھی خلا جمع بین الصلوٰتین میں امام شافعی رح کی تقلید سفر میں کر لے تو جائز ہے خصوص سفر حج میں کہ وہاں قافلہ والے ٹھہرتے نہیں اور تنہا ہونے میں جان ومال کا خوف ہے۔ م۔ امام شافعی رح کے نزدیک جمع بین الصلوٰتین دو طرح ایک یہ کہ اگلی نماز مثلاً عصر کو مقدم کرکے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہے کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اسکے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے اور دونوں میں اِسقدر فصل نہ کرے جسکو لوگ عرف میں جدا کرنا سمجھتے ہیں۔ دوم یہ کہ مثلاً ظہر کو تاخیر کرکے عصر میں جمع کرے تو شرط یہ ہے کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے۔ پھر مسافر کو منزل پر جمع تقدیم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہے اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہے بالخصوص حجاز کے سفر میں اور تقلید کر لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ النہر۔ اور ظاہراً ضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت تقلید دوسرے امام کی جائز ہے حالانکہ یہ ایک قول ہے اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ دوسرے امام کی تقلید بدون ضرورت بھی جائز ہے اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد ہو اور گو بعد وقوع و نزول ہو۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول اس مقام پر موہم اور مشوش ہے بدین معنی کہ جس صورت میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو تو بسبب حاجت اسکو ہر ایک جائز ہو جائیگا پس اسپر شرعی تکلیف نہ رہیگی حالانکہ باطل ہے اور تحقیق اسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب القضاء وغیرہ میں مع کلام ابن الہمام رح ہم بیان کرینگے ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم م۔

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے ف۔ فضائل اذان بہت ہیں از انجملہ ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت میں بعد اذان بلال رض کے فرمایا۔ من قال مثل ہذا یقیناً دخل الجنۃ۔ جس نے اسکے مثل یقیناً کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ النسائی۔ اور مانند اسکے مسلم و ابوداؤد۔ آواز اذان سے شیطان کوسوں دور بھاگتا جابر رض کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہے۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص رض سے مرفوع روایت ہے کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کہتا ہے اسکے مثل کہو پھر مجھپر درود پڑھو کیونکہ جسنے مجھپر درود پڑھا ایکبار اسپر اللہ تعالیٰ اسکے عوض دس بار درود بھیجتا ہے پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک درجہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ میں ہی ہوں پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اسکے لیے میری شفاعت حلال ہو گئی۔ رواہ مسلم۔ اور بعد وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رض کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا اللہم رب ہذہ الدعوۃ التامۃ والصلوۃ القائمۃ آت محمد الوسیلۃ والفضیلۃ وابعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ۔ تو اسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی۔ رواہ البخاری والا[illegible] اور یہ جو عرف میں والدرجۃ الرفیعۃ بعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ وارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ۔ بڑھایا جاتا ہے تو حدیث میں وارد نہیں ولیکن مستحسن ہے کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ ہے۔ وعن ابی سعید الخدری مرفوعاً جب اذان سنو تو جو مؤذن کہتا ہے اسکے مثل تم بھی کہو۔ رواہ الستہ۔ عن ابن عباس رض مرفوعاً جس شخص نے ثواب کی نیت سے سات برس اذان دی اللہ تعالیٰ نے اسکے واسطے دوزخ سے براءت لکھ دی۔ الترمذی۔ عن معاویہ مرفوعاً۔ قیامت کے روز مؤذن لوگوں سے گردن بلند ہونگے۔ مسلم۔ حدیث ابوسعید رض میں مرفوع ہے کہ مؤذن کی درازی آواز کو جن وانس و جو چیز سنیگی وہ اسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ البخاری ومالک والنسائی۔ عن ابی ہریرہ رض مرفوعاً۔ امام تو ضامن ہے اور مؤذن امانتدار ہے الٰہی اماموں کو ہدایت دے اور مؤذنوں کو بخشدے۔ ابوداؤد والترمذی۔ یہ چند احادیث مختصر ہیں اور مصنف رح نے بعد بیان اوقات کے جو درحقیقت علامات اور گویا اسباب ہیں اذان کو ذکر کیا جو آگاہی کے واسطے ہے۔

لغت مین اذان بمعنی اعلام ہے اور شریعت مین اعلام مخصوص بروجہ مخصوص بالفاظ مخصوص ہے۔ مت۔ پس سواے عربی کے نماز کی
و اردو کسی زبان مین درست نہین تا شیخان اور یہی اظہر راجح ہے۔ البحر۔ اگرچہ لوگ جانتے ہین کہ یہ اذان ہے۔ سراج منیر
اور ابتداے ثبوت اسکا اسطرح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے واسطے لوگون کو جمع کرنے مین اہتمام تھا اور یہود کا بوق
اور نصاری کا ناقوس کوئی پسند نہ کیا اور باہم مومنون کا ایک دوسرے کو پکار لینا بھی پسند نہ آیا اور ظاہر یہ ہے کہ آخر ناقوس کی
راے کا میلان ہوا تھا چنانچہ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناقوس کا حکم دیا کہ وہ بنایا جاوے اور نماز کے لیے جمع کرنے مین بجایا جاوے تو مجھے خواب مین نظر آیا کہ ایک شخص اپنے
ہاتھ مین ناقوس لیے ہے مین نے کہا کہ اے بندۂ خدا تو اسکو فروخت کریگا اُسنے کہا کہ تو اسکو کیا کریگا مین نے کہا کہ اُسکی آواز کے
ذریعہ سے لوگون کو نماز کے واسطے بلاوینگے اُسنے کہا کہ مین تجھے اس سے بہتر بات نہ بتاؤن۔ مین نے کہا کہ کیون نہین بلکہ ضرور
بتلا پس اُسنے کہا کہ کہہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ اشہد ان محمدا رسول اللہ
اشہد ان محمدا رسول اللہ۔ غرضکہ باقی اذان تک سب بلا ترجیع کے بیان کیا اور کہا کہ پھر ذرا دیر مجھسے تاخیر کرکے کہا کہ پھر جب تو
نماز کو قائم کرے تو کہہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر پس باقی تمام اقامت کو مفرد بیان کیا اور لفظ قد قامت الصلوٰۃ کو دو بار کہا۔ عبد اللہ بن زید
نے کہا کہ جب مین نے صبح کی تو مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور مین نے آپ سے خواب عرض کیا پس آپ نے
فرمایا کہ انشاء اللہ تعالی یہ خواب سچ ہے پس تو بلال رض کے ساتھ کھڑا ہو کر اُسکو بتلاتا جا جو تو نے دیکھا ہے تاکہ وہ اس سے اذان
کہے کیونکہ تجھسے اُسکی آواز بلند ہے پس مین نے بلال رض کے ساتھ کھڑے ہو کر اسکو القا کیا پس اسکو عمر بن الخطاب رض نے سنا اور وہ
اپنے گھر مین تھے تو چادر کھینچتے ہوے نکلے اور آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ قسم اُس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ مین نے
بھی اُسی کے مثل دیکھا جو عبد اللہ بن زید نے دیکھا ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فللہ الحمد۔ اللہ تعالی ہی کے واسطے
حمد ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ ایک روایت مین اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار ہے اور ایک روایت مین اذان و
اقامت ہر ایک دو دو بار ہے۔ ابو محذورہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلا دیجیے
پس آپ نے میرے اگلے سر کو مسح فرمایا اور کہا کہ تو کہہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر۔ اسکے ساتھ اپنی آواز کو بلند کر پھر کہہ کہ
اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ۔ اسکے ساتھ اپنی آواز پست کر
پھر بلند کر آواز بشہادت۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ حی علی
الصلوٰۃ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح۔ اور نماز صبح مین الصلوٰۃ خیر من النوم دو بار۔ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ۔ یہ روایت
صحیح مسلم و سنن اربعہ مین ہے۔ تیسیر۔ ابن الہمام رح نے حدیث عبد اللہ بن زید کو ذکر کرکے کہا کہ امام ابن خزیمہ رح نے اپنی صحیح
مین اسکو روایت کرکے کہا کہ مین نے محمد بن یحیی الذہلی کو فرماتے سنا کہ عبد اللہ بن زید کی احادیث مین اس روایت سے اصح
نہین ہے اور کہا کہ محمد بن اسحق کی یہ روایت صحیح ثابت ہے۔ ترمذی رح نے کہا کہ مین نے محمد بن اسمعیل بخاری رح سے اس حدیث
کو پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک حدیث صحیح ہے۔ مت۔ اس حدیث کو احمد رح نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا
اور ابو عمر بن عبد البر نے کہا کہ عبد اللہ بن زید رض کے اس قصہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جماعت صحابہ رض نے مختلف
الفاظ و قریب قریب معنی مین متعدد روایات کین اور کل روایات اس امر پر متفق ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اذان کا حکم دیا اور اسانید اس باب مین سب حسن متواتر وجہ پر ہین۔ مع۔ اور وہ جو بزار رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ
ابتدا اذان کے شب معراج مین روایت کی تو وہ معارض خبر صحیح ہے اور امام مین شیخ تقی الدین نے کہا کہ صحیح یہ کہ ابتدا
مدینہ مین ہوئی ہے۔ فتح۔ اور صحیح مسلم مین ہے کہ مسلمان جب مدینہ مین آئے تو وقت اندازہ کرتے اور جمع ہو جاتے نماز کے

اور نماز کے واسطے کوئی اذان نہ کہتا تھا پس اُنھون نے جمع ہو کر آپکے واسطے سامنے چاہی الحدیث - اور شیخ ابو بکر الرازی رح
نے احکام القرآن مین کہا کہ شب معراج کو کہین ہوئی ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ مین بلا اذان کے نماز
پڑھی ہے - مع - پس جو تنویر مین ابتداء اسکی شب معراج سے رکھی ضعیف ہے م - **الاذان سنۃ للصلوات الخمس
والجمعۃ لا سواہا** - اذان سنت ہے پانچون نمازون وجمعہ کے لیے نہ اُنکے ماسوائے کے لیے - ف - پس اس کلام مین
چند باتین افادہ فرمائین - اول آنکہ اذان سنت ہے واجب نہیں ہے - دوم وہ پانچون نمازون وجمعہ کے لیے ہے نہ اوقات کے
واسطے نہیں ہے - سوم یہ کہ آیا مردون وعورتون دونون کو شامل ہے یا خصوصیت مردون کی ہے - چہارم سوائے ان چھ کے
دیگر نمازون کے لیے نہیں ہے - یعنی سنت نہیں پھر کیا جائز ہے یا نہیں - پس جسقدر ذکر کیا یہ تو اصل ہے یعنی ماسوائے انکے
دیگر نمازون کے لیے سنت نہیں ہے - **للنقل المتواتر** - بدلیل نقل متواتر - ف - یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور آپ کے بعد کے اماموں سے اب تک متواتر منقول چلا آتا ہے کہ پانچ وقتی نمازون وجمعہ کے لیے اذان دلوائی اور انکے
سوائے کسی نماز کے لیے نہیں دلوائی - مع - **وصفۃ الاذان معروفۃ وہو کما اذن الملک النازل من السماء** - اور
اذان کی صفت تو معروف ہے اور وہ اسی طرح ہے جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی - ف - یعنی جو حدیث
عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ مین گذری اور عنقریب ضروری فروع اسکی ہم ذکر کرینگے م - امر اول آنکہ اذان سنت ہے - یعنی
سنت موکدہ ہے ع - اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے اور امام محمد رح نے ذکر کیا کہ اگر کسی گانون یا شہر والے ترک اذان پر
متفق ہوے تو مین اُنسے قتال کرونگا - یہ دلیل وجوب ہے کیونکہ قتال تو ترک واجب پر ہے - تحفہ ومحیط مین ہے کہ اذان
سنت موکدہ ہے اور بدائع مین کہا کہ ہمارے عامہ مشائخ کے قول پر اذان واقامت دونون سنت موکدہ ہین - مع -
لیکن قول امام محمد رح ظاہر اسکے وجوب مین ہے - ت - اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہیں بلکہ بوجہ اسکے شعار اسلام
ہونے کے ہے چنانچہ قاضیخان نے کہا کہ اذان وجماعت دونون شعائر اسلام سے ہین حتی کہ اگر کسی شہر یا گانون یا محلہ والے
سب نے اسکو چھوڑا تو امام المسلمین اُنکو دھمکی دیدے پھر اگر نہ مانین تو اُنسے قتال کرے - مع - اور صحیح یہ کہ اذان سنت موکدہ
ہے کافی اور اسی پر عامہ مشائخ ہین المحیط - دوم آنکہ سنت اذان واسطے نمازون کے ہے نہ واسطے وقت کے لہذا ظہر کے وقت
بعد ابراد کے نماز کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء نماز ہو تو اُسکے واسطے جماعت مین اذان واقامت ہے جیسا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے قضائے فجر با اذان واقامت پڑھی - م - سوم یہ سنت موکدہ واسطے مردون کے ہے ع - اور عورتون
پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے اور اگر انھون نے با اذان واقامت جماعت پڑھی تو جواز برائی کے ساتھ ہے کافی الخلاصہ
اور یہ سنت موکدہ مردون آزاد کے واسطے ہے م - اور غلامون پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے التبیین - امر چہارم
سوائے پانچون فرض وجمعہ کے دوسری نمازون کے لیے اذان نہیں ہے - یعنی مسنون نہیں ہے - جیسے سنتین و وتر و نوافل
و نماز عیدین کہ اُنکے واسطے نہ اذان ہے نہ اقامت ہے - المحیط - اور یونہی نماز نذر و نماز جنازہ و استسقاء و چاشت و کسی
[illegible] کی نماز ہے التبیین - و یونہی چاند گہن و سورج گہن کی نماز ہے - عینی علی الکنز - حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت
موکدہ ہے صرف آزاد مردون کے لیے پانچون نمازون وجمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہون نہ انکے سوائے کسی نماز کے لیے
وہو لا ترجیع فیہ - اور اذان مین ترجیع نہیں ہے - ف - کیونکہ مکروہ ہے - المستصفی د - **وہو ان یرجع فیرفع صوتہ بالشہادتین
بعد ما خفض بہما** - اور ترجیع یہ ہے کہ بعد تکبیر کے لوٹا دے پس بلند کرے اپنی آواز کو دونون شہادتین کے ساتھ بعد اسکے
پست آواز سے اُنکو ادا کر چکا ہے - ف - یعنی پہلے اللہ اکبر چار بار و باعتبار شافعی رح دو بار کہکر دو بار اشہد ان لا الہ الا اللہ
اور دو بار اشہد ان محمدا رسول اللہ پست آواز سے کہے پھر لوٹا کر اشہد ان لا الہ الا اللہ دو بار بلند آواز سے اور اشہد ان

محمدا رسول اللہ دو دو بار بلند آواز سے کہے پس ہمارے نزدیک یہ ترجیع نہیں ہے۔ **وقال الشافعی فیہ ذلک**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اذان میں ترجیع ہے۔ ف۔ جسطرح اوپر مذکور ہوئی ولیکن اگر ترجیع نہ کرے تو شافعی کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے **لحدیث ابی محذورۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالترجیع**۔ بدلیل حدیث ابومحذورہ رضہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابومحذورہ کو ترجیع کا حکم دیا۔ ف۔ اور حدیث ابومحذورہ عنقریب اوپر گذری ہے ولیکن صحیح مسلم میں اول کی تکبیر دو بار ہے اور ابوداؤد ونسائی میں چار بار ہے اور اُسکی اسناد بھی صحیح ہے۔ کما فی الفتح۔ اور بعض روایات میں ہے ارجع فمد بہا صوتک یعنی ابومحذورہ کو جسینے امر فرمایا کہ پھر لوٹا دے پس شہادتین کے ساتھ اپنی آواز بلند کر۔ پس یہ معنی حضرت صلعم کے حکم دینے کے ہیں۔ **ولنا انہ لا ترجیع فی المشاہیر وکان ما رواہ تعلیما فظنہ ترجیعا**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشہور حدیثوں میں تو ترجیع نہیں ہے اور ابومحذورہ کی حدیث بطور تعلیم تھی اُسکو ابومحذورہ نے ترجیع خیال کیا۔ ف۔ یعنی ابومحذورہ نے شہادتین کے ساتھ اسقدر آواز بلند نہ کی جسقدر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہی تو دوبارہ لوٹا دیا تاکہ بلند آواز سے کہے اُسکو ابومحذورہ نے گمان کیا کہ مجھے ہمیشہ دوبارہ بعد پستی کے بلند آواز سے کہنے کا حکم دیا ہے۔ یوں ہی طحاوی وابن الجوزی نے تاویل کی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ جو روایت ابومحذورہ رضہ کی ہم نے اوپر ذکر کی ہے اسمیں تو صریح یہ ہے کہ پہلے اُنکے ساتھ آواز پست کر پھر اُنکے ساتھ آواز بلند کر۔ یہ اعتراض فتح القدیر میں مذکور ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اسواسطے کہ امام مصنف رح تو کہتے ہیں کہ ہاں یہ تو روایت ہے لیکن یہ ابومحذورہ نے اپنے گمان پر اسکے معنی بیان کیے ہیں ولیکن حق یہ ہے کہ ابومحذورہ رضہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متبرک بیان کو ملحوظ رکھتے علاوہ اسکے وہ مکہ معظمہ میں عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے ساتھ موذن رہے ہیں لہذا شیخ ابن الہمام رح نے کہا ابومحذورہ رضہ سے خود دوسری روایت بلا ترجیع کے ایسے معارض موجود ہے اور وہ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کی کہ حدثنا احمد بن عبد الرحمن بن عبد اللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر النفیلی حدثنا ابراہیم بن اسمٰعیل بن عبد الملک بن ابی محذورۃ قال سمعت جدی عبد الملک بن ابی محذورۃ یقول انہ سمع اباہ ابا محذورۃ رضہ یقول القی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان حرفا حرفا اللہ اکبر اللہ اکبر الخ۔ اس روایت میں کچھ بھی ترجیع مذکور نہیں ہے تو یہ روایت معارض ہوئی گذشتہ روایت کی پس دونوں ساقط ہو گئیں اور ہماری حجت حدیث عبد اللہ بن زید وابن عمر وغیرہ بلا معارضہ باقی رہیں جنمیں ترجیع نہیں ہے۔ مف۔ لیکن ابن حجر رح نے جواب دیا کہ طبرانی کی روایت کلی کے ساتھ ابومحذورہ نے بیان کی ہے اور تمام روایت وہ ہے جو ابوداؤد نے ذکر کی۔ میں کہتا ہوں کہ روایت میں اگرچہ اختصار جاری ہے ولیکن طبرانی رح کی روایت ایسے عنوان سے واقع ہوئی ہے کہ وہ کلی واختصار ہونے کو انکار کرتی ہے کیونکہ اسمیں حرف حرف تعلیم کو روایت کیا اور یہ بعید ہے کہ حرف ترجیع کو درمیان سے ساقط کر دیں اور یہ ظاہر ہے کہ روایت ابوداؤد میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ترجیع مراد ہے اور دوم یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کیفیت سے تعلیم فرمایا اسکو ابومحذورہ رضہ نے حکایت کیا پس الفاظ شہادتین کے بار تکرار پڑا ہاں تعلیم کے وقت البتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول آہستہ کہلائی پھر بلند آواز سے کہلائی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دوسری روایت طبرانی رح کی دوسرے احتمال کو موید ہے کیونکہ اول احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے اور یہ دونوں بلا وجہ کیوں برداشت ہوں پس ہمارے نزدیک دونوں روایتیں متحد ہیں اور اول روایت اس کیفیت کا بیان ہے جس صورت سے آپ نے تعلیم سنت اذان فرمائی اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے اور اُسکے علاوہ یہ بات ہے جو ابن الہمام رح وغیرہ نے کہی کہ حدیث عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ باب اذان میں اصل ہے وہ متعدد طرق سے مروی ہے اُسکو ابوداؤد و نسائی وابن خزیمہ وابن حبان نے روایت کیا ہے جسمیں ترجیع نہیں ہے اور حدیث ابن عمر رضہ جو صحیح ابو عوانہ ودارقطنی میں ہے

و حدیث بلال رضؓ ان سب میں سے کسی میں ترجیع نہیں ہے پس حدیث ابو محذورہ رضؓ ان سے معارض ہوئی اور بلال رضؓ مدینہ
میں حضوری حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اذان کہتے اور ابو محذورہ رضؓ مکہ میں کہتے تھے پس حدیث عبد اللہ بن زید بالاصل
اور حدیث بلال بحضوری بہ نسبت حدیث ابو محذورہ کے راجح ہے فافہم۔ اور حق واضح یہ ہے کہ اذان بلا ترجیع ہے اور حدیث
ابو محذورہ رضؓ میں بات رہی ہے جو تحقیق میں ابن الجوزی نے کہی کہ ابو محذورہ کو بھی توحید کا جزم نہ تھا اور یوں ہی جماعت
اہل مکہ کو بھی تو توحید الٰہی و شہادت رسالت کو مکرر کیا تاکہ دونوں میں راسخ ہو جاوے اور فضائل میں گذرا کہ اس پر یقین سے
داخل جنت ہوتا ہے۔ پھر یہاں ایک چیستان پوچھتے ہیں کہ وہ کون سنت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کبھی نہیں
کیا اور جواب دیتے ہیں کہ اذان ہے اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دینا ایک حدیث سے ثابت
ہے اور یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ مواظبت بغیر کوئی سنت نہیں ہے اور اگر کہا جاوے کہ دوامی ارشاد سے سنت ہوتی ہے تو چیستان
میں تامل ہے م۔ ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین۔ اور اذان فجر میں بعد حی علی الفلاح
کے دوبار الصلوٰۃ خیر من النوم بڑھا دے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث ابو محذورہ میں بروایت صحیح مسلم و سنن اربعہ مذکور ہو چکا
ہے م۔ لان بلالا قال الصلوٰۃ خیر من النوم حین وجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم راقدا فقال علیہ السلام ما احسن
ہذا یا بلال اجعلہ فی اذانک۔ کیونکہ بلال رضؓ نے کہا تھا الصلوٰۃ خیر من النوم یعنی سونے سے نماز بہتر ہے یہ اسوقت کہا
کہ جب نماز کو بلانے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سوتے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بلال یہ بہت خوب ہے
اسکو اپنی اذان میں داخل کر۔ ف۔ اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور مانند اسکے ابن ماجہ نے بلال رضؓ
سے روایت کیا ہے۔ وخص الفجر بہ لانہ وقت نوم وغفلۃ۔ اور فجر اسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہے کیونکہ یہ وقت نیند و غفلت
کا ہے۔ ف۔ حدیث میں تثویب اسی کو کہا گیا ہے فاحفظ م۔ والاقامۃ مثل الاذان۔ اور اقامت مثل اذان کے ہے
ف۔ اس باب میں کہ وہ بھی فقط فرائض کے واسطے سنت ہے۔ البحر۔ الا انہ یزید فیہا بعد الفلاح قد قامت الصلوٰۃ
مرتین۔ لیکن اتنی بات کا فرق ہے کہ اقامت میں بعد حی علی الفلاح کے قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ بڑھا دے۔ ف۔ پس
اذان میں عموماً پندرہ کلمہ اور اقامت میں سترہ ہیں۔ کما فی قاضیخان۔ اور اذان فجر و اقامت دونوں برابر ہیں۔ اور اگر
اذان میں ترجیع کیجاوے یعنی شہادتین دو دو مرتبہ دہرائی جاویں تو کل ۱۹ ہوے م۔ ہکذا فعل الملک النازل
من السماء وہو المشہور۔ ایسا ہی اس فرشتہ نے کیا جو آسمان سے نازل ہوا تھا اور یہی مشہور ہے۔ ف۔ ابن ابی شیبہ
نے عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن زید انصاری
رضی اللہ عنہ نے آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جسپر دو سبز چادریں ہیں ایک دیوار پر کھڑا ہوا
اور اسنے اذان دو دو مرتبہ اور اقامت دو دو مرتبہ کہی۔ امام نے لکھا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں
اور ابن ماجہ کی حدیث ابو محذورہ میں ہے کہ اور اقامت سترہ کلمہ سکھلائے۔ اور یہی ترمذی رح کی روایت میں سترہ کلمہ
معدود ہیں۔ مف۔ ثم ہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ انہا فرادیٰ فرادیٰ الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ۔ پھر یہ حجت
ہے امام شافعی پر انکے اس قول میں کہ اقامت فرد فرد ہے سوائے کلمہ قد قامت الصلوٰۃ کے۔ ف۔ بدلیل حدیث بخاری کے
کہ بلال رضؓ کو حکم دیا کہ اذان جفت کہے اور اقامت طاق کہے سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے۔ اور ایک روایت صحیحین
میں قد قامت الصلوٰۃ کا استثنا بھی نہیں ہے۔ اور اسی سے امام مالک رح نے اس لفظ کو بھی مفرد لیا ہے اور جواب یہ ہے
کہ یہ حدیث جسنے لی ہے وہ عدد کے واسطے نص صریح ہے اور اسمیں کلمات اذان بھی حکایت ہیں تو اسمیں کسی طرح کا احتمال
نہیں ہے بر خلاف حجت شافعی رح کے کہ حکم طاق کرنے کا محتمل کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہے

اور محتمل ہے کہ اُسکی آواز مین ٹھہراؤ رہے یعنی سرعت کے ساتھ کہو اور اقامت مین جلدی کرنا متوارث بھی ہے تو اسی پر محمول کرنا چاہیے
تاکہ توفیق حاصل ہو۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ یہ تاویل بعید ہے کیونکہ طاق مین یہ احتمال کہ اقامت پوری ایک مرتبہ ہو تو ظاہر ہے
کہ اذان دو مرتبہ نہین کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہے اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت آواز تو ناشستہ ہے اقامت
کے یہ معنی ہوے کہ سواے قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ کے اسکو جلدی ست کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہین ہے اور
شیخ الاسلام عینی رح نے اسپر زور دیا کہ حدیث بلال رضہ منسوخ ہے اور طحاوی رح کی حدیث و آثار دو دو بار اقامت کے
تبدیل ذکر کیے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ حضرت بلال رضہ سے متواتر آثار وارد ہوے کہ اقامت
کو دو دو بار کہتے تھے یہانتک کہ انتقال کیا اور ابراہیم نخعی رح سے مروی ہے کہ اقامت مثل اذان کے تھی یہانتک کہ یہ
بادشاہ لوگ یعنی بنو امیہ ہوے تو اُنھون نے اقامت کو ایک ایک بار کر دیا تاکہ جلدی سے نکلین۔ یہی ابن الجوزی رح
نے تحقیق مین ذکر کیا ہے۔ عینی رح نے طحاوی رح سے باسناد مانند اسکے مجاہد رح سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ حق میرے
نزدیک اس مقام پر یہ ہے کہ جفت اذان و طاق اقامت کی حدیث صحیح ہے ولیکن محمول اسپر ہے کہ کسی خاص وقت میں ایسا
حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اس سے مواظبت نہین پائی جاتی اور سنت وہ ہے جسپر مواظبت ہو پھر دلیل اسطرح محمول کرنے پر
یہ ہے کہ اول تو حدیث ابو محذورہ رضہ مین ہے کہ رسول اللہ صلعم نے مجھے سنت اذان سکھلائی اور اسمین اقامت دو دو بار ہے پس
یہی سنت اذان ٹھہری۔ دوم ابو محذورہ رضہ نے اقامت کے سترہ کلمے دیے جیسا کہ ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ
حدیث حسن صحیح ہے اور یہ صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمہ وغیرہ مین موجود ہے پھر امام بیہقی رح کا یہ کلام کہ یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ
امام مسلم نے اسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ یہ کچھ نہین ہے چنانچہ دیدۂ انصاف پر پوشیدہ نہین۔ تو معلوم ہوا کہ سنت اقامت
دو دو بار ہے اور ابو داؤد کی دوسری روایت مین ابو محذورہ رضہ سے تصریح ہے کہ مجھے حضرت صلعم نے اقامت دو دو بار سکھلائی
مع تکبیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رح نے عبد العزیز بن رفیع سے روایت کی کہ مین نے ابو محذورہ کو سنا کہ اذان مثنے
دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد العزیز بن رفیع ثقہ ہے۔ امر سوم یہ کہ اگر بلال رضہ کو اذان جفت و اقامت طاق
کا حکم دوامی ہوتا تو بلال رضہ سے اسی پر عمل ثابت ہوتا حالانکہ دوامی عمل اسکے خلاف ثابت ہے چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف
مین روایت کی کہ اخبرنا معمر عن حماد عن ابراہیم عن الاسود ان بلالا کان یثنی الاقامۃ وکان یبدأ بالتکبیر ویختم بالتکبیر یعنی اسود
نے کہا کہ بلال رضہ دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر کے ساتھ شروع کرتے اور تکبیر پر ختم کرتے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہین اور ج
ابن الجوزی رح نے تحقیق مین کہا کہ اسود رح نے بلال رضہ کو نہین پایا تو صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ نسائی رح نے اسود رح
سے یون روایت کی کہ حدثنا بلال۔ یعنی بلال رضہ نے ہم لوگون سے حدیث فرمائی۔ دارقطنی رح نے ایسی اسناد کے ساتھ جسمین
ایک راوی زیاد البکائی ہے حضرت بلال رضہ سے روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دو دو بار
اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکائی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرعہ نے صدوق کہا اور امام مسلم رح نے
اسکے ساتھ حجت پکڑی ہے پس یہ اسناد اچھی ہے۔ اور طحاوی رح نے فرمایا کہ بلال رضہ سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار
کا ثبوت ہوا ہے اور طحاوی نے اچھی اسانید کے ساتھ سلمہ بن الاکوع و ثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار کا معمول روایت
کیا ہے۔ پس یہ جو امام نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ "اقامت سترہ کلمہ ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے مذہب شاذ ہے" یہ ا
نووی رح سے بہت عجب ہے۔ تم نہین دیکھتے کہ اتنی احادیث و آثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہین۔ بالجملہ آثار
متواترہ بلال و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم و اقوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہوا کہ سنت اذان و اقامت یون ہے
جیسے ہمارا مذہب ہے اور حدیث بلال رضہ جسمین طاق اقامت مذکور ہے وہ کسی خاص حالت و وقت مین حکم دیا ہے اس سے د

نہین نکلتا ہی اور غایت مدعا اس سے یہ ثبوت ہوتا ہی کہ یہ بھی روا ہی مگر ہمارا کلام اصطلاحی سنت مین ہی یعنی جسپر معمول علمدرآمد
ہو ہمیشہ مگر کبھی ترک کیا ہو اور اگر کبھی ترک نہو تو دلیل وجوب ہی بلکہ حدیث بلال رض سے یہ بھی نقل آیا کہ کبھی کبھی دوبار کو ترک
کیا ہی اور نقل آیا کہ ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ حضرت صلعم کے وقت مین اقامت دو دو بار تھی اور اول جس نے اسکو ایک ایک
کیا وہ معاویہ رضی اللہ عنہ ہی۔ یہ فعل معاویہ رض کا حجت نہین بلکہ اصل اسکے واسطے حدیث بلال رض اللہ عنہ ہی اور حنفی یہ نہین
کہ سنت اصلی کو ترک کیا۔ واضح ہو کہ جو افعال سنت کئی طرح سے مروی ہین انہین یہ ضرور نہین کہ سب طریقہ منسوخ ہون مگر
ایک باقی ہو بلکہ سب ہو سکتے ہین مگر ہمکو انہین سے وہ طریقہ تلاش کرنا چاہیے جسپر معمول علمدرآمد تمام نہین دیکھتے کہ حج
کے احرام مین سر مین جوئین پڑ جاوین کہ تکلیف سے منڈانا پڑے تو اُسکا کفارہ متعدد وجوہ سے ہی جب واجبات مین یہ موجود
تو سنن مین کیون نہین ہی لہذا ہم یہ دلیل یہ دعوی نہین کرتے کہ حدیث بلال رض جو طاق اقامت کی ہی وہ منسوخ ہی بلکہ ہم نے
یہ ثابت کر دیا کہ احادیث و آثار مین توفیق سے ثبوت ہوا کہ سنت معمول دو دو بار اقامت ہی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ م

(فروع) مسجد مین ادائے فرض بجماعت بدون اذان و اقامت کروہ ہی۔ قاضیخان۔ لائق موذن ہونے مین اعتماد نیک قبول
اور اوقات نماز پہچانتے ہر ہی۔ ق۔ چاہیے کہ موذن مرد عاقل صالح متقی اور سنت سے آگاہ ہو۔ النہایہ۔ اور ہیبت والا اور
لوگون کے احوال سے خبرگیری رکھنے والا اور جو لوگ جماعت سے پیچھے رہین انکو جھڑکنے والا ہو۔ القنیہ۔ اور اذان دینے پر
دوامی التزام رکھنے والا ہو۔ البدائع۔ اور اذان مین امیدوار ثواب ہو۔ المنیہ۔ یعنی خالص ثواب کی نیت سے بلا عوض و طمع
دنیاوی ہو اور یہ سب استحباب ہر ہم۔ اور بہتر کہ وہی امام نماز بھی ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی کہے۔ الکافی۔ اگر اسکی
غیبت مین دوسرے نے اقامت کہی تو بلا کراہت جائز ہی اور اگر موجود ہو اور اسپر راضی تو بھی اور اگر اسکو ناگوار ہی
ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت کروہ ہی۔ المحیط۔ طفل عاقل کی اذان بلا کراہت ظاہر الروایہ مین صحیح ہی اور غیر عاقل
مثل مجنون کے نہین جائز۔ النہایہ۔ مست نشہ کی اذان کروہ۔ التبیین۔ عورت کی اذان کروہ و اعادہ مستحب ہی۔ الکافی۔
فاسق کی اذان کروہ مگر اعادہ نہین ہی۔ الذخیرہ۔ غلام و دیہاتی و ولدالزنا و اندھے کی اذان۔ اور جو فقط بعض اوقات اذان
دیتا ہو بلا کراہت جائز ہی مگر غیر بہتر۔ المحیط۔ اگر اندھے کے ساتھ کوئی ہو جو اوقات نماز کی محافظت کرے تو اندھا مثل دیکھنے والے
کے ہی۔ النہایہ۔ اول وقت اذان دینا چاہیے اور اوسط وقت مین اقامت کہے تاکہ وضو کرنے والا وضو سے اور نوافل والا
نوافل سے اور حاجت والا قضائے حاجت سے فارغ ہو جاوے۔ التاتارخانیہ عن الحجہ۔ سوائے عربی کے فارسی وغیرہ
کسی زبان مین اذان نہ کہے۔ قاضیخان۔ یہی اظہر و اصح ہی۔ البحر۔ اذان پندرہ کلمہ و اقامت سترہ ہین۔ قاضیخان۔ اذان
و اقامت مین آواز بلند کرنا سنت ہی مگر اقامت اس سے پست ہی۔ البدائع النہایہ۔ مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز
بلند کرنا کروہ ہی۔ المضمرات۔ سنت یہ کہ اذان اونچی جگہ دے۔ البحر۔ مگر مسجد کے اندر نہین بلکہ مینارہ پر یا مسجد سے باہر
ہونا چاہیے۔ قاضیخان۔ اقامت مسجد کے اندر ہموار جگہ پر۔ البحر القنیہ۔ ویترسل فی الاذان ویحدر فی الاقامۃ
اذان کہنے مین ترسل کرے اور اقامت کہنے مین حدر کرے۔ ف۔ ترسل یہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کہکر ٹھہر جاوے پھر
اللہ اکبر اللہ اکبر کہکر ٹھہر جاوے پھر اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ کہکر ٹھہر جاوے اسی طرح ہر دو کلمہ کے درمیان آخر تک کرے
اور حدر یہ کہ کلمات ملے ہوے جلدی کے ساتھ کہے۔ التاتارخانیہ عن الینابیع۔ اذان مین آخر کلمہ پر جزم کرے ظاہر روایۃ مین اور
اقامت مین نیت جزم کی رکھی۔ التبیین۔ امام مصنف رح نے ترسل و حدر کی دلیل ذکر فرمائی۔ لقولہ علیہ السلام اذا اذنت
فترسل واذا اقمت فاحدر۔ یعنی بلال رض کو فرمایا کہ جب تو اذان دے تو ترسل کر اور جب اقامت کہے تو حدر کر۔ ف
ترمذی رح نے بعد روایت کے اسکو ضعیف کیا کہ اسناد مجہول ہی اور دارقطنی رح نے حضرت عمر رض کا قول روایت کیا و بیہقی نے

ابن عمرؓ نے فاضل روایت کیا ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وہذا بیان الاستحباب۔ یعنی یہ ایک مستحب فعل کا بیان ہے۔
ف۔ حتی کہ برعکس کرنا یا دونوں میں ترسل یا دونوں میں حدر بلا کراہت جائز ہے۔ کمافی الکافی۔ اور کہا گیا کہ مکروہ ہے۔ اور
قاضیخان میں اعادہ اقامت کا حکم مذکور ہے۔ ابن الہمام رح نے اسی کو حق کہا بدلیل توارث کے۔ لیکن حق یہ ہے کہ کچھ اختلاف نہیں
یعنی کراہت تحریمی نہیں ہے اور کراہت تنزیہی موجود ہے بدلیل آنکہ بدائع و غایۃ السروجی میں اعادہ کو افضل کہا ہے مگر بنظر دلیل صرف
اذان میں یہ صحیح ہے۔ کمافی قاضیخان عف والمحیط م۔ تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے میں اول میں مد دینا کفر ہے اور آخر میں غلطی
ہے۔ الزاہدی۔ یعنی اول کا مد دینے والا یہ ارادہ کرے گا کہ آللہ اکبر۔ کیا اللہ بڑا ہے تو کفر کا ارادہ کیا اور آخر میں مد کرنا اکبار جو ایک خطائے
فاحش ہے اور یہ مراد نہیں کہ اگر کسی نادان مؤذن کی زبان سے ایسا نکل گیا تو وہ کافر ہوا۔ فافہم م۔ اور اذان واقامت کے
کلمات میں جس طرح شرع میں اسی طرح ترتیب رکھے۔ المحیط السرخسی۔ اور اگر بعض کلمات کو مقدم وبعض کو مؤخر کیا تو افضل یہ ہے
کہ جس کلمہ کو اپنی جگہ سے مقدم کیا اسکا اعتبار نہ کرکے اپنی جگہ پر اسکو اعادہ کرے اور اگر نہ کیا تو انکی نماز جائز ہے۔ المحیط۔ لہذا
ترتیب مستحب ہے۔ م۔ ایسے طور پر راگنی کہ جس سے اذان واقامت کے کلمات میں تغیر آجاوے مکروہ ہے۔ شرح المجمع لابن ملک
یہ کراہت تحریمی ہے۔ کما یفہم من الدر م۔ اور بدون ایسی راگنی کے اذان کے لیے خوش آوازی کرنا اچھا ہے۔ السراجیہ۔
ویستقبل بہما القبلۃ۔ اور قبلہ کا استقبال کرے اذان واقامت میں۔ ف۔ یعنی سوائے مسافر کے۔ م۔ لان النازل
من السماء اذن مستقبل القبلۃ۔ کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتہ نے قبلہ رخ ہو کر اذان کہی تھی۔ ف۔
جیسا کہ روایت ابو داؤد وغیرہ میں صحیح ہے۔ م۔ ولو ترک الاستقبال جاز لحصول المقصود ویکرہ لمخالفۃ السنۃ۔ اور
اگر استقبال کو چھوڑا تو اذان کا جو مقصود ہے حاصل ہو جانے سے جائز ہو گیا لیکن سنت طریقہ کے مخالف ہونے سے مکروہ ہے
ف۔ یعنی تنزیہی۔ د۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ اہل علم نے اذان میں استقبال قبلہ پر اجماع کیا ہے۔ ع۔ مسافر کو سواری پر اذان
کہنا اگرچہ قبلہ رخ نہ ہو جائز ہے اور اقامت کے واسطے اترے۔ کمافی قاضیخان والخلاصہ۔ اور نہ اترا تو بھی روا ہے۔ المحیط۔ اور حضر
میں سواری پر اذان ظاہر الروایہ میں مکروہ مگر اعادہ نہیں۔ الخلاصہ۔ بیٹھے اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ ویحول وجہہ للصلوٰۃ
والفلاح یمنۃ ویسرۃ۔ اور جب حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح پر پہونچے تو ان دونوں کے کہنے کو اپنا چہرہ فقط دائیں طرف
و بائیں طرف پھیرے۔ ف۔ اور دونوں قدم اپنی جگہ پر جمے رہیں خواہ تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ اور یہی صحیح ہے حتی کہ
مشائخ نے کہا کہ جو مولود کے کان میں اذان دے وہ بھی ان دونوں کلمات پر اپنا چہرہ پھیرے۔ المحیط۔ لانہ خطاب
للقوم فیواجہہم۔ کیونکہ یہ تو قوم کو خطاب ہے پس انسے روبرو ہوگا۔ ف۔ کہ نماز کی طرف اور فلاح دارین کی طرف آؤ۔ م۔
اور کیفیت یوں کہ حی علی الصلوٰۃ پر دائیں طرف پھیرے اور فلاح پر بائیں طرف یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ اور کہا گیا کہ ہر ایک کے
واسطے دائیں و بائیں پھیرے اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ وان استدار فی صومعتہ فحسن۔ اور اگر مؤذن اپنے صومعہ میں
گھوم گیا تو اچھا ہے۔ ف۔ جبکہ صومعہ کشادہ ہو۔ البدائع۔ پس دائیں موکھلے سے اپنا سر نکال کر دو بار حی علی الصلوٰۃ
کہے اور بائیں موکھلے سے سر نکال کر دو بار فلاح کہے۔ ابو المکارم۔ ومرادہ اذا لم یستطع تحویل الوجہ یمینا وشمالا مع
ثبات قدمیہ مکانہما کما ہو السنۃ بان کانت الصومعۃ متسعۃ۔ اور مراد امام محمد رح کے کلام کی جو متن میں مذکور ہے یہ ہے کہ
صومعہ میں پھرنا اس صورت میں جب اسکو دونوں قدم جمائے رکھنے کے ساتھ دائیں بائیں منہ پھیرنا کہ جو کہ سنت طریقہ ہے
ممکن نہ ہو بایں وجہ کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ اپنی جگہ پر جمے ہونے کے ساتھ اذان کا پورا اعلام جو مقصود
ہے حاصل نہ ہو تب موکھلے پر جانے کی ضرورت ہوگی اور اسمیں کچھ مضائقہ نہیں اچھا ہے جبکہ ضرورت ہے۔ م۔ فاما من غیر حاجۃ فلا
مراد ہے بدون ضرورت کے تو اپنی جگہ سے قدم ہٹانا نہیں اچھا ہے۔ ف۔ اقامت کہنے میں ان کلمات پر تحویل مذکور نہیں ہے

اور بعض قوم کے بے بود کہتے ہیں۔ نہر تاشی ع۔ صومعہ بلند مقام جسپر کھڑا ہوکر اذان دے وہ کبھی شل کوٹھری کے ہوا اور کشادہ
یا تنگ ہوتا ہے اور انزاری رح نے کہا کہ منارہ اذان کی چوکی پر ہوتا ہو بحکم۔ ثبوت بلندی پر اذان کا جو ابوداؤد اور بیہقی وغیرہ
نے بنی نجار کی ایک عورت سے بلال رض کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی اور ابو برزہ رض وغیرہ سے منارہ پر
اذان کا سنت ہونا ابو الشیخ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے تحویل نہ کرنا صحیحین وغیرہ میں معروف
ہے اور بحالِ ضرورت کے وقت تحویل کرنا تو حدیث ابو جحیفہ رض کر ساتھ ثابت بلال یؤذن و یدور و یتبع فاہ ہہنا وہہنا و اصبعاہ فی اذنیہ۔
میں نے بلال کو دیکھا کہ اذان دیتے اور دور کرتے اور داہنے و بائیں منہ لاتے اس حالت میں کہ انکی دونوں انگلیاں دونوں
کانوں میں تھیں۔ اس حدیث کو ترمذی نے روایت کرکے کہا کہ حسن صحیح ہے اور بیہقی رح کا اعتراض کہ اسمیں عبد الرزاق نے وہم
کیا ہے بلکو تسلیم نہیں کیونکہ عبد الرزاق صاحب مصنف ثقہ ثبت ہے اور دوسری روایت ابو جحیفہ رض کی کہ جسمیں یہ مذکور ہے کہ دوڑ
نہیں کیا وہ محمول دوسرے وقت پر ہے جبکہ ضرورت دور کی نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ ع م۔ والافضل للمؤذن۔ اور افضل
ہے مؤذن کے واسطے یعنی اذان دینے میں۔ ف۔ نہ اقامت کہنے میں۔ اقیمہ۔ ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ۔ یہ کہ اپنی دونوں
انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں کرلے۔ بذلک امر النبی علیہ السلام بلالا رضہ و لانہ ابلغ فی الاعلام۔ کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رض کو اسکا حکم کیا اور اسلیے کہ اعلام جو مقصود اذان ہے اس سے خوب پورا ہوتا ہے۔ ف۔ چنانچہ
ابن ماجہ و طبرانی و حاکم نے یہ حدیث روایت کی مع اس کلام کے کہ یہ تیری آواز کا زیادہ بلند کرنے والا ہے۔ اور ابو الشیخ نے
کتاب الاذان میں عبد اللہ بن زید کی حدیث میں فرشتہ کا اصبع کرنا روایت کیا ہے۔ بالجملہ یہ امر اذان میں اس مقصد کے
لیے زائد کرنا بہتر ہے کہ آواز بلند ہو۔ وان لم یفعل فحسن۔ اور اگر مؤذن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان اچھی رہی۔ منع۔ لانہا
لیست بسنۃ اصلیۃ۔ کیونکہ یہ اصلی سنت نہیں ہے۔ ف۔ انزاری رح نے کہا یعنی سنن الہدی میں سے نہیں بلکہ سنن الزوائد
میں سے ہے۔ م۔ کیونکہ وہ مبالغہ اعلام کے لیے مشروع ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں کانوں پر رکھے تو بھی اچھا ہے۔ التبیین۔
کیونکہ امام احمد رح کی حدیث ابو محذورہ میں چاروں انگلیاں ملا کر کانوں پر رکھنا مروی ہے۔ ع۔ اگر اذان یا اقامت میں ایک
ساعت غشی میں مبتلا ہوا یا بھولکر بند ہوگیا تو افضل از سرنو کہنا۔ دونوں کے درمیان کلام کرنا و جواب سلام و بغیر عذر کھنکھارنا
مکروہ ہے۔ اقامت کو وہ اپنی جگہ ختم کرے خواہ امام ہو یا نہو اور یہی اصح ہے۔ کمافی البدائع۔ ایک مؤذن کو دو مسجدوں میں اذان
دینا مکروہ ہے۔ وفی الحدیث من اذن فھو یقیم۔ جو اذان دے وہی اقامت کہے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔ عینی رح نے کہا کہ اسمیں
عبد الرحمن افریقی ضعیف ہے۔ اقول اور حق یہ کہ وہ ثقہ ہے۔ لہذا شیخ وہبری رح نے کہا کہ مؤذن کی اجازت سے دوسرا اقامت کہے
تو جائز ہے۔ م۔ چاہیے کہ مؤذن مرد بالغ عاقل تندرست متقی عالم بسنت و اوقات نماز ہو اور بلند آواز و دائمی اذان کہنے والا
پانچوں وقت کا ہو اور اسپر اجرت نہ لے اور اگر اجرت ٹھہرائی تو ثواب کا مستحق نہو گا۔ فی الحدیث اور ایسا مؤذن مقرر کرلے جو
اپنی اذان پر اجرت نہ لیوے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ وابو داؤد۔ یہی قول اوزاعی و احمد و ابن المنذر کا ہے اور امام مالک و بعض
شافعیہ نے اجرت لینا جائز رکھا ہے۔ مع۔ اور بہتر یہ کہ اسکو محتاج دیکھیں تو بلا شرط کے اسکی اعانت کریں اور جس نے اذان
پر اجرت ٹھہرائی وہ فاسق ہے اسکی اذان مکروہ ہے۔ مجتبیٰ میں برخلاف ذخیرہ و بدائع کے اندھے کی اذان مکروہ لکھی۔ مع
واضح ہو کہ فجر کی اذان میں اول تثویب جو حدیث میں ہے وہ الصلوٰۃ خیر من النوم دو بار ہے اور صحیح یہ کہ وہ درمیان اذان میں
تھی جیسے معمول ہے نہ بعد اذان کے۔ فاحفظ۔ والتثویب فی الفجر حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح مرتین بین الاذان
والاقامۃ حسن۔ لانہ وقت نوم و غفلۃ۔ وکرہ فی سائر الصلوات۔ اور تثویب کرنا فجر میں بعد اذان کے دوبارہ حی علی الصلوٰۃ
حی علی الفلاح کے ساتھ اذان و اقامت کے درمیان میں بہتر ہے یعنی اذان کہکر توقف کرکے اقامت و اذان کے بیچ میں یہ

ان دو کلمہ سے پکارنا بہتر ہے - اس جہت سے کہ وہ وقت خواب و غفلت کا ہے - اور باقی نمازوں میں تثویب مکروہ ہے - ف
آئندہ آتا ہے کہ متاخرین نے کل نمازوں میں تثویب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ میں مذہب قرار دیا ہے - م - ومعناہ
العود الی الاعلام وھو علی حسب ماتعارفوہ - اور معنی تثویب کے یہ ہیں کہ پھر خبردار کرنے کی طرف عود کرنا اور یہ بموافق
لوگوں کے متعارف کے ہے - ف - یعنی کوئی خصوصیت اسمیں لفظ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کی نہیں ہے بلکہ اسمیں اگر الصلوٰۃ
الصلوٰۃ یا قامت الصلوٰۃ یا مانند اسکے جو متعارف ہوجاوے وہی کافی ہے - ف - واضح ہو کہ یہ تثویب باتفاق نفس اذان
میں سے نہیں ہے بلکہ اذان کا جو مقصود ہے اُسکے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا
گیا ہے تو اس صورت میں روا ہوگا کہ ہندوستان میں ہر خطہ کی زبان میں اُنکے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت
کو صرف اذان کے کلمات میں ہے برخلاف تثویب اول کے یعنی الصلوٰۃ خیر من النوم - کے کہ وہ فخر الاسلام کے نزدیک
صحیح یہ کہ بعد اذان کے تھی اور امام محمد کا قول کتاب الآثار میں اسپر صریح دلالت کرتا ہے ولیکن اصح یہ کہ وہ بعد حی علی الفلاح
کے داخل اذان تھی جیسا کہ متون میں مذکور اور معمول ہے اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجعلہ فی اذانک - یعنی اسکو اپنی اذان
میں کردے - اسپر دلیل ہے - بہر تقدیر وہ جب بحکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہیں بلکہ مشروع
ہے تو وہ اسی طرح عربی کے سوائے کسی زبان میں روا نہیں ہے فافہم - م - وھذا تثویب احدثہ علماء الکوفۃ بعد
عہد الصحابۃ لتغیر احوال الناس - اور یہ تثویب جسمیں کلام ہے ایسی تثویب ہے جسکو احداث کیا یعنی بنا نکالا ہے علمائے کوفہ نے
بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بوجہ لوگوں کے احوال بدل جانے کے - ف - اور لوگوں میں غفلت و سستی پیدا ہوجانیکے
یعنی وجہ تثویب اول کی خواب غفلت تھا اور وہ غفلت و سستی اس زمانہ میں بیداری میں بھی پیدا ہوگئی ہے وخصوا الفجر
لما ذکرناہ - اور علمائے کوفہ نے فجر کی خصوصیت اس تثویب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کر چکے - ف - کہ وہ وقت نیند
و غفلت کا ہے - اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر میں تثویب کے لیے گنجایش اسوجہ سے ہے کہ ایک تثویب اسمیں موجود ہے - والمتاخرون
استحسنوہ فی الصلوات کلہا لظہور التوانی فی الامور الدینیۃ - اور متاخرین فقہاء نے تثویب کو تمام نمازوں میں مستحسن
نکالا ہے کیونکہ امور دینیہ میں سستی ظاہر ہوگئی ہے - ف - تمام نمازیں سوائے مغرب کے - کما فی شرح النقایہ - پس جب خواب
کی غفلت میں تثویب روا ہوئی تو سستی و کام کاج کی غفلتوں کے ساتھ بھی روا بلکہ اولی ہے - ولیکن اسمیں اشکال یہ ہے کہ خواب
کی غفلت تو بے اختیاری ہے اور اسمیں کوئی کوتاہی و سرکشی نہیں ہے لہذا لیلۃ التعریس کی حدیث میں جب صبح کی نماز میں سب
سو گئے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ ہمنے بہت تفریط کی تو فرمایا کہ لا تفریط فی النوم آہ یعنی خواب میں کوئی
اپنی طرف سے کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ارواح تو قبضۂ قدرت میں ہیں اُسنے جب چاہا اُنکو چھوڑا اور تفریط تو صرف بیداری کی حالت
میں ہوتی ہے پس جب معلوم ہوا کہ تثویب اول کا مشروع ہونا بدون تفریط کی صورت اور بحالت بے اختیاری کے تھا تو اب اسکا
قیاس دوسری اوقات میں جو صورت تفریط اور حالت اختیاری ہے قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہے تو کیونکر ہوگا - فافہم - م -
متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ تثویب اول خود بیان اذان تھی اسپر علماء کوفہ نے اذان کے بعد اور اقامت
سے پہلے ایک تثویب احداث کی باوجود اول تثویب کے باقی رکھنے کے پھر متاخرین نے اسپر اور تثویب جملہ نمازوں میں احداث
کی تو یہ احداث پر احداث ہوا - النہایہ وغیرہ - اقول - بلکہ امام ابو یوسف رح نے جو تھا احداث کیا - کما قال الامام المصنف رح
وقال ابو یوسف لا اری باسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلہا السلام علیک ایہا الامیر ورحمۃ اللہ
وبرکاتہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحمک اللہ - اور ابو یوسف نے کہا کہ میں اسمیں مضائقہ نہیں دیکھتا کہ
موذن سب نمازوں میں امیر کو یعنی مسلمانوں کے سردار حاکم کو یوں کہے کہ السلام علیک ایہا الامیر آخر تک - ف - یہ امیر

کے واسطے تثویب خاص ہے۔ واستبعدہ محمد رح لان الناس سواسیۃ فی امر الجماعۃ۔ اور امام محمد رح نے اسکو جائز سے
دور جانا ہے کیونکہ امر جماعت میں تو سب لوگ خواہ امیر ہو یا رعیت ہوں برابر ہیں۔ ف۔ پھر امیر کی کون خصوصیت ہے۔ و
ابو یوسف خصہم بذلک لزیادۃ اشتغالہم بامور المسلمین کیلا تفوتہم الجماعۃ۔ اور ابو یوسف نے امراء کو اس تثویب
کے ساتھ اسلیے خاص کیا کہ مسلمانوں کے امور میں انکو زیادہ اشتغال ہے پس انکو یہ خاص اعلام کر دیا جاوے تاکہ انکی جماعت
فوت نہو جاوے۔ ف۔ امام مصنف رح نے امراء کے ساتھ بقول ابو یوسف اور بھی جزئیات خاص کئے بقولہ۔ وعلی ہذا القاضی
والمفتی۔ اور اسی حالت وحکم پر ہے قاضی ومفتی۔ ف۔ کیونکہ وے بھی مسلمانوں کے کاموں میں زیادہ مشغول رہتے
ہیں۔ قاضیخان رح نے فتاوے میں کہا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امراء سلطین کے حق میں تھا اور رہے ہمارے
زمانہ کے امراء تو یہ مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ اپنے ظلم کرنے میں مشغول ہیں۔ ع۔ پھر امام مصنف رح کے کلام سے
اور یوں ہی قاضیخان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہے کہ انھوں نے ابو یوسف رح کا قول اختیار کیا ہے۔ ف۔ پھر طریقہ یہ کہ بعد
اذان کے بقدر (۲۰) آیت پڑھنے کے ٹھہر کر تثویب کرے پھر اسی قدر ٹھہر کر اقامت کہے۔ ف۔ بعض نے ابو یوسف رح کی
تائید میں کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بالخصوص جماعت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو بلال رضہ جاتے تھے اور رد کیا گیا
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہیں ہو سکتا اور امراء کی خصوصیت کرنے میں عوام مومنین کی جانب بے پروائی
پیدا کرنا اور حرص شرف وامارت کا تخم انکے دلوں میں بونا ہے کا جواب دیا گیا کہ امام مالک رح کی روایت موطا حضرت عمر رضہ کے
بارہ میں بھی موجود ہے کہ موذن بلانے گیا اور سوتا پایا تو کہا کہ الصلوٰۃ خیر من النوم اور رد کیا گیا کہ یہ لفظ تو مرفوع حدیث میں ثابت
ہے اور حضرت عمر رضہ پر بھی قیاس روا نہیں ہے۔ احادیث صحیحہ میں ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ عنقریب تم پر
ایسے امراء ہونگے جو نمازوں میں تاخیر کرینگے الخ۔ مع ہذا آنکے حق میں کسی تثویب کا حکم نہیں دیا۔ عینی رح نے اول احداث پر
اعتراض کیا کہ اگر کہا جاوے کہ احداث تو مذموم ہے اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ما رآہ المومنون حسنا فہو
عند اللہ حسن۔ یعنی جس چیز کو مومنین بہتر جانیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے تو یہ تثویب بہتر ہے پس بدعت حسنہ ہے۔ اقول تحقیق
مقام بہت درازی چاہتا ہے جو میرے التزام سے خارج ہے ولیکن کافی اختصار سے بیان اسواسطے ضرور ہوا کہ اس مسئلہ میں
شور وشغب زیادہ ہے۔ واضح ہو کہ علامہ عینی رح نے جو استدلال پیش کیا بقولہ ما رآہ المومنون حسنا الخ سو یہاں المومنون سے
بعض مراد ہیں یا سب مراد ہیں اگر بعض مراد ہیں تو لازم آویگا کہ معتزلہ فرقہ کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہیں وہ صحیح
ہوں کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتزلہ فرقہ کی تکفیر نہیں تو وہ مومنین سے ہیں اور تم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات
کو اچھا جانیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ مومنون سے کامل مومن مراد ہیں تو کامل یا ناقص
واقعی ہمکو نہیں معلوم بلکہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہیں لہٰذا جو ظاہر میں کلمہ توحید کا اقرار کرے اسکو مسلمان ٹھہراتے ہیں اور یہ علم
بالواقع اللہ تعالیٰ ہی کو ہے باستثناے صحابہ رضی اللہ عنہم کے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اولئک ہم المومنون حقا۔ اور فرمایا اولئک
ہم الصادقون۔ اور مانند اسکے آیات بکثرت ہیں جو انکے صدق وکمال ایمان کی دلیل ہیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات
پر اجماع کیا وہ قطعی ہے اور اسی واسطے حدیث ما رآہ المومنون حسنا الخ کی تفسیر میں خود حضرت عبد اللہ بن مسعود رضہ نے فرمایا اولئک
اصحاب محمد الخ۔ یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں آخر تک۔ پھر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع کریں تو ظاہر
ہے کہ ان میں صادقین وکاملین بھی آگئے اگرچہ ہم بالخصوص نہیں جان سکتے کہ وہ کون کون ہیں تو وہ بھی اجماع قطعی ہے۔ اب ہم
اصل مسئلہ تثویب میں کلام کرتے ہیں کہ افعال دو قسم کے ایک وہ کہ از قبیل شرائع ہیں جنمیں ثواب موعود ہے دوم جو از قسم عام
مباحات ہیں اگرچہ انکا مباح وجائز ہونا بھی شرع سے معلوم ہوا پھر جو مباحات ہیں اگر انکو کسی فعل مشروع سے ملا دیا جاوے تو

اسکے واسطے اجازت کی ضرورت ہے جبکہ اس سے شروع مین کچھ تغیر ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ اگر تثویب کو از قبیل
شرائع کہا جاوے تو اُسکی دلیل شرعی چاہیے اور یہ دلیل کہ ما رآہ المومنون حسنا الخ پوری نہین اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
سے اسکا ثبوت نہین ہے اور اُنکے بعد تمام مومنون نے اجماع نہین کیا۔ تو لامحالہ وہ از قبیل مباحات ہے جس سے باہم یہ مقصود کہ
ہمارے ساتھ والے ہمارے مجمع جماعت مین شامل ہوکر نماز پڑھین اور اُسکی دو صورتین ہین ایک یہ کہ خود اذان کے اندر کوئی بات
بڑھائی جاوے تو یہ بالاجماع نہین جائز ہے چنانچہ علماء کوفہ نے بھی ویسا نہین کیا۔ دوم یہ کہ مسجد مین سے آواز دیجاوے اور
لوگون کو پکارا جاوے تو اُسکو اذان سے ایک لگاؤ ہوا کہ اذان بھی مسجد سے پکاری گئی تھی لہذا عینی رح نے مبسوط سے نقل کیا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک موذن کو دیکھا کہ اُسنے نماز عشاء کے واسطے تثویب کہی تو فرمایا کہ اس مبتدع کو مسجد سے نکال دو
اور مجاہد رح نے کہا کہ مین ابن عمر رض کے ساتھ مسجد مین داخل ہوا جسمین اذان دیدی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے کہ اتنے
مین موذن کو سنا کہ وہ تثویب کرنے لگا تو غضبناک ہوگئے اور فرمایا کہ اٹھ کھڑا ہو تاکہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جاوین اور وہان
نماز نہ پڑھی رواہ ابوداؤد والترمذی۔ اور ایک روایت مین صریحاً عصر کی نماز کا تذکرہ ہے اور تثویب تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک
مین صرف فجر کی نماز مین تھی۔ پس یہ تو صحابہ رض کے عہد مین مسجد کے اندر سے تثویب کا حال ہے اور رہا مسجد کے باہر ہوکر تو صبح ہوکر
موذن نے جاکر حضرت عمر رض کو جماعت تیار ہونے کی اطلاع دی اور یہ بات دوسرون کے واسطے ثابت ہوئی ہے اور ایسے صحابہ رض مین
سے انکار نہین مروی ہے اور یہ جو کہا گیا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خصوصیات سے تھا تو یہ بات کچھ نہین ہے اسواسطے کہ اسمین کوئی
وجہ خصوصیت کی نہین ہے۔ بالجملہ علمائے کوفہ و متاخرین نے تثویب کو از قسم شرائع نہین بلکہ از قسم مباحات شمار کیا ہے کیا تم نہین
دیکھتے کہ اُسکو اذان سے خارج کیا اور اسکے واسطے کوئی خصوصیت لفظ حی علی الصلوٰۃ کی بھی نہین رکھی بلکہ لفظ کی بھی خصوصیت
نہین حتی کہ کھنکارنا وغیرہ جو متعارف ہو۔ کافی العینی۔ پس جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کلام صرف اسمین رہا کہ کیا مسجد کے
اندر سے یہ بات روا ہے یا نہین کیونکہ خارج مسجد سے جماعت تیار ہونے کو آگاہ کردینا تو ثبوت ہے اور اسمین خلاف نہونا چاہیے ولیکن
مسجد سے باہر جاکر اس کام کو کرنا شکل اور اُسکا فائدہ کمتر ہے لہذا خاص حدود مسجد سے علٰحدہ ہوکر عام اعلان کرنا عموماً مفید ہے
تو اسی کو علماء رح نے اختیار کیا اگر وہم ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کہان سے نکالتے ہو تو جواب یہ کہ ہم اوپر مسئلہ لکھ چکے کہ
اذان مسجد سے خارج دینا چاہیے اور مسجد مین نہ دیوے۔ کما فی قاضیخان۔ اور صومعہ و مئذنہ و منارہ خارج مسجد ہے اور صحیح بخاری
مین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے زیادت نداء ثالث بالزوراء مذکور ہے اسطرح کہ جب جمعہ مین لوگون کی کثرت ہوئی تو حضرت عثمان
نے تیسری نداء یعنی اذان کو مقام زوراء پر بڑھایا۔ اور یہ مسجد سے خارج ہے اور جبکہ منارہ و مئذنہ و صومعہ خارج مسجد ہے تو تثویب
مذکور مسجد سے خارج ہوئی اور ہم نے بیان کردیا کہ وہ جائز ہے۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مباحات سے کیونکر کہا حالانکہ مذکور تو یہ ہے کہ
استحسنوہ یعنی اسکو مستحسن رکھا اور وہ مستحب ہے۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ استحسنوہ کے معنی یہ کہ بدلیل استحسان اسکو نکالا ہے اور
مباح کبھی مستحسن اس نظر سے ہوتا ہے کہ اُنکا نتیجہ کوئی امر مستحب ہے جیسے یہان تکثیر جماعت وغیرہ لہذا تثویب بدین معنی مستحسن ٹھہری
اور یہ غرض نہین کہ ہماری تثویب پر ثواب مترتب ہے پس یہ تو میرے نزدیک تحقیق ہے واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب
والیہ المرجع والمآب۔ ویجلس بین الاذان والاقامۃ الا فی المغرب۔ اور ہر اذان و اقامت کے درمیان مین جلسہ کرے
سوائے مغرب کے۔ ف۔ یعنی اذان سے اقامت کو ملا دینا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ المعراج۔ حتی کہ مغرب مین بھی بالاتفاق فاصلہ
ہونا ضرور ہے۔ النہایہ۔ پس سوائے مغرب کے باقیون مین فاصلہ بقدر دو یا چار رکعت کے ہر رکعت مین بقدر دس آیت کے
قراءت ممکن ہو۔ الزاہدی۔ اور موذن کو اسی درمیان مین سنت یا نفل پڑھنا اولیٰ ہے۔ المحیط۔ رہی مغرب تو امام رح کے نزدیک
افضل یہ کہ بقدر ایک بڑی آیت کے کھڑے ہوئے فاصلہ دے اور بیٹھنا بھی روا ہے اور صاحبین کے نزدیک برعکس ہے۔ کمافی

ر علی ہذا مغرب میں نہ بیٹھنا افضل ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ امام اعظم رح کے نزدیک ہے۔ وقالا یجلس فی المغرب ایضا جلسۃ خفیفۃ لانہ لا بد من الفصل اذ الوصل مکروہ ولا یقع الفصل بالسکتۃ لوجودہا بین کلمات الاذان فیفصل بالجلسۃ کما بین الخطبتین۔ اور صاحبین نے کہا کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے مگر خفیف اسلیے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور ہے کیونکہ ملانا مکروہ ہے اور فاصلہ دینا سکوت سے نہیں ہوتا کیونکہ سکتہ تو اذان کے کلمات میں بھی پایا جاتا ہے پس بیٹھک سے فاصلہ دے جیسے دو خطبوں کے درمیان ہوتا ہے۔ ولابی حنیفۃ ان التاخیر مکروہ فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنہ والمکان فی مسالتنا مختلف وکذا النغمۃ فیقع الفصل بالسکتۃ ولا کذلک الخطبۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب میں مکروہ ہے یعنی سوائے اولی تاخیر کے پس کمتر فاصلہ پر اکتفا کیا جاوے تاخیر سے احتراز کرنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں جگہ مختلف ہے اور آواز بھی مختلف ہے تو سکتہ کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ دونوں خطبہ کی جگہ و آواز متحد ہے تو بدون بیٹھک کے صرف سکتہ سے وہاں فاصلہ نہیں ہوتا ہے۔ وقال الشافعی یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دو رکعتوں سے فاصلہ دے بقیاس باقی نمازوں کے اور فرق ہم نے ذکر کر دیا۔ ف۔ یعنی شافعی رح کا قیاس باقی نمازوں پر قیاس مع الفارق ہے اور فرق یہ کہ دیگر نمازوں میں تاخیر مکروہ نہیں اور مغرب میں مکروہ ہے تو مغرب کا دوسری نمازوں پر قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ قال یعقوب رایت ابا حنیفۃ یؤذن فی المغرب ویقیم ولا یجلس بین الاذان والاقامۃ۔ یعقوب نے یعنی ابو یوسف رح نے کہا کہ میں نے ابو حنیفہ رح کو دیکھا کہ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کرتے اور اذان و اقامت کے بیچ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ وہذا یفید ما قلناہ۔ اور یہ قول دو باتوں کو مفید ہے ایک وہ جو ہم نے بیان کی تھی۔ ف۔ یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے۔ عنایہ۔ دوم یہ کہ۔ وان المستحب کون المؤذن عالما بالسنۃ۔ اور مستحب یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم بالسنۃ ہو۔ ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ یہ کس دلیل سے ثابت ہے۔ لقولہ علیہ السلام ویؤذن لکم خیارکم۔ بدلیل اس حدیث کے۔ ف۔ جسکو ابو داؤد و ابن ماجہ و طبرانی رح نے ابن عباس کی حدیث سے مرفوع روایت کی لیؤذن لکم خیارکم ولیؤمکم اقرؤکم۔ چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ اذان کہے جو تم میں سے بہتر ہو اور چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ امام ہو جو اقرأ ہو یعنی کتاب الٰہی کو خوب پڑھا ہوا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہو کہ عمل کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو دو قول میں سے ایک قول پر جاہل فاسق سے بھی زیادہ عذاب میں ہے تو وہ خیار میں سے نہ ہوگا جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہیں اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہل ہو یا عالم ہو۔ ف۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے اور ایسا شخص تمہارا مؤذن نہ ہو جو بالغ نہیں ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں جواز ہے اور پہلے میں نے عنایہ سے بلا کراہت جواز نقل کیا ظاہرا کراہت کے ساتھ جواز مراد ظاہر الروایۃ ہوگا جیسا کہ غیر ظاہر الروایۃ میں آیا ہے اور بعید گویا یہ ہے کہ اثر کلمہ توحید کا مؤذن صالح نیکوکار کے زبان سے ہوتا ہے تو طفل نابالغ نہ ہونا چاہیے فافہم واللہ اعلم۔ لیکن اجرت ممنوع ہے جیسا کہ حدیث میں بھی وارد ہے اور در مختار میں بحر الرائق سے نقل کرکے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی ثواب کا مستحق ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسکو احتمال کے طور پر لکھا ہے اور کلام مشائخ کے مخالف ہے اور مؤذن جب عالم باوقات نماز نہ ہو تو مؤذنوں کے ثواب کا مستحق نہ ہوگا۔ انتہی۔ وفی الفتح۔ اور طبرانی رح نے اوسط میں بسند صالح حضرت ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی کہ تین ہیں کہ فزع اکبر سے انکو ہول نہ ہوگا اور حساب انکو ماخوذ نہ کریگا اور وے مشک کے بلند مقام پر ہونگے یہاں تک کہ خلائق کے حساب سے فراغت ہو ایک وہ جس نے قرآن پڑھا خاص اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لیے اور اسکے ساتھ ایک قوم کی امامت کی جو اس سے راضی رہے دوم وہ مؤذن جو اللہ تعالیٰ کے واسطے نمازوں کے لیے اذان دیتا ہے سوم وہ غلام جس نے اچھا معاملہ رکھا اپنے اور اپنے رب تعالیٰ کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقاؤں کے درمیان میں۔ ورواہ فی المعجم الکبیر ایضا ور

اسمین قرآن والے کے لیے اقامت کا ذکر نہین بلکہ صرف خاص رہنا الگ ہی ہو اور فتح القدیر مین کہا کہ اذان واقامت کے وقت
تنحنح یعنی کھنکھار بطور گلا صاف کرنے کے کرنا مکروہ بدعت ہے ولیکن بحر الرائق مین ہے کہ موذن کو آواز اچھی کرنے کے لیے روا ہے
اور یہ درحقیقت سراج کا قول ہے رح کذا فی الہندیہ۔ اور موذن لوگون کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اسکی رعایت سے
اقامت کہے اور محلہ کے رئیس وبڑے آدمی کا انتظار نہ کرے۔ السراج وکذا فی الفتح۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کہے پھر اگر قد قامت
الصلوٰۃ کے وقت نماز کی جگہ چلا تو جائز ہے جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جائز ہے اور درمیان اذان مین کلام کرے تو دوہراوے
اور کئی جگہ لکھا ہے کہ جب موذن پر سلام کیا یا چھینکا وحمد کی یا نماز پڑھنے والے پر یا قرآن یا خطبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو مشائخ
نے قول ابو یوسف رح کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فراغ ونہ بعد فراغ نہ دل مین۔ ف۔ موذن بعد فراغ کے بھی جواب
نہ دے یہی اصح ہے۔ الزاہدی۔ پیخانہ پھرنے والے پر سلام حرام ہے تو بالاجماع اسپر جواب نہ فی الحال نہ بعد فراغ کے کبھی واجب
نہین وہی فتاوی قاضیخان۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو مشائخ نے کہا کہ جواب واجب نہین۔ انتہی۔ اسی طرح فقیر کا جواب
بھی واجب نہین ہے۔ مسئلہ۔ جو اذان سنے وہ جواب دے پس جو موذن کہتا ہے وہی کہے سوائے حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح
کے کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ کہے۔ الفتح۔ یعنی مجھے کچھ طاقت وقدرت نہین مگر اللہ تعالی کے ساتھ یعنی بحول وقوت الہی مین نماز
وفلاح مین حاضر ہونگا اور یہ حضرت عمر رض کی حدیث صحیح مسلم مین مذکور ہے اور غرائب مین کہا کہ یہی صحیح ہے رح۔ اور الصلوٰۃ خیر من النوم
کے جواب مین کہے صدقت وبررت یعنی تو نے سچ کیا اور نیکوکاری کی نصیحت کی۔ محیط السرخسی۔ اور حدیث مین ہے کہ اذا سمعتم المؤذن
فقولوا مثل ما یقول یعنی جب تم موذن سے اذان سنو تو مثل اُسکے قول کے تم بھی کہو۔ لہذا فقہا نے کہا کہ اذان کا جواب دینا
چاہیے پھر اختلاف ہے کہ جواب زبان سے واجب ہے یا مستحب ہے تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہے اور کوئی
قرینہ نہین جو وجوب سے پھیرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ وتحفہ ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہی ظاہر نہایہ ومحیط سرخسی ہے اور غرائب مین کہا
کہ یہی صحیح ہے پھر مین کہتا ہون کہ یہ مشکل ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موذن کو جب اُسنے اللہ اکبر کہا تو فرمایا کہ علی الفطرۃ
یعنی یہ اقرار بر فطرت ہے پھر اسنے کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا۔ الحدیث علامہ عینی
نے کہا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہین کہ آپ نے موذن سے سُنا اور جواب دوسرا دیا
تو معلوم ہو گیا کہ موذن کا جواب دینا بطور استحباب ہے تاکہ فضیلت حاصل کرے اور قاضی خان کے فتاوی مین ہے کہ جس نے
اذان سُنی اُسکو مستحب ہے کہ جیسے موذن کہتا ہے اُسکے مثل کہے مگر وقت قول حی علی الصلوٰۃ والفلاح کے۔ اور بخاری رح نے
معاویہ رض سے روایت کی کہ جب موذن نے حی علی الصلوٰۃ کہا تو کہا کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔ مع۔ اور شمس الائمہ حلوائی رح نے
کہا کہ موذن کی اجابت بقدم ہے نہ بزبان حتی کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہین ہوگا اور
اگر وہ مسجد مین موجود ہو تو اسپر زبان سے جواب واجب نہین ہے اور ایک جماعت مشائخ نے اسی کی تصریح کی ہے اور کہا کہ
جواب زبانی مستحب ہے اگر کریگا تو ثواب پاویگا ورنہ گناہ نہین۔ مع۔ ثواب جو کہ حدیث مین مذکور ہے یہ کہ جس نے صدق دل سے
کہا وہ جنت مین داخل ہوا۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور یہی صحیح ہے اور اسی کو تنویر مین اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر مین قرآن پڑھتا ہو
تو بند کردے اور اگر مسجد مین ہو تو نہین۔ اور مین کہتا ہون کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب
ہو جواب سلام واجب ہے ولیکن ایسے شغل کی حالت مین سلام کرنے والے کو احتراز چاہیے۔ اور علامہ عینی رح نے کہا کہ موذن
کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ ذریعہ ہو کیونکہ وہ ذکر ہے مگر اس سے
مصلی رہو پیخانہ پھرتا ہو اور جو جماع مین مشغول ہو مستثنی ہین اور ہندیہ مین ہے کہ نہین چاہیے کہ سننے والا اذان واقامت
کے درمیان باتین کرے اور نہ چاہیے کہ قرأۃ قرآن یا کسی دوسرے کام مین مشغول ہو سوائے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

پڑھتا ہو تو چاہیے کہ روک کر کان لگا کر سننے مین اور قبول کرنے مین مشغول ہو۔ البدائع۔ اور اقامت کے وقت مضائقہ نہین
کہ دعا مین مشغول ہو۔ الخلاصہ۔ اور جواب اقامت مستحب ہے۔ ت۔ چنانچہ ابو امامہ رضہ کی حدیث ابو داؤد مین مرفوع ہے کہ بلال رضہ
کی اقامت مین باسند حدیث عمر رضہ کے اذان مین جواب دیا اور قد قامت الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامہا اللہ وادامہا ما دامت
السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اسکو قائم ودائم رکھے جب تک آسمان وزمین دائم ہین۔ کما فی التیسیر والمختارہ فی الغرائب
اور کہا گیا کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمنی رح نے جزم کیا ہے۔ م۔ یہ کچھ نہین ہے بلکہ فضیلت جواب حاصل کرنے
کے واسطے جواب ہے۔ م۔ پھر قدم سے چلکر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کما فی التاتارخانیہ۔ پھر
جمعہ کی اول اذان کا جواب باتفاق یہی قدم ہے۔ النہر وغیرہ۔ خطیب کے روبرو جو اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ
شروع کیا تو دعا و پڑھنا وغیرہ سب مکروہ ہے صرف خطبہ سننے مین مشغول ہو۔ م۔ تفاریق مین ہے کہ جب ایک مسجد مین یکے بعد دیگرے
کئی موذنون نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ک ف۔ اور اگر گھر مین کئی مسجدون سے اذان کی آواز سنے تو ظہیر الدین رح
نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا فضل یعنی چلکر حاضر ہونا لازم ہے۔ ت د۔ اور احراز ثواب زبانی جواب کے لیے عینی رح
نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود جدا گانہ پاویگا اور یہی ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت کے
وقت مسجد مین آیا تو کھڑے ہو کر اسکو انتظار کرنا مکروہ ہے ولیکن بیٹھ جاوے پھر جب اقامت مین حی علی الفلاح پر پہونچے تب اٹھ
کھڑا ہو۔ المضمرات۔ امام وقوم مسجد مین ہین تو ہمارے علمائے ثلٰثہ رحمہم اللہ کے نزدیک جب موذن اقامت مین حی علی الفلاح
پر پہونچے تو امام وقوم کھڑے ہون یہی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صفوف کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی
ہو جاوے اسی طرف شمس الائمہ حلوائی وسرخسی وخواہرزادہ نے میل کیا اور اگر وہ صفون کے روبرو سے آیا تو جیسے امام کو دیکھین
سب کھڑے ہو جاوین اور اگر موذن ہی امام ہو تو جب مسجد مین اقامت کہے تو جب تک فارغ نہو کھڑے نہون اور جب باہر
اقامت کہے تو باتفاق مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے نہون۔ امام قد قامت آوے کچھ پہلے تکبیر کہے یعنی جب موذن
دوسرا ہو۔ حلوائی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اہل مسجد نے جب اذان وجماعت سے نماز پڑھ لی تو پھر اسمین تکرار اذان
وجماعت مکروہ ہے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت وجماعت کرلی پھر موذن وامام وباقی جماعت آئے تو مستحب جماعت انھین
کی ہے اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ المضمرات۔ اور اگر اہل مسجد کے سوائے غیرون نے اسمین جماعت پڑھی تو مضائقہ نہین کہ
اہل مسجد اسمین جماعت کرین محیط السرخسی۔ اہل مسجد مین سے ایک جماعت نے اسمین ایسے آہستہ اذان دی کہ انکے سوائے کسی نے
نہین سنی پھر انکے سوائے دوسری جماعت آئی جنکو نہین معلوم ہو کہ فریق اول نے کیا پھر انھون نے بلند آواز سے اذان دی
پھر فریق اول کا حال معلوم ہوا تو انکو اختیار ہے کہ جسطرح چاہین جماعت سے نماز پڑھین اور اول جماعت کا کچھ اعتبار نہین ہے
قاضیخان۔ ایک مسجد کا کوئی موذن وامام مقرر ہی نہین ہے بلکہ جوق جوق لوگ آکر اسمین جماعت پڑھتے جاتے ہین تو افضل ہے کہ
ہر فریق اپنی اذان واقامت علحدہ کرے۔ قاضیخان۔ بعد اذان وجماعت کے وقت کے اندر انکو نماز کا فاسد ہونا معلوم ہوا تو
موذن اعادہ اذان واقامت کے جماعت سے نماز کو قضا کرین۔ اور اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد مین اذان واقامت کے
ساتھ قضا کرینگے۔ الزاہدی۔ م۔ مین کہتا ہون کہ اسکی کوئی وجہ ظاہر نہین اور عموم کلام مشائخ سے اسی مسجد مین جواز نکلتا ہے اور وہی
اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ قال المص۔ ویوذن للفائتۃ ویقیم۔ اور اذان دے اس نماز کے لیے جو فوت ہو گئی ہے اور اقامت بھی
کہے۔ ف۔ خواہ اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ المحیط۔ لانہ علیہ السلام قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس باذان واقامۃ۔ کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس کے دن نکلنے پر اول وقت مین فجر کی نماز کو اذان واقامت کے ساتھ قضا کیا۔ ف۔
واضح ہو کہ تعریس آخر شب مین کسی مقام پر اتر کر استراحت کرنا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اصحاب رضہ کے ایسا اتفاق ہوا

کہ بعض اصحاب رض نے عرض کیا کہ آپ ہمکو لیکر بس رہتے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ تم اپنی نماز سے سو جاؤ تو بلال رض نے
عرض کیا کہ میں جگاؤنگا پس سب سو رہے آخر بلال رض کو شیطان نے آکر بچون کی طرح تھپکایا کہ آخر انھون نے کجاوہ سے اپنی
پیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات میں جب آفتاب کا کونا مثل ابرو کے نکلا
پھر بعض روایات میں اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض میں ہے کہ اول حضرت عمر رض جاگے اور بلند آواز سے تکبیر
کہنی شروع کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہے کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے واپسی میں اور بعض میں
خیبر سے اور بعض میں تبوک سے واپسی میں ہوا اسی جہت سے بعضے علماء نے تین مرتبہ ایسا واقعہ تجویز کیا اور اکثر علماء کے نزدیک
صرف ایک مرتبہ ہے اور ابن عبد البر رح نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ واپسی خیبر میں ہوا ہے۔ بالجملہ آپ نے بلال رض کو کچھ ملامت نہ کی اور بلال رض
کے جاگنے سے پہلے بلال رض کے ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلال رض کو بلاکر واقعہ پوچھا تو بعینہ ویسا ہی بلال
نے خود بیان کیا پھر صحابہ رض کو تسکین دی کہ خواب میں تفریط نہیں بلکہ وہ بیداری میں ہے اور اس مقام سے جہان ہمکو شیطان
کا قرب ہوا تھا کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھکر لشکر اترا اور بلال رض کو اذان کا حکم دیا اور لوگون نے سنتیں پڑھیں پھر آپ نے
کے ساتھ جماعت کی نماز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہ رض سے مروی ہے چنانچہ حدیث ابو ہریرہ رض بروایت ابو داؤد اور حدیث
عمران بن حصین بروایت ابو داؤد وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم اور حدیث ابن مسعود رض بروایت ابو داؤد وابن حبان
اور دیگر صحابہ مانند بلال وغیرہ میں اور ہر ایک کی حدیث میں اذان واقامت کا حکم ہے اور یہ سب اسانید صحیحہ ہیں م سم وھو حجۃ
علی الشافعی فی اکتفائہ بالاقامۃ۔ اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے اس بارہ میں کہ شافعی رح نے صرف اقامت پر
اکتفا کی۔ ف۔ بدلیل حدیث ابو ہریرہ بروایت مسلم کہ اسمین صرف اقامت ہے اور جواب یہ کہ اذان کا راوی نے ذکر نہ کیا
حالانکہ دوسری صحیح روایتون میں مذکور ہے تو زیادت پر عمل اولی ہے لیکن اگر واقعہ متعدد ہون جیسا کہ بعضے علماء کا قول ہے
محتمل ہے کہ شاید صرف اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ اذان نہونے پر یقین نہیں بس غایت یہ کہ صرف
اقامت پر اکتفاء جائز ہے اور اسمین شک نہیں کہ اذان مع اقامت بہرحال اولی ہے خصوص باصل شافعی رح کہ حق کو جو
پر محمول کرتے ہیں اور زیادات ایک دوسرے میں لاتے ہیں۔ فان فاتتہ صلوات اذن للاولی واقام۔ پھر اگر پہلی کئی نمازین بھی فوت
سے زیادہ فوت ہوئی ہون تو اذان دے واقامت کہے اول نماز کے واسطے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث لیلۃ التعریس کے۔ وکان مخیرا
فی الباقی ان شاء اذن واقام لیکون القضاء علی حسب الاداء وان شاء اقتصر علی الاقامۃ۔ لان الاذان للاستحضار وھم حضور
اور وہ باقی نمازون کے حق میں مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے واقامت کہے تا قضا موافق ادا ہو اور چاہے فقط اقامت
کیونکہ اذان تو حاضری کی خواہش سے ہوتی ہے اور یہان تو لوگ سب حاضر ہی ہیں۔ قال وعن محمد انہ یقام لما بعدھا قالوا
یجوز ان یکون ھذا قولھم جمیعا۔ امام مصنف رح نے کہا کہ امام محمد رح سے مروی ہے کہ اول کے بعد والی نمازون کے
اقامت کہی جائیگی یعنی صرف اقامت پر اختصار ہوگا نہ اختیار۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ قول امام محمد وابو یوسف
وابو حنیفہ رح سب کا ہو۔ ف۔ چنانچہ ابو بکر الرازی رح سے یہ روایت صحیح ہے۔ کذا فی العینی۔ اور ابن الہمام رح نے کہا
ابو یوسف رح سے املاء میں باسناد روز جنگ خندق کی چار نمازین قضا ہونے میں مروی ہے کہ ہر نماز کو اذان واقامت
سے ادا کیا۔ مف۔ نسائی رح نے ابو سعید رض سے روز خندق کی حدیث روایت کی اسمین ہے کہ پھر بلال رض کو حکم دیا
آپنے نماز ظہر کی اقامت کہی پس اسکو آپنے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے پھر اقامت کہی عصر کی پھر
آپنے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے آخر تک۔ عینی رح نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت میں ہر نماز کو اذان و
سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان واقامت سے پڑھا۔ میں کہتا ہون کہ یہ مشکل ہے اسواسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کی گئی

اقامت کہی اُسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمولی ہر یعنی ظہر وعصر کو اخفا سے چار چار رکعات و مغرب جہر سے تین رکعات ہونگی مثلاً مسجد نبوی میں مع سنن ونوافل کے بعینہٖ کیفیت تو قضا ہو نہیں ہر پس صحیح جواب یہ ہر کہ ترمذی رحمہ نے ابن مسعود رضہ سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہوئیں حتی کہ رات میں سے وقت جو اللہ تعالیٰ نے چاہا گذر گیا پھر بلال رضہ کو حکم فرمایا انہوں نے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اقامت کہی تو عصر کی نماز پڑھی آخر تک۔ پس اس حدیث میں اول کے واسطے اذان ہر اور باقیوں میں صرف اقامت ہر لیکن مختصر روایات میں یوں آیا کہ قضا نمازوں کو حضرت صلعم نے با اذان و اقامت ادا کیا اور بعض روایات میں اول کے واسطے اذان و اقامت و باقیوں کے واسطے صرف اقامت مروی ہر پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول میں اذان ہی اور باقیوں میں اختیار ہر۔ ع۔ مگر حق یہ ہر کہ اس اختلاف سے یہ توفیق لازم نہیں آتی ہر بلکہ یا تو احتیاط کرکے جن باقیوں کی اقامت مذکور ہر اُسکو مع اذان پر محمول کرو اور یا آسانی کے واسطے جن میں اذان و اقامت مذکور ہر اُسکی تفسیر دوسری حدیث سے قرار دو کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیوں کے واسطے صرف اقامت پر اقتصار کیا یہی وجہ ہر کہ شیخ ابوبکر الرازی الجصاص رحمہ نے فرمایا کہ یہی سب کا قول ہر اور امام مصنف رحمہ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا اور یہی مختار مذہب شافعیہ ہر ولیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہر جو مذکور ہوا حتی کہ ہندیہ میں ہر کہ ہر نماز کے لیے اذان و اقامت بہتر ہر تاکہ بطریق ادا ہو۔ المبسوط للسرخسی۔ پھر باقیوں میں صرف اقامت کا اختیار جب ہی ہر کہ ایک ہی مجلس میں سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ اوقات میں ہر ایک کو قضا کرے تو اذان و اقامت دونوں شرط ہیں۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہر کہ ہر فرض خواہ ادا ہو یا قضا ہو اُسکے واسطے اذان و اقامت ہر خواہ تنہا ادا کرے یا جماعت سے سوائے جمعہ کے روز شہر کے اندر ظہر کی نماز کے کہ وہ اذان و اقامت سے مکروہ ہر۔ التبیین۔ کیونکہ اسکی جماعت مکروہ ہر اور مزدلفہ و عرفہ کی دونوں جمع نمازیں بھی مستثنیٰ ہیں کیونکہ دوسری نماز کے لیے اذان نہیں ہو سکتی۔ قاضیخان وغیرہ م۔ اگر کسی نے تنہا گھر میں نماز پڑھی پس اُسنے مسجد کی اذان و اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہر اور اگر اقامت کہی تو بہتر ہر یہ کتاب الاصل میں مذکور ہر اور ابن مسعود رضہ سے روایت ہر کہ علقمہ و اسود کے ساتھ بدون اذان و اقامت کے نماز پڑھی اور کہا کہ محلہ کی اذان و اقامت کافی ہر۔ ع۔ **وینبغی ان یؤذن ویقیم علی طہر فان اذن علی غیر وضوء جاز۔** اور لائق ہر کہ اذان دے اور اقامت کہے ایسی حالت پر کہ طہارت سے ہو یعنی وضو کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضو صرف اذان دے تو روا ہر۔ **لانہ ذکر ولیس بصلوٰۃ فکان الوضوء فیہ استحبابا کما فی القراءۃ۔** کیونکہ اذان تو ذکر ہر اور کچھ نماز نہیں ہر تو وضو ہونا اسمیں مستحب ہوا جیسے قرآن پڑھنے میں ہر یہ ف۔ یہی شافعی و احمد و عامہ اہل علم کا قول ہر اور بعض شافعیہ و اوزاعی کے نزدیک طہارت شرط ہر۔ ترمذی رحمہ نے ابوہریرہ رضہ کا قول روایت کیا کہ لا یؤذن الا متوضی یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استحباب ہی مراد ہوگا اور ابو الشیخ نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق و سنت ان لا یؤذن الا وہو طاہر یعنی حق ہر یا کہا کہ سنت ہر کہ حالت طہارت ہی میں اذان دے۔ اور یہ بھی مقتضی استحباب ہر۔ ع۔ اگر اذان یا اقامت میں اُسکو بے اختیار حدث ہو گیا پھر وہ وضو کرنے گیا تو دوسرا شخص سرے سے کہدے یا خود واپس ہو کر نئے سرے سے کہے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہتر یہ ہی کہ صرف ہو جاوے خواہ اذان ہو یا اقامت ہو پوری کر کے تب وضو کرنے جاوے۔ المحیط۔ **ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء** اور مکروہ ہر کہ اقامت کہے ایسی حالت پر کہ بے وضو ہو۔ ف۔ یعنی ابتداء شروع کرنا بے طہارت مکروہ ہر اور اگر درمیان میں حدث ہو گیا تو بقول مشائخ اولیٰ یہ کہ تمام کر دے۔ کما مر فی المحیط۔ **لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ والصلوٰۃ۔** وجہ کراہت یہ کہ اسمیں مؤذن کی اقامت و نماز میں فصل لازم آتا ہر۔ **ویروی انہ لا تکرہ الاقامۃ ایضا لانہ احد الاذانین۔**

اور کرخی رح نے بھی روایت کی کہ اقامت بھی بے وضو مکروہ نہیں کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان ہے۔ ف
لیکن فصل لازم ہوگا لہذا اس روایت کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ جب حالت اقامت میں بے اختیار حدث ہو جاوے
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقولہ۔ ویروی انہ یکرہ الاذان ایضا لانہ یصیر داعیا الی ما
لا یجیب بنفسہ۔ اور کرخی رح نے یہ بھی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو مکروہ ہے کیونکہ وہ پکارنے والا ایسی چیز کی طرف
ہوا کہ خود اسکی طرف اجابت نہیں کرتا۔ ف۔ ولیکن حق یہ ہے کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کر کے
حاضر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ۔ غایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے۔ ویکرہ ان یوذن وہو جنب۔ اور
جنب کی اذان مکروہ ہے۔ روایۃ واحدۃ۔ روایت واحدہ ہے۔ ف۔ یعنی جن وجوہ سے روایات آئی ہیں سب متحد ہیں
لہذا کافی میں کہا کہ باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں م۔ ووجہ الفرق علی احدی الروایتین۔ اور
وجہ فرق درمیان جنب کے اور درمیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کراہت کے۔ ہو ان للاذان
شبہا بالصلوٰۃ فیشترط الطہارۃ عن اغلظ الحدثین دون اخفہما عملا بالشبہین۔ یہ ہے کہ اذان کی ایک مشابہت
نماز سے ہے یعنی اور ایک مشابہت نہیں بھی ہے پس جتنے دو طرح کی حدث میں سے جو زیادہ غلیظ حدث تھا اس سے طہارت شرط
کی اور جو خفیف حدث تھا یعنی وضو اس سے طہارت شرط نہ کی تاکہ دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جاوے۔ ف۔
پس جتنے کہا کہ اذان ایک طرح مشابہ نماز کے ہے تو نجاست جنابت کے ساتھ نہ چاہیے مکروہ ہے اگرچہ مقصود اذان کا حاصل
ہو جاوے۔ اور کافی میں کہا کہ اشبہ یہ کہ اذان جنب کا اعادہ کیا جاوے۔ اور جتنے کہا کہ ایک طرح اذان مشابہ نماز نہیں
بلکہ ذکر ہے تو اسمیں نجاست حدث یعنی بے وضو ہونا روا ہے۔ کافی میں کہا کہ ظاہر الروایۃ میں مکروہ نہیں اور جوہرہ میں ہے
کہ یہی صحیح ہے اور اسکی اقامت مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے۔ اور کافی میں ہے کہ اشبہ یہ کہ جنب کی اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر
اعادہ نہ کیجاوے۔ ظہیریہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ اور اعادہ نہیں۔ اور در مختار میں زعم کیا کہ جاہل متقی سے عالم
فاسق کی امامت واذان اولی ہے۔ اقول امامت میں تو تصحیح قراءۃ کی وجہ ہے لیکن اذان میں یہ حکم مرجح ہے۔ چنانچہ فتح القدیر
سے گذرا کہ احق الفریقین پرہیزگار جاہل سے بہتر ہے م۔ اور مبین میں ہے کہ مست نشہ کی اذان مکروہ اور اعادہ مستحب ہے۔ وفی
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لا یعید والجنب احب الی ان یعید وان لم یعد اجزاہ۔ اور جامع
میں ہے کہ سبب بے وضو کی حالت میں اذان دی اور اقامت کہی تو اعادہ نہ کرے اور جنب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ
ہے کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اسکو نماز کفایت ہے۔ اما الاول فلخفۃ الحدث۔ یعنی بے وضو اذان اقامت کا جواز
بوجہ حدث کے خفیف ہونے کے ہے ع۔ واما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابۃ روایتان۔ اور دوم یعنی اذان
و اقامت بحالت جنابت تو اسکے اعادہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں
ع۔ والاشبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ۔ اور اشبہ بالفقہ یہ کہ جنب کی اذان تو اعادہ کیجاوے نہ اذان
ف۔ اقول اور کافی میں اسی کی تبعیت کی اور اسی کو تنویر نے مذہب کر لیا ہے۔ لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ
کیونکہ اذان کا مکرر کرنا مشروع ہے نہ اقامت کا۔ ف۔ چنانچہ حضرت عثمان رض نے جمعہ کی ایک اذان مقام زوراء پر جاری
حضرت عثمان کا تسامح جاری۔ کما فی البخاری تاج الشریعۃ وع۔ وقولہ ان لم یعد اجزاہ یعنی الصلوٰۃ لانہا جائزۃ بدون
الاذان والاقامۃ۔ اور یہ جو امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر اسنے اعادہ نہ کیا تو اسکو کافی ہے مراد یہ کہ نماز
اسکے کافی ہے کیونکہ نماز تو بدون اذان واقامت کے جائز ہے۔ ف۔ پس بدون اعادہ بدرجہ اولی جائز ہے لیکن
کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہوگا جیسے بغیر اذان واقامت کے نماز پڑھنا اگرچہ نماز روا ہے لیکن قاضیخان میں ہے کہ ادا۔ ترجمہ

بجماعت بدون اذان واقامت کے مکروہ ہے۔ اور تبیین میں ہے کہ شہر کے اندر جو پڑھے بدون اذان واقامت کے حالانکہ مسجد محلہ میں اذان واقامت ہو گئی ہے تو مکروہ نہیں ہے خواہ تنہا پڑھے یا جماعت ہو اور قہستانی میں ہے کہ افضل باذان و اقامت ہے۔ع۔ اور اگر اُس محلہ میں اذان واقامت نہوئی ہو تو دونوں کا ترک مکروہ ہے اور خالی اذان کا ترک مکروہ نہیں ہے المبسوط۔ اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہے۔ الترتاشی۔ **قال وکذلک المرأۃ تؤذن**۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اور اسی طرح حکم ہے عورت کی اذان کا۔ **معناہ یستحب ان یعاد لیقع علی وجہ السنۃ**۔ اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان کا اعادہ کرنا مستحب ہے تاکہ بطور سنت واقع ہو۔ ف۔ کیونکہ مسنون مرد موذن ہے۔م۔ حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ اور اُسکا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کا آواز بلند کرنا فعل حرام ہے تو اسمیں کراہیت شدیدہ ہے پس شاید کہ جواز بنظر حصول مقصود ہو لیکن تامل یہ کہ مقصود ذریعۂ حرام حاصل ہوا تو اولی قول یہ کہ وہ معدوم اور وجوب اعادہ ہے خصوصاً جبکہ تکرار اذان مشروع ہے۔م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر عاقل وعورت وجنب ومست نشہ ومجنون ومعتوہ کی اذان مکروہ اور اعادہ کیجاوے کیونکہ اُنکی اذان پر اعتماد نہیں تو التفات نہوگا مگر یہ دلیل جنب میں جاری نہیں غایت آنکہ وہ فاسق ہوگا اور تصریح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ بلا اعادہ ہے اور خلاصہ میں ہے کہ پانچ باتیں جب اذان واقامت میں پائی جاویں تو اُسکو نئے سرے کہنا واجب ہے اذان یا اقامت میں غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے یا بھول کر بند ہوا اور کوئی لقمہ دینے والا نہیں یا گونگا ہو گیا۔ اور اسی کے مثل قاضیخان میں ہیں پس تامل ہے کہ واجب کے کیا معنی ہیں اگر بمعنی لائق ہے تو خیر اور اگر وجوب شرعی ہے تو شاید بعد شروع کے اُسپر تمام کرنا واجب ہو۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ قاضیخان نے تو خود تصریح کی کہ وہ یا دوسرا اُسکو نئے سرے سے تمام کردے پس اگر بوجہ شروع کے مانند نفل کے اسپر وجوب ہوتا تو اسی پر تمام کرنا لازم ہوتا۔ ہاں دوسری وجہ ہو سکتی ہے جو ذکر کی کہ لوگ تھوڑی سی اذان سنکر شبہہ میں پڑ گئے تو انکا شبہہ دور کرنا لازم ہے کہ صحیح اذان از سر نو پوری کردے ولیکن اسمیں یہ شبہہ ہے کہ قاضیخان نے کہا کہ دوسرا بھی از سر نو پوری کرے حالانکہ لوگوں کا شبہہ تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہو سکتا تھا پس حق واللہ اعلم یہ ہے کہ وجوب بمعنی لائق ہے پھر میں نے دیکھا کہ در مختار میں سراج سے نقل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ اقامت ان لوگوں کی اعادہ نہ کی جائیگی۔ اور در مختار میں کہا کہ مصنف تنویر نے جزم کیا کہ مجنون ومعتوہ وطفل لایعقل کی اذان صحیح نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ یہ قول اوجہ ہے خصوصاً جبکہ جب لوگوں کو حال معلوم ہو جاوے۔ وعلی ہذا شیخ محقق ابن الہمام کا قول اولی ہے کہ اگر لوگوں کو حال معلوم ہو گیا تو اعادہ واجب ہے ورنہ مستحب ہے تاکہ اذان بر وجہ سنت واقع ہو۔م۔ **ولا یؤذن لصلوٰۃ قبل دخول وقتہا ویعاد فی الوقت**۔ اور نہیں اذان دیجاوے کسی نماز کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کیجاوے وقت کے اندر۔ ف۔ اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہدی ہو۔م۔ اسی پر فتوی ہے۔ التاتارخانیہ عن الحجۃ۔ اور اقامت تو بالاجماع قبل وقت کے نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ اور اذان میں صرف صبح کے وقت اختلاف ہے۔ اور امام ابوحنیفہ وامام محمد رح کے نزدیک قبل از وقت نہیں جائز ہے۔ **لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجہیل**۔ کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہے کہ وقت اداے نماز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا تو نادانی میں ڈالنا ہوا۔ **وقال ابو یوسف وہو قول الشافعی رح یجوز للفجر فی النصف الاخیر من اللیل**۔ اور ابو یوسف رح نے کہا اور یہی قول شافعی رح کا ہے کہ فجر کے واسطے اخیر آدھی رات میں جائز ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک واحمد کا ہے۔ **لتوارث اہل الحرمین**۔ کیونکہ اہل مکہ واہل مدینہ کے نزدیک یہ میراث چلی آئی ہے۔ ف۔ کہ فجر کے واسطے اخیر رات سے اذان دیدیتے ہیں۔ ع۔ بدلیل حدیث ابن عمر مرفوع کے کہ بلال رات سے اذان دیتا ہے تو تم لوگ کھاؤ پیو یہانتک کہ ابن ام مکتوم اذان دے۔ شیخ تقی الدین شافعی رح نے کتاب امام میں

کہا کہ صحیح یہ کہ حدیث مرسل ہو۔ وعلی ہذا امام شافعی رح کے نزدیک مرسل حجت نہیں مگر ہمارے نزدیک حجت ہو۔ لیکن صحیحین میں
اسی کے مثل حضرت عائشہ رض سے مرفوع ثابت ہو اور اسمیں یہ بھی مذکور ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بلال
و ابن ام مکتوم تھے۔ اقول ان ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن قیس یا عبد اللہ بن قیس تھا اور آنکھوں سے اندھے تھے
انکو تیرہ مرتبہ حضرت صلعم نے جہاد کو جانے میں مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رض کی خلافت میں قادسیہ کی لڑائی میں شہید
ہوئے۔ کما فی العینی۔ والحجۃ علی الکل قولہ علیہ السلام لبلال لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر ہکذا ومد یدیہ عرضا
اور حجت ان سب علماء پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو بلال رض کو کہ تو مت اذان دے یہانتک کہ تجھے فجر یوں ظاہر ہو
اور دونوں ہاتھ چوڑان میں پھیلائے۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا ولیکن بیہقی نے کہا
کہ شداد رح نے بلال رض کو نہیں پایا تو اسناد منقطع ہو اور ابن القطان رح نے کہا کہ شداد بھی مجہول ہو۔ عینی رح نے کہا کہ
ابو داؤد نے حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمر رض روایت کی کہ بلال رض نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دیدی
تو حضرت نے اسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ پکار دے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو جاؤ کہ یہ بندہ الٰہی سو گیا تھا۔ اقول
یہ اسناد صحیح ہو اگر کہا جاوے کہ اور حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہو پھر یہ حدیث سب پر
حجت کیونکر ہو گئی۔ مترجم کہتا ہو کہ ہاں حجت ہو گئی اور تحقیق مقام یہ ہو کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال
و ابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے بعضے تو ابتدا میں تہجد کرتے اور بعضے اخیر میں اور بلال رض نے اور ابن ام مکتوم نے باری
باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ دونوں میں معمولی شناخت تھی پس جہاں بلال رض نے اذان دی رات
میں تو اول رات والے ختم کر کے تھوڑی دیر استراحت کرتے اور جو استراحت میں تھے وے اٹھکر نماز تہجد پر قیام کرتے
تھے اور دلیل اسپر وہی حدیث صحیحین ہو کہ بلال رض کی اذان سے تم دھوکے میں نہ آئیو کہ وہ رات سے اذان دیتا ہو
تا کہ تمہارے قائم کو رجوع کرا دے اور تمہارے نائم کو جگا دے۔ یعنی جو نماز میں قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کر لے
اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہو کر تہجد پڑھے۔ اور دوسری حدیث میں ہو کہ تمہاری سحری سے اذان بلال تم کو مانع نہو یعنی برابر سحری
کھاتے پیتے رہو کیونکہ بلال رات سے اذان دیتا ہو یعنی دونوں گروہ عبادت تہجد والوں کے واسطے یہانتک کہ ابن ام مکتوم اذان
دے تب سحری سے باز رہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ صریح واقعہ رمضان کا تھا اور اس رمضان میں رات والی اذان کی باری بلال
کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان میں واقع ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی
صحیح میں حضرت عائشہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات میں اذان دیتا ہو پس تم
کھاتے پیتے رہو یہانتک کہ بلال اذان دے اور بلال نہیں اذان دیا کرتا یہانتک کہ فجر کو دیکھ لیتا تھا۔ رواہ ابن حبان
فی صحیحہ۔ پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہو کہ اسمیں رات کی باری ابن ام مکتوم کی تھی۔ اور انیسہ بنت حبیب رض سے
مرفوع روایت ہو کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیو اور جب بلال اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیو۔ رواہ
ابن خزیمہ و ابن حبان واحمد۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بدین معنی تھے نہ آنکہ بلال رض کبھی اذان کا نام
چھوڑ دیتے تھے۔ اب رہا نماز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہو جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور وہ جو ابو داؤد رح
ابن عمر رض سے روایت کی حالانکہ بلال کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رض سے مروی ہو مگر بات وہ ہو
جو پہلے بیان کی کہ رات سے اذان انہوں نے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان پر روایت کی۔ اور
بیہقی رح کی حدیث مرفوع کہ اے بلال مت اذان دے یہانتک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسکی
اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں۔ مع۔ و حدیث شیبان رض کہ جسکے آخر میں بلال رض کے حق میں ہو کہ ہمارے اس موذن

کی نظر میں خرابی ہو کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہو آخر تک اور اسمین مذکور ہو کہ بلال رضہ نہیں اذان دیا کرتا حتی کہ کھل صبح ہو جاوے
رواہ الطحاوی رح باسناد صحیح۔ وحدیث ام المومنین حفصہ رضہ کہ جب موذن فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے
ہو کر دو رکعت فجر پڑھتے پھر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور موذن نہ اذان دیتا حتی کہ صبح ہو جاوے
رواہ الطحاوی۔ وحدیث ام المومنین عائشہ رضہ کہ موذن اذان نہیں دیتا یہانتک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ رواہ ابو الشیخ باسناد
صحیح من وکیع عن سفیان عن ابی اسحق۔ ت ف فتح الباری۔ اور ابن عبد البر رح نے ابراہیم تابعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رضہ
کی یہ شان تھی کہ جب کوئی موذن رات میں اذان دیدیتا تو اُس سے فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ
کر۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات اُنمین فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر پر آنحضرت
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا۔ ت۔ اب واضح ہوا کہ ابو یوسف و شافعی رح کی دلیل یعنی حدیث بلال رضہ رات سے
اذان دینے کی حدیث صحیح ہو مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں جو اُنکی مراد ہو اور جو حدیث مصنف رح نے ذکر کی اُس سے وہ بات
ثابت جو ہماری مراد ہو پس وہ سب پر حجت ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اقامت و نماز میں فاصلہ نہیں ہو جیسا کہ گذرا۔ وفی القنیہ
اگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اُسکے بعد پڑھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہو۔ القنیہ۔ والمسافر یوذن
ویقیم۔ اور مسافر اذان دے و اقامت کہے ف یعنی اُسکو اذان و اقامت دونوں کہنا چاہیے۔ لقولہ علیہ السلام لابنی
ابی ملیکۃ اذا سافرتما فاذنا و اقیما۔ یعنی جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان دو اور دونوں اقامت کہو۔ ف اور یہ بات کہ
ابو ملیکہ کے دونوں بیٹوں کو ایسا فرمایا تھا یہ غلط ہو۔ اور میرا گمان یہ ہو کہ مصنف رح نے اس کتاب کو شاگردوں پر املا کیا
یعنی آپ بولتے گئے اور وے لکھتے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب میں تصریح ہو اور اسی جہت سے مصنف رح کا قول بلفظ قال رضی اللہ عنہ
جا بجا مذکور ہو یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا۔ حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہو نہ آنکہ خود امام مصنف رح نے اپنے واسطے
ایسا کہا بلکہ اپنے واسطے تو قال العبد الضعیف وغیرہ عبارات سے تعبیر لیا ہو۔ بالجملہ مترجم کا گمان یہی ہو کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ
ابنے ابی ملیکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رح نے تو کتاب الصرف میں اس حدیث کو صحیح طور پر بیان کیا ہو اور حدیث یہ ہو کہ مالک
بن الحویرث رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس میں اور میرا ساتھی پھر جب ہم نے آپ کی
خدمت سے جانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونوں اذان کہو اور دونوں اقامت کہو اور
جو تم دونوں میں سے بڑا ہو وہ امامت کرے۔ رواہ البخاری و مسلم اور ترمذی کی روایت میں تصریح ہو کہ ساتھی آنکا چچازاد بھائی
تھا۔ اور معنی حدیث میں یہ نہیں ہیں کہ دونوں اذان کہیں علٰحدہ علٰحدہ یا اقامت علٰحدہ علٰحدہ۔ بلکہ دونوں کو خطاب لیا
اور مراد یہ کہ تم دونوں اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو۔ اور دوسرا قاعدہ یہ کہ دونوں کا ساتھ رہنا کچھ لازمی
نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تنہا ہو تو بھی اذان و اقامت کہے اسی واسطے امامت میں صیغہ تثنیہ نہیں ہو۔ م فتح۔ پس اگر
مسافر نے اذان دی و اقامت کہی تو اچھا کیا اور اسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہو۔ المبسوط یعنی
مکروہ نہیں ہو۔ المحیط۔ اور اگر اذان کہی و اقامت چھوڑی تو کافی مگر مکروہ ہو۔ شرح الطحاوی۔ فان ترکہما جمیعا یکرہ۔ اور اگر
دونوں کو ترک کیا تو مکروہ ہو۔ ولو اکتفی بالاقامۃ جاز۔ اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہو۔ لان الاذان
لاستحضار الغائبین والرفقۃ حاضرون والاقامۃ لاعلام الافتتاح وہم الیہ محتاجون۔ کیونکہ اذان تو غائبوں کے
حاضر ہونے کے واسطے ہوتی ہو اور سفر کے ساتھی تو سب حاضر ہیں اور اقامت اسواسطے ہوتی ہو کہ نماز شروع کرنے سے آگاہی
ہو جاوے اور ساتھی بھی اس آگاہی کے حاجتمند ہیں۔ ف لہذا ترک اذان جائز ہو اور ترک اقامت مکروہ ہو۔ واضح
ہو کہ ترک اذان کا جواز بہ نظر انسانی ساتھیوں کے ہو ورنہ بنظر فضیلت و بنظر غیر انسان کے البتہ بہتر نہیں ہو بدلیل آنکہ

جہانتک آواز موذن پہونچتی ہی ہر چیز اُسکے واسطے شاہد ہوتی ہی اور اسی جہت سے ابو سعید رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عبدالرحمن کو جنگل مین اذان باواز بلند کہنے کی تاکید فرمائی تھی۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابو داؤد ونسائی مین ہی کہ تیرا رب عزوجل کو پسند آتا ہی وہ بکریون کا چرواہا جو پہاڑی کی چوٹی پر اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہی پس اللہ عزوجل فرماتا ہی کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا ونماز قائم کرتا ہی وہ مجھسے ڈرتا ہی مین نے اپنے بندہ کو بخش دیا اور جنت مین داخل کیا۔ اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ جب آدمی کسی میدان مین تنہا ہو پس نماز کا وقت آیا تو وہ وضو کرے اور اگر پانی نہ پاوے تو تیمم کرے پھر اگر اسنے اقامت کہی تو اُسکے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہین اور اگر اسنے اذان دی واقامت کہی تو اُسکے پیچھے اللہ تعالی کی مخلوقات لشکر دن سے اسقدر نماز پڑھتے ہین کہ جنکے دونون کنار دن کو وہ نہین دیکھ سکتا۔ رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ ایسی احادیث سے معلوم ہو گیا کہ اذان کا مقصود صرف اسی مین منحصر نہین کہ آدمی لوگون کو حاضری کا اعلام ہو بلکہ یہ بھی ہی کہ اُس سے اللہ تعالی کا نام توحید کے ساتھ اسکی زمین مین بلند ہو اور جنگلون وغیرہ مین اُسکے بندون مین سے جن وانسان وغیرہ کو یاد دلائی جاوے جنکو موذن اپنی نظر سے نہین دیکھتا ہی۔ کما فی الفتح۔ سوا جواز ترک کے واسطے تو نافع نے ابن عمر رض کا اثر روایت کیا کہ سفر مین ابن عمر رض صرف اقامت پر اکتفا کرتے سواے فجر کی نماز کے کہ اسمین اذان واقامت دونون کہتے تھے اور یون کہا کرتے کہ اذان تو اس امام کیلیے ہی کہ جسکی طرف لوگ جمع ہو جاوین۔ رواہ مالک۔ فان صلی فی بیتہ فی المصر یصلی باذان واقامۃ۔ پھر اگر اسنے اپنے گھر مین شہر کے اندر نماز پڑھی تو بھی اذان واقامت سے پڑھے۔ لیکون الاداء علی ہیئۃ الجماعۃ۔ تاکہ اداے نماز بصورت جماعت ہو۔ ف۔ اور یہ افضل ہی۔ کما فی التمرتاشی۔ خواہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے کچھ فرق نہین ہی۔ التبیین۔ وان ترکہما جاز لقول ابن مسعود اذان الحی یکفینا۔ اور اگر اُسنے اذان واقامت دونون کو چھوڑا تو جائز ہی بدلیل قول ابن مسعود رض کہ ہمکو ہماری قوم کی اذان کافی ہی۔ ف۔ اور جس گانون مین مسجد ہی وہان گھر مین پڑھنا اسی حکم مین ہی اور اگر مسجد نہو تو مسافر کا حکم ہی۔ کما فی الشمنی۔ اور اگر کھیت یا باغ مین ہو تو گانون وآبادی کی اذان کافی ہی بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہین اور قریب وہ کہ وہانتک کہ اذان کی آواز گانون سے پہونچے۔ مختار الفتاوی۔ اور اگر یہ لوگ اذان دیتے تو بہتر ہی۔ الخلاصہ امامت اذان سے افضل ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وخلفاے راشدین نے امامت پر مواظبت فرمائی ہی اور ظہیر الدین نے مبسوط سے نقل کیا کہ اقامت بہ نسبت اذان کے زیادہ موکد ہی۔ من الفتح۔ جس شخص نے مسجد بنائی اُسکو اذان واقامت کی ولایت ہی چاہے عادل ہو یا فاسق ہو اور اسی کو امامت کا حق ہی بشرطیکہ عادل ہو۔ د۔ حضرت ابو امامہ رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص خوب پاکیزہ ہو کر نماز فریضہ کی طرف نکلا تو اُسکا ثواب غسل احرام باندھ کر حج ادا کرنے والے کے ہی۔ الحدیث ابو داؤد۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ مرد کی نماز جماعت مین اُسکے گھر یا بازار کی نماز سے پچیس گونہ بڑھ جاتی ہی اور یہ اسطرح کہ جب اسنے وضو کیا پس اچھی طرح طہارت کی پھر مسجد کو نکلا کہ سواے نماز کے اُسکے نکلنے کا کوئی باعث نہین تو سواے اسکے نہین کہ جو قدم اسنے اٹھایا اُس سے اُسکا ایک درجہ بڑھایا گیا اور ایک گناہ اس سے دور کیا گیا پھر جب نماز پڑھی تو جب تک کسی کو ایذا نہ دے برابر اُسپر ملائکہ صلوۃ بھیجتے رہتے ہین جبتک اپنی جاے پر ہو۔ اللہم صل علیہ اللہم ارحمہ اللہم تب علیہ یعنی الہی اسپر درود بھیج الہی اُسپر رحم کر الہی اُسکے حال پر رجوع فرما وتوبہ قبول کر حدث نہو یعنی ریاح آہستہ یا آواز سے نہ نکلین اور برابر تم مین سے ہر ایک نماز ہی مین رہیگا جب تک کہ وہ نماز انتظار مین ہو۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ الا النسائی

باب شروط الصلوٰۃ التی تتقدمہا

یہ باب نماز کی اُن شرطون کے بیان مین ہی جو نماز پر مقدم ہوتی ہین۔ ف۔ وہ ہمارے نزدیک سات ہین طہارت حدث سے
طہارت نجس سے۔ ستر عورت۔ استقبال قبلہ۔ وقت۔ نیت۔ تحریمہ۔ کذا فی الزاہدی۔ اصطلاح مین شرط وہ ہی جس پر کسی چیز کا
پایا جانا موقوف ہو اور یہ اُس چیز مین داخل نہو۔ شروط نماز تین قسم ہین۔ اول شرط انعقاد مانند نیت و تحریمہ و وقت و جمعہ کا
خطبہ و جماعت۔ دوم شرط دوام جیسے طہارت و استقبال قبلہ و جمعہ کا وقت۔ سوم جیسا ہونا حالت بقا مین شرط ہی اور ابتدا مین
ابتدا سے نماز سے مقارنت یا دوام شرط نہین ہی اور وہ قرأت ہی کیونکہ وہ تمام نماز کا رکن ہی اور تمام ارکان مین ہونا شرط ہی اگرچہ
تقدیراً ہو۔ لہذا اگر قاری امام نے اخیر کی دو رکعتون مین امی کو خلیفہ کردیا تو نماز فاسدہ ہو جائیگی۔ اقول۔ اگرچہ حکماً ہو جیسے قرأت
امام کی وہی مقتدی کی قرأت ہی۔ م۔ یجب علی المصلی ان یقدم الطہارۃ۔ مصلی پر واجب ہی یعنی فرض ہی کہ مقدم کرلے
طہارت کو۔ من الاحداث۔ ہر قسم کی حدث سے۔ ف۔ خواہ حدث موجب وضو ہو یا موجب غسل ہو جیسے پائخانہ و
پیشاب و حیض و نفاس و جماع وغیرہ۔ کہ ان سے طہارت وضو یا غسل کرلے۔ والانجاس۔ اور نجاست سے۔ علی ما قدمناہ۔
یہ طہارت اسی طریقہ پر جو ہمنے مقدم بیان کردیا ہی۔ ف۔ یعنی وضو و غسل یا تیمم اور نجاست حقیقی کا پاک کرنا۔ پس طہارت بدن
اسکی تمام ظاہر کی نہ باطن حتی کہ آنکھ کے اندر سے بھی سرمہ دھونا ضرور نہین ہی۔ حدث اصغر و اکبر سے خواہ بوضو یا غسل یا تیمم یا
جبکہ پانی نہو اور چہرہ پر زخم یا ہاتھ بیکار ہون تو ساقط و صرف نیت ہی۔ اور خبث گندگی غلیظہ سے جبکہ مقدار عفو سے زائد ہو یا بقدر
درم ہو جبکہ دھونا بدون ارتکاب قبیح کے ممکن ہو مثلاً ننگے ہوکر لوگون کے سامنے استنجا کرنا منع ہی تو یہ نجاست ترک کرے۔ مطابق
عمامہ کہ وضو سے اُسکا دھونا مقدم ہی اور جامہ اسی قدر جو مصلی کے بدن پر ہی حتی کہ مصلی کی جنبش سے جو ہل جاوے وہ بھی اُسکے
بدن پر شمار ہی اور طفل جو اپنے آپ نہین تھمتا بمنزلہ اسکے لادے ہوے لباس کے ہی اور بقول اصح اگر کتے کا منہ بند ہو کہ لعاب
وغیرہ نہ بہتے تو مثل کندا ایسے ہوے کے طہارت ہی ورنہ نہین۔ جیسے پیشاب کا قارورہ۔ اور طہارت جاے نماز یعنی مصلی کے
دونون قدم کے نیچے یا ایک کے نیچے یا مقام سجدہ پر قدر مانع نجاست نہو اور ظاہر مذہب مین دونون ہاتھون و گھٹنے کے رکھنے کی جگہ نجاست
کا اعتبار نہین لیکن فقیہ ابو اللیث کے نزدیک اعتبار ہی چنانچہ عیون مین اسی کی تصحیح کی اور متون مین بھی اطلاق اسکا مؤید اور
یہی ابو السعود کا مختار ہی اور جب ہاتھ پر سجدہ کرے تو بلا خلاف اسکے نیچے طہارت شرط ہی۔ اور یہ مسائل مفصل گذر چکے۔ م۔ قال
اللہ تعالی وثیابک فطہر وقال اللہ تعالی وان کنتم جنبا فاطہروا۔ اللہ تعالی نے فرمایا وثیابک الخ یعنی اپنے کپڑون کو
پاک کر۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا وان کنتم الخ یعنی تم جنب ہو تو خوب پاک ہو جاؤ یعنی طہارت پانی کے ساتھ یا تیمم سے کرو۔ ف۔
یہ اشارہ ہی اصل نص کا جس سے یہ شرط ماخوذ ہی اور تمام نص مین افادہ ہی کہ اول اصل یہ کہ باطن کو ناپاک و پلید اعتقادات سے
اصلاح پاک کرے کہ توحید و عقاید جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم و جماعت سلف و خلف صالحین گذرے ہین
انپر یقین و جزم کرے پھر نماز کے لیے اول شرط ظاہری طہارت ہی۔ اور دوم۔ ویستر عورتہ۔ اور چھپاوے اپنے اسقدر بدن کو
جسکا کھولنا قبیح بے شرمی ہی۔ ف۔ یہ ہمارے نزدیک و شافعی و احمد و عامہ فقہاء و اہل حدیث کے نزدیک شرط ہی۔ ع۔ لقولہ تعالی
خذوا زینتکم عند کل مسجد ای ما یواری عورتکم عند کل صلوۃ۔ بدلیل قولہ تعالی خذوا زینتکم الخ یعنی لو اپنی زینت کو
نزدیک ہر سجدہ کے اور وہ چیز جو چھپاوے تمہاری عورت کو نزدیک ہر نماز کے۔ ف۔ اور معلوم ہوچکا کہ عورت اسقدر
جسم کا نام ہی جسکا کھولنا بے شرمی ہی اور یہ عورت بمقابلہ مرد کے نہین بلکہ مرد مین بھی یہ جسم عورت ہی اور عورت مین بھی یہ عورت
ہی لیکن دونون مین فرق ہی چنانچہ ہر ایک کا بیان آویگا۔ م۔ پس اس آیت کے موافق مرد بقدر اپنے جسم عورت کے
اور عورت بقدر اپنے جسم عورت کے نماز کے وقت چھپاوے۔ وقال علیہ السلام لا صلوۃ لحائض الا بخمار ای لبالغۃ

اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نماز نہیں کسی حائضہ کی مگر اوڑھنے کے ساتھ۔ حائضہ سے مراد بالغہ جسکو حیض آوے۔ ف
جیسے ثُرّا خمّل۔ یعنی ابلغ۔ تو بالغہ عورت کی نماز بدون اوڑھنی کے نہیں ہے۔ یہ حدیث سنن ابو داؤد و ابن ماجہ و ترمذی و صحیح
ابن حبان و ابن خزیمہ و مسند احمد و اسحٰق و طیالسی وغیرہ میں صحیح ہے۔ م ع۔ اور جسم عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہے جبکہ
قدرت حاصل ہو۔ محیط السرخسی۔ نماز میں اُسکا غیر سے چھپانا بالاجماع فرض ہے اور اپنی نظر سے چھپانا عامہ مشائخ کے نزدیک
فرض نہیں التبیان۔ اور یہی صحیح ہے۔ زیلعی۔ اور در مختار میں نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھپانا صحیح قول پر فرض ہے ولیکن اول
معتمد ہے اور اسی پر جزم ہے۔ م۔ حتیٰ کہ دراز قرطہ میں بلا ازار نماز پڑھی اور اُسکے چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک
نماز فاسد نہیں اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیری کوٹھری میں پاک کپڑا رکھا چھوڑ کر ننگے نماز پڑھی تو بالاجماع جائز نہیں ہے۔ السراج
باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اُس سے ستر عورت کر کے نماز روا نہیں۔ التبیین۔ اور گندہ کپڑا اسقدر چست و تنگ کہ عضو کی شکل
بتاتا ہے نماز کی جواز میں مضر نہیں ہے۔ د۔ اگرچہ خلاف سنت و مکروہ ہیات ہے۔ م۔ ستر کرنا چار طرف سے ہے نہ نیچے کی طرف سے۔ د
دراز قرطہ بلا ازار میں بوقت سجدہ کے نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ المحیط۔ مرد و عورت کے جسم عورت میں
تفصیل ہے۔ **عورۃ الرجل ماتحت السرۃ الی الرکبۃ**۔ مرد کا جسم عورت اُسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے۔ ف۔ پس ہمارے
تینوں علماء کے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنا عورت ہے۔ المحیط مگر گھٹنا عورت خفیفہ پھر ران اس سے بڑھکر پھر
آلہ تناسل و مقعد سب سے بڑھکر عورت غلیظہ ہیں۔ م ط۔ یہ بالغ کے حق میں ہے اور بچہ کا بیان آویگا۔ م۔ **لقولہ علیہ السلام**
عورۃ الرجل ما بین سرتہ الی رکبتہ ویروی ما بین سرتہ حتی تجاوز رکبتیہ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ناف
اور اُسکے دونوں گھٹنے کے مابین ہے۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ مابین اسکی ناف کے حتیٰ کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جاوے
وبہذا تبین ان السرۃ لیست من العورۃ خلافا لما یقولہ الشافعی والرکبۃ من العورۃ خلافا لہ ایضا۔ اور اس سے
ظاہر ہو گیا کہ یہ ناف داخل عورت نہیں ہے برخلاف قول شافعی رح کے کہ عورت ہے اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہے برخلاف قول شافعی
کہ نہیں ہے۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ الی رکبتہ میں الی تو حد ہے جیسے ناف سے ابتدا ہے تو ناف داخل نہیں پس گھٹنا بھی داخل
نہیں ہے جواب یہ کہ دونوں میں اس مقام پر بنظر احتیاط و بنظر دوسری روایت کے فرق ہے۔ **وکلمۃ الی نحملہا علی کلمۃ مع عملا**
بکلمۃ حتی وعملا بقولہ علیہ السلام الرکبۃ من العورۃ۔ اور کلمہ الی کو ہم محمول کرتے ہیں مع کہ معنی پر یعنی الی رکبتہ بمعنی
مع رکبتہ ہے یعنی مع دونوں گھٹنوں کے۔ تاکہ عمل ہو جاوے کلمہ حتی پر جو دوسری روایت میں ہے اور عمل ہو جاوے اس حدیث پر
کہ الرکبۃ من العورۃ۔ گھٹنا داخل عورت ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ تمام بحث اسپر موقوف ہے کہ حدیث مذکورہ اول و دوم و ثالث
ثابت ہوں ولیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا اور اسمیں اسحٰق بن واصل و اصرم بن حوشب کذاب و متروک
و متہم بالوضع ہیں لہذا ذہبی رح نے کہا کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں ولیکن ابو ایوب رض سے مرفوع روایت ہے کہ
جو گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوع
روایت ہے جسمیں یہ ہے کہ جو تم میں سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اُسکے گھٹنے سے اوپر اور ناف
سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ماتحت ناف کے گھٹنے تک عورت ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور اسکی اسناد اچھی ہے اور اسکو ابو داؤد و احمد نے
مختصر روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا اور حق یہ ہے کہ عورت نہ ہونا بھی لازم نہیں آتا کیونکہ بنظر تحقیق
لازم کنایہ ہے کہ اُس باندی سے بموجب جماع و تفخیذ نہ کرے اور عرب کا دستور تھا کہ ران کی مساس و مباشرت سے متمتع ہونے پس
اوپر کی تفخیذ سے منع کیا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ علی رض سے مرفوع روایت ہے کہ الرکبۃ من العورۃ۔ گھٹنا بھی جسم عورت سے
لیکن راوی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہے۔ اور دوسری روایت حتی تجاوز رکبتیہ۔ پہچانی نہیں گئی۔ تو اب تمام بحث ساقط ہو گئی کیونکہ

وہ حدیث اگرچہ کے لائق حجت ہونے پر موقوف ہے ہاں اسکے واسطے مؤید یہ ہے کہ رکبہ وہ جوڑ ہے جو کہ عورت ران وغیر عورت ساق کا وہاں ہوں ہے تو حلال وحرام کا اجتماع ہوا اور کوئی چیز ممیز نہیں تو یہ مقام اشتباہ ٹھہرا اور ایسی ران گھٹنے میں شک ہے کبھی تو انتہا ران داخل ہوتی ہے اور کبھی نہیں پس مقام اشتباہ میں ہم نے اُسکو داخل قرار دیا۔ مف- اور میں کہتا ہوں کہ گھٹنے سے اوپر ممانعت صحیح ہے فرمایا کیونکہ زیر ناف سے گھٹنے تک عورت ہے اور ہم نے بیان کیا کہ اوپر سے ممانعت تو تعیینہ سے ممانعت ہے اور اس سے لازم نہیں کہ گھٹنا عورت ہو پس ہمنے احتیاطاً اسکو عورت قرار دیا ہے تائید حدیث علی رضہ اگرچہ ضعیف ہو۔ اور یہی ران تو حضرت علی رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ اے علی اپنی ران مت کھولو اور مت دیکھو کسی زندہ کی ران کو اور نہ مردہ کی ران کو۔ رواہ ابوداود۔ اور ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ ران عورت ہے۔ رواہ الترمذی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ اسکے معارض بھی قوی ہیں چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع قصہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رانیں کھولے ہوئے تھے پس ابوبکر رضہ نے اجازت چاہی تو اسی حالت پر اجازت دی آخر تک۔ اور صحیح بخاری میں حضرت انس رضہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ پھر ازار کو ران سے کھول دیا حتی کہ میں گویا آپ کی ران کی سپیدی دیکھتا ہوں۔ اور اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حدیث ابو موسی وابوالدرداء رضہ میں ہے۔ اور طحاوی رحہ نے اُسکے معارضہ میں حضرت عائشہ وغیرہا سے اس حدیث کی روایت کیں اور ان میں ران کھولنے کا ذکر نہیں ہے۔ اور حق یہ کہ ان روایات میں ذکر نہ ہونے سے نہ ہونا لازم نہیں آتا اور ایک میں زیادت ہو تو بدون زائد سے معارض نہیں ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ روایت حضرت علی وابن عباس جو اوپر مذکور ہوئیں اُنسے معارضہ ہے پھر اگر کہا جاوے کہ معارضہ اسطرح دفع ہے کہ ڈھکنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ ثابت تو روایت علی وابن عباس میں ران کا عورت ہونا اور دیکھنے کی ممانعت ہے پس عورت کے ستر کا حکم تو اُنسے لازم ہے اور اس حدیث قولی کی تعمیل متعین کیونکہ اُسکے معارض تو روایات فعلی ہیں اور اور اُن میں احتمال ضرورت وغیرہ کا ہے علاوہ برین احادیث قولی کو ہمنے نماز پر محمول کیا اور عامہ علماء کے نزدیک نماز میں ستر عورت واجب ہے اور روایات معارض فعلی تو خارج نماز ہیں۔ فافہم۔ بحمد اللہ کہ میں نے اس مقام کو موجہ کر دیا جو شارحین نے ضعیف چھوڑ دیا تھا۔ **وبدن الحرۃ کلہا عورۃ الا وجہہا وکفیہا**۔ اور آزادہ عورت کا کل بدن عورت ہے سوائے اسکے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں کے۔ **لقولہ علیہ السلام المرأۃ عورۃ مستورۃ**۔ بدلیل اس حدیث کے زن عورت مستورہ ہے۔ **واستثناء العضوین للابتلاء بابدائہما**۔ اور دونوں عضو کا استثناء بوجہ ان دونوں کے ظاہر کرنے کے ابتلاء کے ہے۔ ف۔ یعنی بضرورت دونوں عضو ظاہر کرنے میں مبتلا ہونا پڑتا ہے کیونکر باہمی کام کاج لین دین سے چارہ نہیں ہے۔ پھر اس حدیث کو ترمذی نے ابن مسعود رضہ سے مرفوع روایت کیا کہ المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفہا الشیطان۔ ترمذی رحہ نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے اور رواہ ابن خزیمۃ وابن حبان ف۔ اور مصنف رحہ کی روایت میں مستورہ کا لفظ کسی روایت میں زیلعی رحہ نے نہیں پایا۔ اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ میں ہے کہ حضرت صلعم نے اسماء رضہ کو کہا کہ اے اسماء جب عورت بلوغ کو پہونچے تو لائق نہیں کہ اُس سے کچھ دیکھا جاوے سواے اسکے اور اسکے۔ اشارہ کیا اپنے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں کی طرف۔ رواہ ابوداود وہو منقطع حجۃ عندنا۔ اور قتادہ رحہ کی حدیث مرفوع میں بجائے دونوں ہتھیلیوں کے دونوں ہاتھ پہونچے تک ہیں۔ رواہ ابوداود فی المراسیل۔ وعلی ہذا مصنف رحہ کے قول کو کہ استثناء العضوین الخ۔ ہم اسی پر محمول کرتے ہیں کہ بعض حدیث میں دونوں عضو کا استثناء اسی حکمت سے ہے کہ ان دونوں کے کھولنے کی ضرورت اسکے پردہ میں حرج ومشقت ہے علاوہ برین حرج بالنصوص دفع ہے۔ **قال رضی اللہ عنہ وہذا تنصیص علی ان القدم عورۃ**۔ امام مصنف رحہ نے کہا کہ متن کا یہ قول اس بات پر تنصیص ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ ف۔ کیونکہ تمام بدن سے صرف چہرہ و ہتھیلیوں کا استثناء ہے۔ **ویروی انہا لیست بعورۃ وہو الاصح**۔ اور روایت کیا جاتا ہے یعنی حسن رحہ نے ابوحنیفہ رحہ روایت کیا ہے کہ دونوں قدم عورت نہیں ہیں اور یہی اصح ہے۔ ف۔ اور اقطع نے بدلیل ظاہر حدیث کے قول اول کی تصحیح کی

اور یہی قول مرغینانی و اسبیجابی کا ہے۔ ع۔ اور حق یہ کہ جب نص عام بوجہ دوسری نص کے چہرہ و ہتھیلیوں سے مخصوص ہے بوجہ اجماع کے
عام کے تو جب قدم میں یہ اختلاف زیادہ متحقق تو بدرجۂ اولیٰ وہ بھی مستثنیٰ ہیں پس یہی اصح ہے اور اسی پر تنویر میں اعتماد کیا اور یہی متون
میں مذکور ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر قول متن کا اسپر بھی مخصص ہے کہ ہتھیلی کی پشت بھی عورت ہے اور حق یہ کہ کف سے فقط اندر
عورت ہتھیلی ہے نہ اُسکی پشت اور مختلفات قاضیخان میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہتھیلی کی پشت عورت ہے و لیکن ہتھیلی کا ظاہر و باطن عورت
نہیں ہے۔ مت۔ پس قاضیخان نے خلاف ظاہر الروایۃ کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہیں اور یہی اصح و اظہر ہے بدلیل حدیث
قتادہ رضہ مرفوع کے جو اوپر گذری جسمیں دونوں ہاتھ پہونچوں تک مستثنیٰ ہیں اور بدلیل حرج و مشقت کے کہ خالی ہتھیلی ظاہر کرنا
اور اُسکی پشت کو چھپانا خصوص معاملات میں دین و بعض و کھلانے وغیرہ امور میں حرج و مشقت سے خالی نہیں ہے اور عجب
یہ کہ کلائی میں اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام رح نے لکھا کہ مبسوط میں ہے کہ کلائی میں دو روایتیں ہیں اور اصح یہ کہ وہ عورت ہے
اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو نماز جائز ہے کیونکہ وہ بھی زینت ظاہرہ کا محل ہے اور وہ کنگن
ہے اور عورت کو کام کاج کے واسطے اُسکے کھولنے کی ضرورت ہے مگر اُسکا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضوں نے تصحیح کی کہ وہ
نماز میں عورت ہے اور خارج نماز میں نہیں ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہو تو یہ لازم نہیں
کہ اُسکا عمداً دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی حلت کا مدار تو دو باتوں پر ہے کہ شہوت کا خوف نہو اور وہ عضو بھی عورت
نہو اسی جہت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور یونہی بغیر ڈاڑھی مونچھ کے
طفل کا چہرہ دیکھنا جبکہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہیں ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ امرد کا چہرہ ہاں ہم
در صورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بال سر سے لاحق تو باتفاق عورت ہیں اور جو نیچے لٹکتے ہیں
تو نہیں دو روایتیں اور اصح یہ کہ یہ بھی عورت ہیں۔ کما فی المحیط نف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے۔ المعراج
نوازل میں مصرح کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ لہذا کہا کہ عورت کو عورت سے قرآن پڑھنا بہتر ہے اسی واسطے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ التسبیح للرجال والتصفیق للنساء۔ یعنی نماز میں امام مثلاً بھول کر التحیات میں بیٹھ جاوے
تو مرد لوگ تو سبحان اللہ کہیں کہ وہ ہوشیار ہو جاوے اور عورت آواز نہ نکالے بلکہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ
کی پشت پر مارے۔ بالجملہ بہتر نہیں کہ مرد اجنبی اُسکی آواز سنے۔ انتہی مترجمات۔ یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اُسکا پڑھنا
بھی روا ہے بوجہ ضرورت کے۔ م۔ علی ہذا اگر کہا جاوے کہ جب عورت نے بلند آواز سے نماز پڑھی تو نماز فاسد ہوگی تو
کیا موجہ ہے۔ الفتح۔ کیونکہ اُسکو آواز سے پڑھنے کی حاجت نہیں ہے پس نماز میں کراہت کا ارتکاب ہوگا۔ اور میں کہتا ہوں
کہ اشد کراہت جو بدرجۂ فاحش پہونچنے والی ہے وہ عورت کی اذان ہے۔ ولہذا میں نے مسئلہ اذان عورت میں تنبیہ کی
کہ اُسکا کالعدم قرار دینا اصوب ہے۔ اور در مختار میں بہ تبعیت بحر الرائق وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہیں لیا اور مطلقاً
نے لکھا کہ اُسکا آواز بلند کرنا جو حرام ہے تو بخوف فتنہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ عہد رسالت پناہ
صلی اللہ علیہ وسلم و مابعد میں مانند بے پردگی و عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے وغیرہ کے جواز آواز بھی تھا پھر جیسے
عورتوں کی طرف سے خوف فتنہ موجب ممانعت حاضری جماعت ہوا تو وہی علت اُنکی آواز میں سبب ممانعت ہے پس
فتویٰ اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل میں مذکور ہے اور مسائل کی تفریع اسی پر ہوگی مانند اذان و قرات نماز جہر و قرآن اُسکی
آواز سے کہ اجنبی سنیں اور مطلقاً آواز بلند کرنا وغیر ذلک فافہم۔ اگر خنثیٰ ہو جسکے عورت و مرد دونوں کی علامت ہو اگر
بانثہ ہو کر عورت ٹھہرے تو اُسکا حکم بھی مثل عورت کے ہے۔ کما صرح بہ ع۔ فان صلت وربع ساقہا مکشوف اوثلثہ
تعید الصلوٰۃ۔ پھر اگر آزادہ عورت نے نماز پڑھی اس حالت سے کہ اُسکی چوتھائی پنڈلی کھلی ہے یا تہائی کھلی ہے تو وہ نماز

اعادہ کرے۔ ف۔ کہا گیا کہ امام محمدؒ کی کتاب میں تو یہ لفظ سہو ناسخ کے قلم سے نکلا ہے لہذا فخر الاسلام وغیرہ مشائخ
نے نہیں نقل کیا ہے یا امام محمدؒ کے شاگردوں میں سے راوی کو شبہ ہوا کہ چوتھائی فرمایا کہ تہائی ہے۔ اور یہی جواب آخر
ہے اور سوائے اسکے دوسرے جوابات بھی ہیں جنکا ذکر کرنا بیکار ہے۔ بالجملہ چوتھائی پنڈلی کھلے نماز پڑھی تو اعادہ واجب ہے
عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ امام اعظمؒ و امام محمدؒ کے نزدیک۔ وان کان اقل من الربع لا تعید۔ اور اگر چوتھائی سے
کم کھلی ہو تو انکے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف لا تعید ان کان اقل من النصف لان
الشیء انما یوصف بالکثرۃ اذا کان ما یقابلہ اقل منہ اذ ہما من اسماء المقابلۃ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ نماز
کا اعادہ اسپر واجب نہیں اگر نصف سے کم کھلی ہو اسواسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف جب ہی ہوتا ہے جبکہ اسکے مقابل اس سے
کمتر ہو اسواسطے کہ وہ دونوں اسماء مقابلہ میں سے ہیں۔ ف۔ یعنی قلت وکثرت باہم متقابل ہیں تو جب ایک کے مقابلہ میں
اس سے زیادہ ہو تو زائد کو اسکے مقابل کی طرف کثیر کہینگے حتی کہ اگر کوئی اس سے زائد ہو تو یہ کثیر بمقابلہ اسکے قلیل ہوگا چنانچہ چار
بمقابلہ ۵ کے قلیل ہے جیسے ۲ بمقابلہ چار کے کثیر ہے لیکن بمقابلہ ۵ کے قلیل ہے تو معلوم ہوا کہ قلیل وکثیر باہمی مقابلہ کے نام ہیں
تو پنڈلی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ قلیل ہے اور اسکو کثرت کا وصف نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکا مقابل اس سے کم نہیں ہے
وفی النصف عنہ روایتان فاعتبر الخروج من حد القلۃ او عدم الدخول فی ضدہ۔ اور نصف کی صورت میں ابو یوسفؒ
سے دو روایتیں ہیں پس اعتبار کیا حد قلت سے باہر ہونے کا یا داخل ہونے کا اپنی ضد میں۔ ف۔ یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف ہو
تو اعادہ واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ جسقدر نہیں کھلی وہ بھی نصف ہے تو جسقدر کھلے وہ اس سے کم
نہیں ہے پس جب وہ کمی کے نام میں نہ رہی تو اسقدر کھلنے سے اعادہ واجب ہے۔ اور دوسری روایت یہ کہ نصف کھلے تو بھی
اعادہ واجب نہیں اس دلیل سے کہ وہ ضد کے تحت میں داخل نہوئی یعنی ہنوز وہ ڈھکے ہوئے کے برابر ہے نہ اکثر تو نصف
ہونے سے وہ کثرت کے تحت میں نہیں آئی پس جب ہنوز کثرت نہوئی تو اعادہ واجب نہیں ہے ع۔ خلاصہ یہ کہ جس عضو کا
ڈھکنا واجب ہے جب وہ سب یا اسقدر کھل جاوے کہ بمنزلہ کل کے ہے تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا اور اکثر بمنزلہ کل کے ہے یہ تو امام
ابو یوسف کی رائے ہے۔ ولہما ان الربع یحکی حکایۃ الکمال کما فی مسح الراس والحلق فی الاحرام۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد
کی دلیل یہ ہے کہ چوتھائی بھی پوری کی حکایت کرتا ہے جیسے سر کے مسح میں اور احرام کی حالت کا چوتھائی سر منڈانے میں۔ ف۔
پس مسح سر میں چوتھائی نظیر کامل ہے ولیکن اسمیں اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہیں تھا کہ چوتھائی بجائے کل کے
ہو جاتا تو یہ مثال معقول نہیں ہے۔ منہ ع۔ مترجم کی طرف سے جواب یہ ہے کہ امام مصنف رح نے صرف یہ کہا کہ چہارم حکایت
میں کامل آتا ہے جیسے مسح سر میں چہارم فرض ہے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ نے نص میں یوں ذکر فرمایا کہ وامسحوا برؤسکم۔ تو راس کو
کامل بدون ربع کے ذکر کیا۔ فافہم۔ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام میں سب سر منڈایا تو قربانی واجب اور اگر چہارم منڈایا
تو بھی مثل اسکے قربانی واجب ہے اور محاورات میں بھی ایسا جاری ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن رأی وجہ غیرہ یخبر عن رؤیتہ
وان لم یر الا احد جوانبہ الاربعۃ۔ اور جس نے دوسرے کے رخ کی طرف دیکھا تو وہ خبر دیتا ہے کہ میں نے اسکو دیکھا اگرچہ اس نے
سوائے ایک جہت کے چاروں طرف میں سے اور نہیں دیکھا ہے۔ ف۔ تو چہارم بجائے کل کی حکایت کی۔ م۔ یہ مسئلہ تو
پنڈلی کے بارہ میں تھا۔ والشعر والبطن والفخذ کذلک۔ اور بال و پیٹ و ران کا بھی ایسا ہی حکم ہے۔ یعنی علی ہذا
الاختلاف۔ یعنی اسی اختلاف کی بنیاد پر ہے۔ ف۔ کہ چہارم بجائے کل ہے عندہما۔ اور نصف یا زائد بمنزلہ کل کے ہے۔ عند
ابی یوسف۔ پس اگر ان اعضاء میں سے چہارم کھلا تو اعادہ واجب عندہما۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں مگر جبکہ نصف یا زائد ہو جیسا کہ
اختلاف گذرا۔ لان کل واحد عضو علیحدۃ۔ کیونکہ انمیں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ ف۔ تو مثل ساق کے ہر ایک میں

اختلاف جاری ہوا۔ پھر بالوں میں دو قسم ہیں ایک تو سر سے ملاصق کہ وہ بالاتفاق ستر ہیں اور دوم سر سے لٹکے ہوئے
والمراد بہ النازل من الراس ہو الصحیح۔ اور مراد بالوں سے وہ ہیں جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہیں انہیں پر اختلاف
منقول ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشہید وغیرہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ لٹکے مراد ہونا چاہیے
کہ غسل میں انکا دھونا لازم نہیں جواب بلکہ وہی مراد ہیں۔ وانما وضع غسلہ فی الجنابۃ لمکان الحرج۔ اور غسل جنابت میں
انکا دھونا صرف حرج کی جہت سے ساقط کیا گیا ہے۔ ف۔ نہ اسوجہ سے کہ وے سر کے بال نہیں ہیں۔ والعورۃ الغلیظۃ علی
ہذا الاختلاف۔ اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی مقام پیشاب و مقام پاخانہ حتی کہ طرفین کے نزدیک
چہارم کھلنا موجب اعادہ ہے خلافاً لابی یوسف رح۔ والذکر یعتبر بانفرادہ وکذا الانثیان۔ اور مرد میں نرہ کو تنہا عضو قیاس
کیا جائیگا اور دونوں خصیوں کو عضو علیحدہ اعتبار کیا جائیگا۔ وہذا ہو الصحیح دون الضم۔ اور یہی صحیح ہے نہ آنکہ دونوں کو ملاکر
ایک عضو اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خفیفہ شرمگاہ ہے اور فرج جو غلیظہ شرمگاہ
ہے دونوں میں چوتھائی کھلنے کا اعتبار ہے م۔ قلیل کھلنا عفو ہے اور وہ چہارم سے کم ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور چہارم معتبر خواہ عورت
غلیظہ ہو یا خفیفہ ہو یہی اصح ہے۔ تتمہ۔ یعنی چہارم عضو نہیں ہے م۔ ایک عضو میں چہارم سے کم عفو ہے اور اگر دو عضو یا زیادہ میں
قلیل ہو اور وہ جمع کرکے انمیں سے چھوٹے عضو کا چوتھائی ہو پہنچا تو مانع جواز ہے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ مراد یہ کہ پنڈلی ایک عضو ہے
اسمیں چوتھائی سے کم عضو ہے اور اگر اسکے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیف اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر اس
کا چوتھائی ہو جاوے تو مانع نماز ہے م۔ اگر نماز میں عورت کی چوتھائی پنڈلی یا زیادہ کھل گئی اسنے فوراً بند کرلی تو بالاجماع نماز جائز
اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن نماز ادا کر لیا تو بالاجماع فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اسمیں رکن ادا ہو جاتا تو ابو یوسف
کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہیں امام سے روایت نہیں اور صاحبین میں اختلاف ہے۔ کافی شرح ابو المکارم۔ رکن ادا ہونیکی
مقدار تین بار سبحان اللہ کہنے کی مدت تک ہے۔ ع۔ اگر ابتدا سے چہارم کھلا ہو تو نماز کا انعقاد نہ ہوگا اور اگر عمداً درمیان نماز میں کھولے
تو فوراً فاسد ہوگی۔ ع۔ ہر ایک چوتڑ عضو علیحدہ اور مقعد علیحدہ ہے یہی صحیح ہے شرح المجمع لابن الملک التبیین۔ گھٹنے سے ران آخر تک
ایک عضو ہے حتی کہ ران ڈھکے و گھٹنے کھلے نماز پڑھی تو علی الاصح جائز ہے۔ التجنیس۔ اور لونڈی عورت کا ٹخنہ مع پنڈلی ایک عضو ہے شرح
المجمع لابن الملک۔ ناف و عانہ کے درمیان عضو علیحدہ ہے۔ الخلاصہ۔ پیٹھ و پیٹ سینہ ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ
اور پہلو تابع پیٹ کا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی چھاتیاں ابھار پر ہوں تو تابع سینہ ہیں اور اگر بڑی ہو تو ہر ایک عضو علیحدہ ہے۔ الخلاصہ
ہر کان عضو علیحدہ ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی بدن میں بلا عورت ہے پھر بڑھے تو جب تک قابل شہوت نہیں ہے اسکے بول و براز
کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول و براز کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے۔ السراج۔ بہت چھوٹی چار
برس تک ہے۔ الحلبی ط۔ قریب بلوغ لڑکی نے اگر ننگے بالے وضو نماز پڑھی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اوڑھنی پڑھی
استحساناً نماز پوری ہے۔ محیط السرخسی۔ اور حاصل یہ کہ قابل جماع لڑکی کا تمام بدن عورت ہو م۔ بالغ لڑکا عورتوں میں نہ جاوے
جبکہ احتلام ہو ورنہ پندرہ برس تک۔ ط۔ مرد کا ستر اور آزاد عورت کا ستر بیان ہو چکا پھر فرمایا۔ وما کان عورۃ من الرجل
فہو عورۃ من الامۃ وبطنہا وظہرہا عورۃ۔ اور جو جسم کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی میں سے اور باندی کا پیٹ
و پیٹھ بھی ہے۔ ف۔ اور پہلو تابع پیٹ کے ہے س د۔ وما سوی ذلک من بدنہا لیس بعورۃ۔ اور اسکے سوائے باقی سب
باندی کا عورت نہیں ہے۔ لقول عمر رض القی عنک الخمار یا دفار اتتشبہین بالحرائر۔ بدلیل قول حضرت عمر رض کے ایک
باندی سے کہ دور کردے اپنے اوپر سے اوڑھنی کو اے گندی کیا تو آزاد عورتوں کے ساتھ مشابہت بناتی ہے۔ ف۔ یہ الفاظ پلٹ
گئے مگر اسکے معنی مصنف عبد الرزاق میں انس رض سے آئے ہیں کہ ابن انس رض کی ایک باندی کو حضرت عمر رض نے ملاحظہ

اوڑھے تھی اسکو کہا کہ سر کھول دے اور آزاد عورتوں سے شابہت مت کر۔ بیہقی نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی کہ ایک عورت خمار وجلباب اوڑھے نکلی تو عمر رضہ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے کہا گیا کہ فلان کی باندی ہے حضرت عمر رضہ کی اولاد مین سے ایک کا نام بتایا گیا تو آپ نے حضرت حفصہ رضہ کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہوا کہ تم نے اس عورت کو خمار وجلباب پہنا کر آزادہ عورتون سے مشابہ بنایا حتی کہ مین نے اسکو آزادہ عورت اس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیون کو آزادہ عورتون سے مشابہت بناؤ۔ بیہقی نے کہا کہ حضرت عمر رضہ سے اس بارہ مین آثار صحیحہ وارد ہین۔ منہ۔ ظاہر ہوا کہ باندیون کو مقنعہ سے اسواسطے منع کرنے کہ انکو کار خدمت کے لیے پھرنا روا ہے برخلاف آزادہ کے کہ وہ سزا پاوے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس انیاز باقی رکھا جاوے پس اس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ کا اجماع تھا کہ باندیون کا ستر سواے گردن سے لیکر گھٹنے تک ستر اور نہین ہے۔ ولانہا تخرج لحاجۃ مولاہا فی ثیاب مہنتہا عادۃ فاعتبر حالہا بذوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للحرج۔ اور اس دلیل سے کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتون کے لیے اپنے خدمتی کپڑون مین نکلتی ہی عادت ہے پس باندی کا قیاس تمام مردون کے حق مین ذوات محرم عورتون پر ہوا تاکہ حرج دفع ہو۔ ف۔ پس باندیان ہر ایک مرد کے حق مین پردہ کے حکم مین گویا اسکی ماں بہن وغیرہ ذوات محرم عورت ہے۔ پھر اس حکم مین کل قسم کی باندیان داخل ہین خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جسکے آقا سے کوئی بچہ ہو کہ وہ آقا کے مرنے ہی آزاد ہوتی ہے۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے کہدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہے خواہ مکاتبہ ہو جس سے کہا کہ مزدوری کر کے اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہے۔ کما فی التبیین۔ اور جو باندی آزاد ہوئی مگر اسپر لازم ہے کہ مزدوری کر کے مال ادا کرے وہ امام رح کے نزدیک بمنزلہ مکاتبہ ہے۔ التغییریہ۔ اور جب یہ باندیان آزاد ہو جاوین تو انپر وہ حکم لازم ہے جو آزاد عورت کا ہے۔ م۔ خنثی مرد وعورت دونون کی علامت اور حالت برابر ہو کہ پہچان نہو کہ یہ عورت ہے یا مرد ہے تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ کا حکم ہے لیکن بعض کے نزدیک اگر اسنے باندی کی قدر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اعادہ نہین ہے۔ السراج۔ اور ظاہر یہ اختلاف عادہ افضل ہونے مین ہے۔ النہر۔ پھر واضح ہو کہ ستر عورت کرنا بحالت قدرت واختیار کے فرض ہے۔ کما مر۔ پھر اگر کسی نے مثلاً مردار کی کھال بغیر دباغت کے پائی یا مانند اسکے جو اصلیت سے ایسی نجس ہے تو نماز سے خارج اس سے بدن چھپاوے۔ و نماز اسمین لائق نہ پڑھے۔ دو غیرہ۔ اور اگر اصلی نجس نہو بلکہ نجاست لگجانے سے نجس ہوا تو اختلاف ہے۔ قال رح۔ ولو لم یجد ما یزیل بہ النجاسۃ صلی معہا ولم یعد۔ اور اگر مصلی نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اسی طرح نجس کپڑے کے ساتھ نماز پڑھے اور پھر اعادہ بھی نہ کرے۔ ف۔ یہ جبکہ اسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہو۔ وہذا علی وجہین۔ اور اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ ان کان ربع الثوب او اکثر منہ طاہرا یصلی فیہ ولو صلی عریانا لا یجزیہ۔ اگر چوتھائی کپڑا یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو واجب ہے اسی کپڑے مین نماز پڑھے اور اگر ننگے پڑھے تو روا نہوگی۔ ف۔ اسپر اتفاق ہے۔ لان ربع الشی یقوم مقام کلہ کیونکہ چیز کی چوتھائی بجاے کل کے قائم ہوتی ہے۔ ف۔ تو گویا کل پاک ہے اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑھنا روا نہین ہے۔ دوسری صورت یہ کہ۔ ان کان الطاہر اقل من الربع۔ اگر کپڑے مین پاک چوتھائی سے کم ہو۔ ف۔ تو وجوب مین اختلاف ہے۔ فکذلک عند محمد رح۔ تو امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ واجب اسی مین پڑھے بلا اعادہ اور ننگے نہین روا ہے۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے رح۔ وہو احد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رح کے دو قول مین سے ایک قول ہے۔ ف۔ اور اسرار مین لکھا کہ یہی قول احسن ہے لیکن ابن الہمام رح نے اسکی دلیل مین مناقشہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رح کا یہ کہ ننگے پڑھے اور یہی انکا ظاہر المذہب ہے رح۔ وجہ قول محمد رح یہ کہ۔ لان فی الصلوۃ فیہ ترک فرض واحد وفی الصلوۃ عریانا ترک الفروض۔ نجس کپڑے مین پڑھنے سے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور ننگے نماز پڑھنے مین فرضون کا ترک ہے۔ ف۔ کیونکہ انکا بیٹھے اشارہ سے پڑھنا ہے تو قیام ورکوع وسجود سب ترک ہوئے۔ م۔ ابن الہمام نے اسرار سے یہ دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم بوجہ پائی

ہونے کے ساقط ہے تو یہ کپڑا بمنزلہ پاک کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ جو تہائی پاک ہو تو اُسی میں سوا ہے پس تین چوتھائی نجاست
مانع نہوئی تو پورا نجس ہونا بھی مانع نہیں ہے کیونکہ حالت اختیار میں دونوں برابر ہوتے ہیں اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ
سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو ننگا ہونا بمنزلہ پہننے کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو بقدر اُسکے خطاب متوجہ ہوا
اور بقدر نجس کے ساقط ہوا تو پہننے تو یہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس میں احتیاط ہے۔ ابن الہمام رح نے
کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہیں تو نفی اصلی باقی رہی
ملخصا من الفتح۔ اور حق واللہ اعلم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہے اور طہارت کرنا اُسکی شرط ہے جبکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہیں
تو یہ شرط ساقط ہوئی پس ڈھکنا باقی رہا کیا تم نہیں دیکھتے کہ بدون نماز کے ڈھکنا واجب ہے اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہو
لہذا اسرار میں اسی کی تحسین کی ہے۔م۔ وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف تخیر بین ان یصلی عریانا وبین ان یصلی فیہ
وھو الافضل۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اُسکو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے ننگے پڑھے اور چاہے اُس نجس
کپڑے میں پڑھے اور یہی افضل ہے۔ لان کل واحد منہما مانع جواز الصلوٰۃ حالۃ الاختیار ویستویان فی حق المقدار
فیستویان فی حکم الصلوٰۃ۔ کیونکہ جسم عورت کھلنا و نجاست ہونا دونوں میں سے ہر ایک جواز نماز سے مانع ہے درحالیکہ
اختیار رہے یعنی ڈھکنا ممکن و دھونا میسر ہے اور حق مقدار میں دونوں برابر ہیں یعنی ہر ایک میں سے صرف قلیل عفو ہے نہ زیادہ
تو نماز کے حکم میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ رہا یہ کہ برابر کیونکر ہوں جبکہ ننگے پڑھنے میں فرض کا ترک لازم آتا ہے
تو جواب یہ کہ ترک نہیں لازم ہے۔ وترک الشئی الی خلف لایکون ترکا۔ اور کسی چیز کا ترک اسطرح کہ اُسکا خلیفہ موجود
رہے ترک نہیں۔ ف۔ یعنی بالکلیۃ ترک نہیں ہوگا۔ اچھا پھر ڈھکنا کیوں افضل ہے۔ والافضلیۃ لعدم اختصاص
الستر بالصلوٰۃ واختصاص الطہارۃ بہا۔ تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص نماز ہی کے ساتھ نہیں ہے
اور طہارت کا حکم مخصوص بہ نماز ہے۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہے۔م۔ پھر مذہب ہمارے نزدیک
یہ ہے کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے و بدن وجائے نماز سے ایک شرط ہے نماز صحیح ہونے کی جبکہ اُسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہیں
کہ دانستگی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو یا نماز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت وسجدہ شکر ہو بہرحال شرط ہے
اور یہی قول شافعی واحمد وجمہور فقہاء سلف وخلف کا ہے ع۔ اور ستر عورت واجب ہے جبکہ ایسی چیز پاوے جس سے ڈھک
جاوے خواہ کوئی چیز ہو اور نماز میں اسکا بھی پاک ہونا شرط ہے۔م۔ ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا قاعدا یومی بالرکوع
والسجود۔ اور جس نے کپڑا نہ پایا تو نماز پڑھے ننگے بیٹھے ہوئے درحالیکہ اشارہ سے کرے رکوع وسجود کو۔ ہکذا فعلہ
اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یوں ہی رسول اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہے۔ ف۔
چنانچہ خلال رح نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو سمندر سے ننگے برآمد ہوئے پس وے بیٹھے
نماز پڑھا کرتے اس حالت سے کہ سروں سے رکوع وسجود کا اشارہ کرتے تھے ع۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو خلال رح
کی روایت بیان کیا۔ ف۔ عینی رح نے لکھا کہ اُسکے خلاف کوئی اثر مروی نہیں ہے اور یہی ابن عمر وابن عباس وعطاء وعکرمہ
وقتادہ واوزاعی واحمد سے مروی ہے۔ اور عبدالرزاق نے مصنف میں کہا کہ اخبرنا ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عکرمۃ
عن ابن عباس رض قال الذی یصلی فی السفینۃ والذی یصلی عریانا یصلی جالسا۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ جو کشتی میں نماز پڑھے
اور جو ننگے نماز پڑھے وہ بیٹھے ہوئے پڑھے۔ اور ہکو ابراہیم بن محمد رح نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ
دیکھتے ہیں تو بیٹھے پڑھے اور اگر ایسی جگہ ہو کہ جہاں نہیں دیکھتے تو کھڑے ہوئے پڑھے ع۔ فان صلی قائما اجزاہ۔ پھر اگر ننگے
نے کھڑے ہوکر نماز پڑھی تو اُسکو روا ہے۔ ف۔ یعنی مع رکوع وسجود۔ لان فی القعود ستر العورۃ الغلیظۃ وفی القیام

وادا ہذہ الارکان فیمیل الی ایماشاء الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوٰۃ وحق الناس ولانہ لاخلف لہ والایماء خلف عن الارکان - کیونکہ بیٹھے ہوئے پڑھنے میں عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہے اور [illegible] ہونے میں ان ارکان قیام ورکوع وسجود کا ادا ہے تو دونوں میں سے جس طرف چاہے میل کرے - مگر اول افضل ہے کیونکہ پردہ کرنا نماز کے حق و لوگوں کے حق دونوں وجہ سے واجب ہے یعنی برخلاف طہارت کے کہ وہ فقط نماز کا حق ہے اور اسلئے کہ پردہ کا کوئی خلیفہ نہیں [illegible] خلیفہ ہے [illegible] بیٹھ کر [illegible] ساتھ [illegible] پڑھنے بیٹھے ہوئے [illegible] افضل [illegible] - [illegible] خواہ رات ہو یا دن [illegible] خواہ گھر ہو یا میدان ہو [illegible] اور یہی صحیح [illegible] اصل مسئلہ [illegible] نے کپڑا نہ پایا [illegible] ڈھکنے والی چیز پر قدرت [illegible] مباح کیا گیا ہے تو اصح یہ کہ اس [illegible] استعمال واجب ہے - ابوہریرہ - [illegible] تو اس سے مستعار مانگے اور نہ دے تو ننگے پڑھے اور اگر درمیان نماز میں پا دے تو از سر نو نماز پڑھے - تاتارخانیہ عن السراجیہ - یہ مفید ہے کہ بعد نماز کے پاوے تو اعادہ نہیں اگرچہ وقت باقی ہو - م - مانگنے میں صرح ذلت ہو تو لازم نہیں ہے - اگر پا جانے کی امید ہو تو جب تک وقت جاتے رہنے کا خوف ہو تاخیر کرے - القنیہ - جب ننگے پڑھنے والے ہوں تو ہر ایک [illegible] پڑھیں اور اگر جماعت کریں تو امام بیچ میں ہو جاوے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ایک اپنے پاؤں قبلہ کی طرف پھیلا دے اور دونوں ہاتھ دونوں رانوں کے درمیان ملا کر رکھے اور سر سے اشارہ کرے اور اگر کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھ کر رکوع وسجدہ کیا تو جائز ہے - ف - [illegible] جب اسوقت کہ ایسی چیز نہ پا دے جس سے بدن چھپا دے - ف - ورنہ ننگے نہ پڑھے اگرچہ [illegible] یا بوریا پا دے یا گھاس - التاتارخانیہ - یا مٹی لگی [illegible] - یا درخت کے پتے حتی کہ کیچڑ جبکہ جانے کہ [illegible] تو اس سے چھپانا واجب ہے - قنیہ - اور اگر ایسی چیز پا دے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہے تو استعمال واجب ہے اور اس سے عورت غلیظہ آگے و پیچھے چھپا دے بالاتفاق - معانی الدرایہ - اور اگر ایک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزدیک آگے کی اور بعض کے نزدیک مقعد چھپا دے - السراج - ضابطہ یہ کہ دو باتوں میں سے جو کم ہو اسکا اختیار واجب اور برابر ہوں تو مختار ہے - بحر - پس اختلاف افضل میں ہے ورنہ قبل و دبر مساوی ہیں اور اسکے بعض مسائل باب الانجاس میں اس مقام کے متعلق مذکور ہو چکے ہیں - م - اگر کپڑے پر سے نجاست زائل کرنے والی چیز کسی مخلوق کے روکنے سے نہ ملے تو بحرالرائق نے بحث کی کہ اس صورت میں لائق یہ کہ نماز کا اعادہ کرے جیسے تیمم میں گذرا - م - اگر پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی ضرورت ہو تو نہ ملنے کے حکم میں ہے - نجس کپڑے سے نماز جائز ہے - اور اگر ایسی چیز ملے جس سے نجاست کم کر سکتا ہے تو کم کرے - د - نجاست خفیفہ دھونا ضرورت سے مقدم ہے - [illegible] فی التمم [illegible] ریشمی کپڑا اگرچہ حرام ہے لیکن جب نہ ملے تو ننگے نہ پڑھے اسی میں پڑھے - ف - کپڑے اگر جسم عورت بقدر مانع کھلتا ہو تو بیٹھے بیٹھے پڑھے - التبیین - اگر سجدہ میں چہارم عورت کھلے تو سجدہ نہ کرے - العتابیہ - مستحب ہے کہ مرد تین کپڑے ازار وقمیص وعمامہ میں نماز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے میں تمام بدن ڈھک کر نماز پڑھے تو بلا کراہت روا ہے اور خالی ازار میں جائز مگر مکروہ ہے - الخلاصہ - یعنی جبکہ دوسرا کپڑا ہو اور وجہ یہ کہ کراہت تنزیہی ہے - م - عورت کے لیے تین کپڑے ازار وقمیص ومقنعہ میں مستحب ہے اور دو میں جائز ہے - الخلاصہ - وایک کپڑے میں نہیں جائز مگر جبکہ عورت تمام بدن و سر ڈھک لے - محیط السرخسی - دو مرد دونوں نے ایک کپڑے میں اسطرح نماز پڑھی کہ ہر ایک نے اسکے ایک کونہ سے بدن ڈھنکا تو جائز ہے - اسی طرح ایک نے دوسرا کنارہ سونے پر ڈال دیا ہو تو روا ہے - ابوہریرہ - اگر کپڑا عورت کے بدن و چوتھائی سر کو ڈھکتا ہے اپنے سر کا ڈھکنا چھوڑا تو روا نہیں اور اگر چوتھائی سے کم ڈھکتا ہو تو چھوڑنا مضر نہیں ہے مگر ڈھکنا افضل ہے - التبیین - ننگے نے ایک لتّا پایا جس سے سب سے چھوٹے عضو عورت کا چوتھائی ڈھکتا ہے اسنے نہ ڈھکا تو نماز فاسد ورنہ نہیں - القنیہ - اگر گدلے پانی میں کہ جسم عورت نظر نہیں آتا نماز پڑھے

تو روا ہے۔ اور اگر نظر آوے تو صحیح نہیں۔ السراج۔ اگر پاک و ناپاک کپڑے خلط ہے اور شبہ ہیں تو تحری کرکے اُسی کپڑے میں پڑھے
جس پر تحری واقع ہو اگرچہ نجس کپڑے زائد ہوں۔ السراجیہ۔ اگر ریشمی کپڑا صاف ہے اور سوتی میں درم سے زائد نجاست ہے تو
ریشمی میں نماز پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر اپنے کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلظہ پائی گئی اور معلوم نہیں کہ کب کی ہے تو واجب
کوئی نماز اعادہ نہ کرے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی والجوہرہ۔ امام و مقتدی میں امام کے کپڑے میں قدر درم نجاست تھی تو ان
سے جیسا مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہے اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ الذخیرہ
متفرق مقامات و لباس کی نجاست جمع کیجائیگی حتی کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کما فی الخلاصہ۔ بخلاف دو تہ کپڑے کے جبکہ
ایک نجاست دونوں پر پھوٹی ہو تو بالاتفاق جمع نہوگی۔ کما فی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو رخ نجس ہیں۔ السراجیہ
یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجموعہ درم سے زائد ہے تو جمع کرنا نہیں
ہے۔ الخلاصہ۔ **قال و ینوی الصلوٰۃ التی یدخل فیہا بنیۃ لا یفصل بینہا و بین التحریمۃ بعمل**۔ فرمایا اور نماز کو بہ غرض اس
کے جس نماز میں داخل ہوتا ہے اُسکی نیت کرے ایسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت و تحریمہ کے کسی اور کام سے جدائی نہ کرے
ف۔ یعنی نیت دلی و تحریمہ کو ملاوے درمیان میں کوئی اور کام نہ کرے۔ **والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال
بالنیات**۔ اور اصل اسمیں حدیث الاعمال بالنیات ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے مشہور قریب متواتر ہے اور لفظ
انما الاعمال بالنیات بھی صحاح میں اور الاعمال بالنیات بھی روایت صحیح مسلم ہے۔ کما فی العینی۔ اور اسی طرح صحیح ابن حبان و
اربعین حاکم و مسند امام ابی حنیفہ میں ہے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ امام صاغانی رح نے مشارق میں اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ شریف پر اکتفا کرونگا اس جہت سے کہ الاعمال بالنیات بوجہ استغراق کے بمعنی انما
الاعمال آتا ہے پس انما زائد واسطے تاکید کے ہے۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے ثمرہ ہونے کے لیے اصل ہے یعنی
اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے حتی کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ بے ثواب ہے اور عبادت بھی نہیں ہے تو اس سے وضو کا حکم
جو قرآن میں ہے اُسکی تعمیل نہوگی ولیکن صحت اسکی نیت پر موقوف نہیں چنانچہ یہ وضو بلا نیت والا صحیح ہے بدین معنی کہ وہ مفتاح
نماز ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام میں آتا ہے کہ مفتاح نماز ہو جاتا ہے برخلاف نماز کے کہ نماز
اگر بلا نیت ہوئی تو کسی کام کی نہیں ہے۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہے اور مترجم کہتا ہے کہ حدیث میں صرف ثواب
اعمال ہی مقدر کرنا قصور ہے کیونکہ جس نے مثلاً وضو اس نیت سے کیا کہ لوگ اسکو اچھا وضو کرنے والا یا نمازی خیال کریں
تو وبال اسکا اُس شخص پر ہے اسی حدیث سے کہ اعمال بہ نیات ہیں اور مانند اسکے کہ ثابت ہوا کہ معنی حدیث میں ہمارے اعمال
بر نیات ہے یعنی مآل و نتیجہ و اثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور بعید اسمیں یہ کہ فعل ایک مخلوق ہے جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ
سے اسطرح پیدا کیجاتی ہے جیسے درخت سے اوراق ہوتے ہیں اور جب واسطے اللہ تعالیٰ کے نہو تو وہ جسم بے روح ہے جیسے کافر
منکر توحید الٰہی و خالی از معرفت مردہ بے روح ہے تو اس سے جو صورت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہے
اور جو نیت صالحہ ہو تو روح میں وہ چیز خوبصورت و مثل حلال جاندار کے ہے اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سانپ و موذی درندہ ہے
اور اگر نیت فحش ناپاک ہو تو نجس سور ہے و مانند اسکے خیال کر دیہ نظیر تفہیم کے واسطے ہے اور یہاں مقصود یہ کہ نماز کسی دوسری
عبادت کی شرط نہیں بلکہ خود ہی مقصود ہے تو مدار اسکا نیت پر ہے پھر فعل نماز کو عبادت کرکے غیر عبادت سے ممتاز کرنے کو
نیت شرط ہے۔ **ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقیام**۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتدا قیام سے ہے۔ ف۔ یعنی
اول کھڑا ہوتا ہے۔ **وہو متردد بین العادۃ والعبادۃ**۔ اور کھڑا ہونا دائر ہے درمیان عادت اور عبادت کے۔ ف۔ یعنی
کبھی کھڑا ہونا اپنی کسی عادی ضرورت و خواہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتا ہے تو کسی چیز سے ان

چاہیے۔ ولا یقع التمییز الا بالنیۃ۔ اور دونوں قسم کے نماز ہونے میں ایک دوسرے سے تمیز واقع نہ ہوگی مگر بہ نیت۔
ف۔ کیونکہ صورت میں تو دونوں ایک ہی طرح کے ہیں۔ پھر یہ نیت کس وقت سے معتبر ہوگی تو جواب یہ کہ تکبیر سے متصل
ہو۔ والمتقدم علی التکبیر کالقائم عندہ اذا لم یوجد ما یقطعہ وہو عمل لا یلیق بالصلوٰۃ۔ اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے
کر لی وہ گویا تکبیر کے وقت قائم ہے بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان میں نہ پایا جاوے جو اسکو کاٹ دے اور یہ ایسا عمل ہے
جو نماز کے لائق نہیں ہے۔ ف۔ یہ عمدہ عبارت ہے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاٹنے والا ایسا عمل ہے جو جنس نماز سے نہ ہو
مثلاً اگر یہ معلوم کہ شغل وضو میں نیت کی تو مسجد تک درمیان میں چلنا پایا جاوے کہ جنس نماز سے نہیں ہے پس مراد یہی کہ وہ
عمل لائق نماز نہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی نماز
یا عصر کی نماز کو امام کے ساتھ پڑھونگا اور بعد وضو کے ایسے کام میں مشغول نہوا جو جنس نماز سے نہیں ہے اور مسجد گیا لیکن جب نماز
شروع کی تو اسوقت اُسکے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ نماز جائز ہوگی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام محمد سے مروی
ہے اور امام مصنف نے بھی تجنیس میں زیادات سے امام محمد کا قول یہی نقل کیا پس یہ صریح ہے کہ درمیانی چلنا وغیرہ ایسا فعل نہیں جو
لائق نماز نہو بخلاف کھانے پینے و باتیں کرنے وغیرہ کے۔ کمافی الفتح۔ بلکہ چلنا مسجد کی طرف جنس نماز میں سے ہے بدلیل وعدہ ثواب
اقدام۔ کمافی الحدیث۔ برخلاف اسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام کے لیے چلا پھر مسجد کو گیا تو درمیان میں قاطع پایا گیا
اور ایسا فعل بالاتفاق یہ کہ شروع سے مفارق ہو۔ الکافی۔ ولا معتبر بالمتاخرۃ منہا عنہ لان ما مضی لا یقع عبادۃ لعدم النیۃ
اور کچھ اعتبار نہیں جو نیت کہ تکبیر سے پیچھے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ بوجہ نیت نہونے کے عبادت واقع نہوگا۔ ف۔
پھر روزہ میں کیوں جائز ہوتا ہے۔ وفی الصوم جوزت للضرورۃ۔ اور روزہ میں پچھلی نیت بوجہ ضرورت کے جائز رکھی گئی
ہے۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کا وقت نیند وغفلت کا ہے اور اسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت ہے اور چونکہ مشقت اللہ تعالیٰ
نے دور رکھی ہے تو ہمکو قطعی معلوم ہوگیا کہ اسی وقت نیت شرط نہیں رکھی پس متاخر بوجہ اس ضرورت کے جائز ہے برخلاف نماز
کے کہ وہ جاگتے میں ہے۔ م۔ لیکن کرخی رح نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنابر قول کرخی رح کے اختلاف کیا حتی کہ تا سر رکوع تک
جائز رکھی ہے۔ مف۔ جمیع عبادات میں تقدیم نیت علی الاصح جائز ہے۔ ط۔ والنیۃ ہی الارادۃ۔ اور نیت ارادہ ہے۔ ف۔
یعنی ارادہ خاص۔ مدت۔ وہ ارادہ ہے نماز کا واسطے اللہ تعالیٰ کے۔ د۔ اور خالی جان لینے کا نام نیت نہیں ہے۔ شیخ الاسلام
نے کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ جس نے کفر کو جانا وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آئندہ کفر کرونگا تو ابھی کافر ہو جائیگا۔ نبع۔ پس
جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہے۔ ہاں جاننا اُسکے واسطے شرط ہے چنانچہ فرمایا۔ والشرط ان یعلم بقلبہ ای صلوٰۃ یصلی۔
اور شرط نیت یہ ہے کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کون سی نماز پڑھتا ہے۔ ف۔ تاکہ تمیز ہو جاوے اور بغیر جانے نہیں ہوتی
ہے اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اُس سے پوچھا جاوے تو اُسکو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو۔ ع ف۔ اگر فی الفور جواب
نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان میں قاطع نہیں پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اُسکے دل
میں نیت حاضر نہیں تو بھی روا ہے جیسا کہ گذرا اور اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہیں ہے۔ م۔ بالجملہ نیت عمل قلبی ہے۔ اما الذکر باللسان
فلا معتبر بہ۔ رہا زبان سے بیان کرنا تو اُسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ جیسے نویت ان اصلی۔ یا۔ میں نے نیت کی یہ کہ نماز
پڑھوں الخ۔ م۔ حتی کہ اگر کسی نے ظہر کا عزم کیا اور زبان سے عصر نکلا ہے تو کچھ مضر نہیں ہے۔ شرح مقدمۃ ابی اللیث والقنیہ۔ کیونکہ
ذکر زبانی تو زبان کا فعل ہوا اور نیت عمل قلبی ہے تو یہ کچھ بھی نیت نہوئی۔ ہاں دلی نیت کا اظہار ہے پس اگر دل میں نیت ہو اظہار
کا ہے ورنہ جھوٹ ہے۔ پھر اگر سچ کی صورت ہو تو اب کلام یہ کہ اس اظہار کا مقصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے اور اسکے
عمل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ نماز میں اپنی رائے سے دخل دینا ممنوع ہے۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ بعضے حفاظ رح نے

فرمایا کہ زبان سے کہنے کا ثبوت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی طرح نہیں ہوا نہ حدیث صحیح سے اور نہ ضعیف سے اور نہ اسکا ثبوت صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین میں سے کسی سے ہوا بلکہ منقول تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف یہ ہے کہ جب نماز کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہی پس زبانی کہنا بدعت ہے۔ انتہی۔ مت۔ جامع کردی میں ہے کہ ذکر زبانی بعض کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے اس سے منع فرمایا اور اسلیے کہ نیت فعل قلبی ہے اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے تو زبانی خبر دینا اسکی جناب میں مکروہ ہے۔ مع۔ چونکہ دعا جو سے موافق یہی روایت ہے تو بقول ابن الہمام رح کہ روایت سے وقت موافقت روایت کے عدول نہ چاہیے لہذا مختار یہی روایت ہے م۔ پھر اگر آدمی پر خاطر پریشانی غالب ہو اور وہ زبانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ دل میں نیت جمع ہو جاوے تو روا ہے۔ مسئلہ فرمایا۔ **ویحسن ذلک لاجتماع عزیمتہ**۔ اور زبان سے کہنا اس غرض سے اچھا ہے کہ اسکا عزم قلبی مجتمع ہو جاوے۔ ف۔ تجنیس میں فرمایا کہ جس نے مشائخ میں سے زبانی بیان کو اختیار کیا وہ اسی واسطے اختیار کیا کہ اسکا قلبی عزم مجتمع ہو جاوے انتہی۔ اور یہی کافی میں مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر یہ قصد نہو تو زبانی کہنا اچھا نہیں ہے۔ افتح۔ فتاوی ہندیہ و در مختار میں کہا کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسکو زبان سے کہنا کافی ہے۔ الزاہدی فی المجتبی۔ شیخ ابو السعود رح نے اسکو رد کر کہ یہ نیت کا بدل ہو جانا ہے اور وہ منع ہے اور طحاوی نے جواب دیا کہ بدل نہیں بلکہ زبان پر کفایت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ غلط ہے اور صحیح وہی ہے جو شیخ ابو السعود رح نے فرمایا کیونکہ زبان سے تو کوئی نیت نہیں ہے پس بجائے اس فعل کے زبان کا کلام قائم کیا۔ ابن الہمام رح نے گونگے کے حق میں تکبیر کے لیے زبان ہلانے کے مسئلہ میں کہا کہ جب نفس واجب متعذر ہوا تو بجائے اسکے بے دلیل دوسری چیز قائم نہیں ہو سکتی چنانچہ آویگا۔ اور واضح ہو کہ نیت نماز میں جزو اعظم ہے اور جب فعل بدون عزم کے صادر نہیں ہوتا تو صورت مذکورہ وہمی توصل اور دوسری معتزلی زاہدی کی رائے پر مدار ایک رکن اعظم نماز کا کہ جسکے نہونے سے نماز فاسد ہو پس روا نہیں ہے کہ اس مسئلہ پر اعتماد کیا جاوے اور فقہائے اہل سنت میں سے کسی کا قول یہ نہیں ہے پس زاہدی معتزلی سے عجب نہیں کیونکہ وہ امام اعظم کو اپنے اعتقاد پر جانتا ہے بلکہ عجب اس طبقہ مقلدہ سے ہے کہ بلا تامل زاہدی کے اقوال پر اعتماد کرتے ہیں مانند قہستانی وغیرہ کے۔ اور میں نے زاہدی کا یہ مسئلہ مقدمہ ہندیہ وغیرہ میں ذکر کیا کہ جادو کے تعویذ لکھنے کی مزدوری روا ہے اور اس مسئلہ کو اگر اس طبقہ نے لیا حالانکہ یہ بر بنائے اعتزال ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک جادو بے حقیقت ہے تو بمنزلہ شعر و نحوی وغیرہ لکھنے کے اجارہ روا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ باطل ہے۔ علی ہذا زبانی اقرار کا اسلام میں اعتبار ہو کے نیت کا یہ مسئلہ ناکارہ جسپر بعض نے جزم کر لیا حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے۔ فاستقم واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب۔ م

اگر مسجد میں آیا اور امام کو رکوع میں پایا پس اپنے کھڑے ہونے کی حالت میں اللہ کہا اور اکبر جھک کر رکوع میں واقع ہوا اور لیکن نماز شروع نہ ہوگی اور اجماع ہے کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی تکبیر کا کلمہ اللہ کہکر فارغ ہو گیا تو ظاہر الروایہ میں اسکی نماز شروع نہ ہوگی۔ کما فی الخلاصہ وقاضیخان۔ **ثم ان کانت الصلوٰۃ نفلا یکفیہ مطلق النیۃ**۔ پھر اگر نماز نفل ہو تو اسکو مطلق نیت کرنا کافی ہے۔ **وکذا اذا کانت سنۃ فی الصحیح**۔ اور یونہی صحیح قول میں اگر سنت ہو تو مطلق نیت کافی ہے۔ ف۔ اور یہی جب کہ تراویح ہو۔ اور ظاہر الجواب یہی اور اسی کو عامہ مشائخ نے اختیار کیا۔ التجنیس۔ سادہ احتیاط سنت میں یہ کہ نیت متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو۔ الذخیرہ۔ اور تراویح میں یہ کہ نیت تراویح یا سنت وقت یا قیام شب کی ہو۔ ابن ہمام واضح ہو کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے میں شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چار رکعتیں پڑھتا ہے اسمیں یہ نیت کرے کہ آخر ظہر جسکا میں نے وقت پایا اور ہنوز اسکو نہیں ادا کیا ہے۔ اس صورت میں اگر جمعہ صحیح ہے تو یہ سنت ہو جاوینگی۔ لیکن ضرور ہے کہ اسپر کوئی قضا ظہر نہو۔ مع۔ **وان کانت فرضا فلا بد من تعیین الفرض کالظہر مثلا لاختلاف الفروض**۔ اور اگر نماز فرض ہو تو فرض کا تعیین کرنا ضرور ہے جیسے مثلا ظہر کیونکہ فروض مختلف ہیں۔ ف۔ اور خالی نیت نماز سے بالاجماع فرض و واجب ادا نہیں ہوتے

ولوالجیہ۔ پھر اگر اسنے ظہر کے ساتھ یون کہا کہ آج کی ظہر تو بالاتفاق ادا ہو جائیگی اگرچہ ظہر کا وقت نکل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ
اسنے قضا مین ادا کی نیت کی ہے۔ ف۔ جسکو وقت نکل جانے مین شک ہوا اسکا یہی چھٹکارا ہے کہ آج کی اس نماز کی نیت کرے
تبیین۔ اگر ظہر کے ساتھ یون کہا کہ ظہر اس وقت کی تو بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ وقت باقی ہو اور نکل گیا تو صحیح قول مین کافی نہیں ہے اور اگر
فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہے سوائے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہے نہ خود لیکن اگر اُسکے اعتقاد مین یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہے تو جائز
ہے۔ ف۔ یہ صورتین تو اتفاقی ہین اور اگر اسنے خالی ظہر کی نیت کی جیسے کتاب مین مذکور ہے تو اسمین اختلاف ہے م۔ اور فتاوی عتابیہ مین ہے کہ صحیح
یہ کہ جائز ہے۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جسکی ظہر قضا ہوئی اور اُسنے عصر کے وقت مین ظہر و عصر کی نیت کی تو کوئی شروع نہ ہوگی اور
مشغول مین ہے کہ وقت مین دونون کی گنجایش ہو تو ظہر شروع ہوگی۔ خلاصہ مین ہے کہ دو فریضہ قضا کی نیت کی تو پہلے کے لیے نیت
ہوگی۔ انتہی۔ اگر فرض و نفل کو جمع کیا یعنی دونون کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شروع ہوگی اور امام محمد رح کے
نزدیک نیت باطل ہے۔ ف۔ نمازی چھ قسم کے ہین ایک وہ کہ فرض نمازون اور سنتون ہر ایک کو پہچانتا ہے اور معنی فرض کے
کہ اسکے کرنے مین ثواب عظیم اور چھوڑنے مین عذاب الیم ہے اور معنی سنت کے کہ اسکے ادا کرنے مین ثواب جمیل اور نہ کرنے مین
عذاب نہیں ہے تو لنکہ معنی فرض و سنت کے پہچانتا ہے پس اُسنے نیت کی ظہر کی یا نیت کی عصر کی تو اُسکو یہی کافی ہے۔ دوم وہ کہ اسکو
پہچانتا اور فرض مین فرض کی نیت کرتا ہے لیکن یہ نہیں پہچانتا کہ کون فرائض اور کون سنن مین تو بھی روا ہے۔ سوم وہ کہ فرض کی
نیت کرتا ہے یعنی زبان سے کہ لیتا ہے مگر اُسکے معنی نہیں جانتا تو اُسکی نماز جائز نہیں ہوگی۔ چہارم وہ کہ اسقدر جانتا ہے کہ لوگ جو
نمازین پڑھتے ہین انمین بعضے فرائض ہین اور بعضے نوافل ہین پس جیسے لوگ پڑھتے ہین اُسی طرح پڑھے جاتا ہے اور فرض کو نفل
سے شناخت نہین کرتا تو اُسکو روا نہیں ہے۔ پنجم وہ کہ اُسنے کل کو فرض جان لیا تو اُسکی نماز روا ہو گئی۔ ششم وہ کہ اُسکو یہ معلوم نہ
ہوا کہ اللہ تعالی کے فرائض بندون پر ہین و لیکن وہ نمازون کو اپنے وقت پر پڑھتا رہا تو اُسکو روا نہیں ہے ف۔ القنیہ و
والاشباہ عتا۔ جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہیں کرتا و لیکن جو نماز پڑھتا ہے اسمین فرض کی نیت کرتا ہے تو اُسکے پیچھے اقتدا
کرنا ایسی نمازون مین درست ہے کہ جنکے پہلے اُنکے مثل سنتین نہین ہین جیسے نماز عصر و مغرب و عشاء اور ایسی نمازون مین
نہین درست جنکے پہلے ویسی ہی سنتین ہین جیسے فجر و ظہر۔ کذا فی قاضیخان و شرح المنیہ للامیر۔ نماز جنازہ مین نماز اللہ تعالے
کی خالص اور میت کے لیے دعا کی نیت اور عیدین مین نماز عید الفطر یا عید الاضحی کی نیت اور وتر مین صرف نماز وتر کی نیت
کرے۔ الزاہدی۔ جامع کردری مین ہے جمعہ مین جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اسمین اختلاف ہے اور وتر کی نہ واجب
وتر کی کیونکہ اختلاف ہے ع۔ التبیین عن الغایۃ۔ اور عدد نماز طواف مین تعیین شرط ہے۔ البحر۔ اور جیسے نماز ادا مین تعیین
شرط ویسے ہی قضا مین شرط ہے حتی کہ جب قضا نمازین بہت ہو جاوین تو ضرورت ہوگی کہ نیت مین لاوے ظہر فلان روز کی
کذا فی قاضیخان و الظہیریہ۔ اور یہی اصح ہے۔ التبیین۔ یا آسانی کے لیے یہ کہ اول ظہر یا آخر ظہر اور یون ہی باقی نمازون مین ہے
کیونکہ جو انمین سے ادا کر چکا اُسکے بعد والی نماز اول ہو جاویگی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہو جائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے
اور اگر اسنے قضا مین معین نہ کیا تو جائز ہے۔ الفتح و ح المنیہ۔ برخلاف اسکے اگر دو روزے رمضان کے قضا ہون اور اُسنے
ایک روزہ بغیر تعیین کے قضا کیا تو جائز ہے اور بہتر یہ کہ نماز مین اول روز و دوم روز کو معین کر دے کیونکہ نماز کا سبب متعدد ہے
اور روزہ کا ایک ہی سبب ماہ رمضان ہے اور اگر دو رمضان مین سے ہون تو تعیین واجب ہوگی جیساکہ قاضیخان مین ہے
اور کتاب الصوم مین بعد ذکر اختلاف کے کہا کہ صحیح یہ کہ بلا تعیین جائز اگرچہ دو رمضان کے ہون۔ الفتح۔ اور تعداد رکعات
کی نیت شرط نہیں۔ الصدر۔ حتی کہ اگر پانچ رکعات ظہر کی نیت کی۔ اور جو تیسری پر قعدہ کیا تو کافی ہے اور نیت مذکور لغو ہے شرح
المنیہ و ہو ہر اور نیت کعبہ شرط نہیں اور یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ ح البدائع۔ مگر بنظر اختلاف اولے ہے۔

خلاصہ ۰۰ - اور عمارت کعبہ و حجر اسود کی نیت پر نماز روا نہیں ہے۔ اگر اُسنے مقام ابراہیم کی نیت کی تو صحیح یہ کہ نماز جائز نہوگی
مگر جب کہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو۔ الفتح - اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہے تو نماز نہوگی۔ فع۔ حاصل یہ کہ
قبلہ کا استقبال فرض ہے اور اسکے ہونے ہوئے استقبال کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کما فی العینی عن المبسوط۔ اور یہی
کی تصحیح ہوئی اور اسی پر فتوی ہے پس نیت نہ کرنا تو روا ہے لیکن خلاف قبلہ کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد
کی نیت کرنا مفسد نماز ہے اور فرق یہ کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلانیت ہے اور خلاف قبلہ کی نیت کرنا مخالفت بہ نیت ہے حتی کہ
اسمین خوف کفر ہے چنانچہ آویگا۔ تو جنکے نزدیک استقبال ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی اُنکے نزدیک
بھی نیت خلاف قبلہ کی صورتون مین فساد نماز ہے۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ یہ جو در المختار مین سمجھا کہ عمارت کعبہ و مقام ابراہیم
و محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجوح قول پر متفرع ہین کہ نیت قبلہ شرط ہے یہ سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل بالاتفاق ہین
جیسا کہ اوپر موجہ ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اگر فرض کی نیت سے شروع کی پھر بھول کر نفل کے گمان پر تمام کی تو فرض ادا
ہوئی اور اگر نفل کی نیت سے شروع اور گمان فرض پر تمام کی تو نفل ہے۔ قاضیخان ت۔ اگر ظہر یا نفل شروع کی پھر عصر یا جنازہ
یا نفل کی نیت کی اگر تکبیر کہی تو نکل گیا ورنہ اول سے خارج نہوگا۔ التاتارخانیہ وغیرہ۔ اگر ظہر کی ایک رکعت پڑھکر پھر ظہر کی
نیت مع تکبیر کی تو بھی وہی ظہر ہے اور دو رکعت شمار کرے۔ یہ تو جب نیت قلبی ہو اور اگر زبان سے بعد رکعت کے بولا
کہ مین ظہر کی نماز کی نیت کرتا ہون تو تکبیر کہے یا نہکہے وہ نماز ٹوٹ گئی و رکعت جاتی رہی۔ الخلاصہ۔ رہا یہ بیان کہ مقتدی ہے
یا امام ہو تو اُسکو اقتدار یا امامت کی نیت بھی چاہیے یا نہین تو امام مصنف رح نے کہا۔ **وان کان مقتدیا بغیرہ ینوی**
الصلوٰۃ ومتابعتہ۔ اور اگر نمازی دوسرے کا اقتدار کرنے والا ہو تو وہ نماز کی اور دوسرے کی متابعت کی بھی نیت کرے
ف یعنی اس نماز مین علاوہ نیت مذکورہ بالا کے اقتدار کی نیت بھی کرے۔ **لانہ یلزمہ فساد الصلوٰۃ من جہتہ فلا بد من**
التزامہ۔ کیونکہ مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نماز لازم آتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہ متابعت کا التزام کریگا۔ ف۔ تاکہ جو
فساد لازم آیا اسکا ضرر اسپر اُسکے قبول کرنے و التزام کرنے سے ہو۔ النہایہ۔ جیسے نفع کمال نماز کا اُسکو امام کی طرف سے
ملتا ہے۔ م۔ پس اقتدا بدون نیت نہین جائز ہے۔ قاضیخان۔ اور تنہا پڑھنے والا صرف خالص اللہ تعالیٰ کی بندگی اور
تعین نماز کا پابند ہے اور قبلہ کی نیت بھی کرے تاکہ سب کے نزدیک نماز ہو جاوے۔ کما فی الخلاصہ ۰۔ امام مصنف رح نے
متابعت امام کی نیت کہی تو اگر اُسنے نماز امام کی نیت کی تو جائز نہین۔ یہی اصح ہے۔ اگرچہ انتظار کیا ہو امام کی تکبیر کہنے کا
کما فی الخلاصہ۔ برخلاف شرح الطحاوی رح کے کیونکہ اُسنے اقتدا کی نیت نہ کی کیونکہ یہ نماز تنہا بھی پڑھی جاتی ہے لہذا نماز جمعہ و جنازہ
و عیدین مین بقول مختار نیت ضرور نہین کیونکہ یہ نمازین تنہا نہین پڑھی جاتی ہین۔ مین کہتا ہون کہ نیت دلی اگر متابعت ہے تو
زبان کا اعتبار نہین اگرچہ وہ نماز امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے بشرطیکہ اُسکے دل مین اقتدار ہو اور اگر اقتداء کا قصد
نہین تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہین ہے۔ اور عینی مین ہے کہ اگر اس امام کی اقتدار کی نیت کی یعنی اشارہ
مخصوص کرکے اور نماز مثلاً ظہر کی تعیین نہ کی یا معلوم امام کی نماز مین شروع کرنے کی نیت کی تو اصح قول پر جائز ہے اور نیت
اقتدا اور یون کرنا چاہیے کہ الہی مین فرض وقتی کو قبلہ رخ ہو کر اس امام کی متابعت مین پڑھنا چاہتا ہون۔ المفید۔ اگر نماز
امام مین شروع کرنے کی نیت کی اور یہ نجانا کہ ظہر ہے یا جمعہ ہے تو جائز ہے اور اگر نماز امام نہین بلکہ ظہر مین اقتدا کی نیت کی اور
وہ امام جمعہ مین تھا تو صحیح نہین اور جمعہ کی نیت کی اور وہ ظہر مین تھا تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ کما فی المبسوط والذخیرہ وغیرہ
اقتدا اور امام کی نیت کی تو اصح قول پر کافی ہے۔ معراج الدرایہ۔ پھر اگر اقتدائے امام کی نیت کی بدون خیال اسکے کہ زید
ہے یا عمرو ہے تو جائز ہے یا اگر گمان ہو کہ شاید زید ہے پھر عمرو نکلا تو بھی جائز ہے اور اگر اقتدائے زید کی نیت ہو اور وہ عمرو نکلا

تو نہیں ہے۔ بہتر یہ کہ امام کو معین نہ کرے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو۔ کمافی التفسیر۔ اور یوں ہی قضائے رمضان میں اگر جمعرات روزہ کی نیت کی اور اُسپر جمعہ کا قضا تھا تو روا نہیں ہو لہذا بہتر کہ یوں نیت کرے کہ روزہ قضا یا اول قضا ہو ایسے ہی نماز جنازہ میں میت کی تعیین نہ کرے کہ وہ زید ہو یا عمرو ہو یا مرد ہو یا عورت ہو بلکہ جس پر امام نماز پڑھتا ہو اُسی پر میں پڑھتا ہوں۔ مع۔ زخیرہ میں ہو کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتدا یہ کہ امام تکبیر سے فارغ ہو جاوے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا ہوا اُسوقت نیت کرلے تو ہمارے عامہ علماء رحمہم کے نزدیک روا ہو۔ ع۔ مقتدی کو آسان یہ کہ نماز امام و اُسکی اقتداء کی نیت کرے یا امام کے ساتھ جو امام پڑھتا ہو اُسکی اقتدا کرے۔ المحیط۔ اگر نماز جمعہ میں جمعہ و ظہر دونوں کی نیت کی تو بعض نے اُسکو جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی۔ قاضیخان۔ امام قعدہ میں ہو پس نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہو تو میں نے اقتدا کی ورنہ نہیں تو اقتدا صحیح نہیں اور اگر یوں کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہو تو میں نے فرض میں اقتدا کی ورنہ نفل میں تو فرض کی اقتدا نہیں صحیح ہو۔ التجنیس۔ اگر عشاء میں ہو تو میں نے اقتدا کی اور اگر تراویح میں ہو تو نہیں تو اقتدا صحیح نہیں اگرچہ عشاء ہو۔ اور اگر نیت یہ کہ اگر عشاء میں ہو تو میں نے اقتدا کی اور اگر تراویح میں ہو تو اقتدا کی تو صحیح ہو کوئی ہو۔ الخلاصہ۔ امام کو امامت کی نیت کرنا ہمارے علماء رحمہم کے نزدیک شرط نہیں ہو۔ ع۔ حتی کہ اگر نیت کی کہ میں فلاں کی امامت نہ کرونگا پھر اُسنے اگر اقتدا کر لی تو جائز ہو۔ قاضیخان۔ اور عورتوں کا امام بدون نیت کے نہوگا۔ المحیط۔ اور بعض نے کہا کہ ہوگا۔ ت۔ جیسے نماز جنازہ میں باتفاق مرد کا اقتدا بدون نیت کے درست ہو۔ و۔ اور جمہور کے نزدیک جمعہ و عید میں بدون نیت کے درست نہیں۔ ط۔ اور اصح قول پر درست ہو۔ الخلاصہ۔ د۔ یہ اختلاف اس صورت میں کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی ہو کر اقتدا نہ کی ہو پس علی الاصح اُسکی نماز ہو گئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہو کر نماز میں سوائے نماز جنازہ کے اقتدا کی تو باتفاق شرط ہو کہ امام نے اُسکی امامت کی نیت کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ نہیں جائز ہو کسی کو کہ فرض یا نفل یا سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ سوائے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرح ادا کرے۔ السراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معتزلہ کا قول ہو اور ہمارے نزدیک فرض و واجب وبلا عذر میں فرض۔ یعنی بحالت اختیار بدون خوف و بدون نفل بسواری کے جیسا کہ آویگا۔ پس استقبال قبلہ شرط ہو لہذا فرمایا۔ **ویستقبل القبلۃ**۔ یعنی شرط ہو کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ ف۔ خواہ حقیقۃً یا حکماً مانند عاجز کے۔ و۔ یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی رخ تحری کرنیوالے کا رخ حکم شرع میں قبلہ ہی کی طرف ہو۔ اور یہ ایک امتحانی شرط ہو کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالی عزوجل کے لیے کوئی جہت نہیں ہو سکتی دل میں اسپر جزم کرنے کے ساتھ انکو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت یہود و نصاری میں بیت المقدس تھا اور شریعت حنیفیہ میں کعبہ ہو پس اصل مقصود اللہ تعالی کو سجدہ ہو اور کعبہ صرف جہت عبادت ہو حتی کہ اگر میں کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہوگا۔ رش ط۔ اور یہ استقبال واجب ہو۔ لقولہ تعالی فولوا وجوہکم شطرہ۔ بدلیل قولہ تعالی فولوا الخ یعنی سو تم پھیرو اپنے چہروں کو شطر المسجد الحرام کو۔ ف۔ یعنی اُسکی طرف جہت کو بس نماز میں استقبال فرض ہوا جہاں کہیں آدمی ہو۔ اور براء بن عازب رض سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ ہجرت کر آئے تو بحکم الہی بیت المقدس کی طرف سولہ یا سترہ مہینہ نماز پڑھی اور آپ کو خوش آتا تھا کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہوتا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے نماز عصر تھی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ میں۔ پھر آپکے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک باہر گیا تو اسکا گذر ایک مسجد والوں پر ہوا وے جانب بیت المقدس رکوع میں تھے تو اسنے کہا کہ میں اللہ تعالی کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ نماز پڑھی پس وے اسی طرح رکوع میں جانب کعبہ پھر گئے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت میں ہو کہ وے نماز صبح میں تھے۔ ع۔ جانب کعبہ پھرنے کا حکم آپ پر ظہر یا عصر پر نازل ہوا اور اہل قباء کو خبر نہوئی حتی کہ صبح کی نماز میں اس شخص نے انکو شہادت دی اور تمام کو میں نے توضیح کے ساتھ تفسیر اردو میں لکھا ہو۔ م۔ اس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک ثقہ کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے احادیث

اتحاد میں اور یہ کہ جب تک معلوم نہو تب تک عمل فرض نہیں ہے - اور یہ کہ باندی اگر نماز میں سر کھلی ہو اُسکو آقا نے آزاد کیا پس اگر
اُسی وقت ڈھک لے تو نماز پوری ہوگی - اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہے - مع - پھر قولہ تعالیٰ فولوا وجوہکم الخ
سے فرضیت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو عمداً توجہ قبلہ چھوڑ دے تو اسپر کفر ہونا بنابر قول ابی حنیفہ رح تو یہ کفر اُسوقت کہ اُسنے استہزا اور
استخفاف کیا ہو کیونکہ فرض کو عمداً ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا مگر جب ہی کہ اُس سے انکار کرے - اور یہی نماز بے طہارت کا
اور نماز نجس کپڑے میں پڑھنے کا حال ہے مگر قاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت نماز پڑھنے میں کفر ہونا اختیار کیا اور یہی صدر شہید
نے بیان کیا ہے - مف - اور حق یہ کہ کسی میں بدون استہزاء و استخفاف کے کفر نہیں ہے - م - اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پھیر دیا تو نماز فاسد
ہو گی اور سینہ پھیر دیا تو فاسد ہو گئی - کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہوگا اور امام رح کا کیونکہ جب تک منہ پھیر لینا بقصد ترک نہو فاسد
نہ ہوگی جب تک مسجد میں ہے چنانچہ اگر نماز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پھرا اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جبتک
مسجد میں ہے امام رح کے نزدیک اسی پر بنا کرے برخلاف قول صاحبین کے - ق - یہ کہ یہ تو عذر کی وجہ ہے کہ اُسکو گمان اتمام کا تھا بخلاف
ایسکے قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینا عمدی حرکت ہے تو باتفاق مفسد نماز ہے - من الفتح - بالجملہ استہزاء سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہے
اور بدون ایسکے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے - خواہ عین کعبہ ہو یا جہت کعبہ ہو اس تفصیل سے کہ - ثم من کان بمکۃ ففرضہ اصابۃ
عینہا - پھر جو شخص کہ مکہ میں ہو اُسکا فرض یہ کہ عین کعبہ کو پاوے - ف - اسپر اتفاق ہے پس مکہ والے کو عین کعبہ کی طرف توجہ لازم
ہے - قاضیخان - خواہ ایسکے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہو - التبیین - حتی کہ اگر کسی نے اپنے گھر میں نماز پڑھی تو چاہیے
ہے کہ ایسے طور پر پڑھے کہ اگر دیوار دور کر دیجاوے تو شطر الکعبہ کا سامنا ہو - الکافی - اور حطیم کی طرف متوجہ ہو کر پڑھنا نہیں جائز ہے
المبسوط - ومن کان غائبا - اور جو کوئی کہ مکہ سے غائب ہو - ف - یعنی باہر ہو اس طور کہ اُسکو نظر نہ آوے - ففرضہ اصابۃ جہتہا
تو اُسکا فرض یہ کہ جہت کعبہ کو پاوے - ف - یہی عامہ مشائخ کا قول ہے - التبیین - ہو الصحیح - یہی صحیح قول ہے - ف - پس جو شخص
کعبہ کے معائنہ پر ہو تو شرط عین کعبہ پانا اور جو معائنہ پر نہو تو شرط جہت کعبہ ہے اور یہی مختار ہے - التجنیس للامام رح - لان التکلیف بحسب
الوسع - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو بقدر انکی طاقت کے مکلف فرمایا ہے - ف - اور دور والوں کی وسعت میں اسی قدر ہے
کہ کوشش سے سیدھ کعبہ کی پاویں مگر یہ وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک عین کعبہ مقصود ہو - م - اور یہی جمہور علماء کا قول ہے جنمیں ثوری
و ابن المبارک و احمد و اسحق و داؤد و مزنی و شافعی ہیں اور یہی ترمذی رح نے حضرت عمر و علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے
روایت کیا ہے - مع - بالجملہ جو مکہ میں ہے اُسکے لیے عین کعبہ کی اصابت شرط ہے اور یہی متون میں مذکور ہے - م - اور درایہ میں کہا کہ
جسکے اور کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو اصح یہ کہ وہ بمنزلہ غائب کے ہے - الفتح - اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کہا ہے - پھر جو غائب
کہ ہو اُسپر فرض جہت کعبہ ہے یہاں بھی کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہے - م - پھر جہت کعبہ کا پہچاننا بدلیل ہے اور دلیل
ایسکے شہروں وغیرہ میں وہ محرابیں ہیں جنکو صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین نے قائم کیا ہے تو ہم پر انکی اتباع لازم ہے اور اگر نہوں تو
وہاں کے لوگوں سے پوچھیں - رہا جنگلوں و پہاڑوں وغیرہ میں تو قبلہ کی دلیل ستارے ہیں - قاضیخان - اور جبکہ توجہ اس جگہ
کی طرف ہے جہاں بیت کعبہ کی عمارت ہے یعنی فضائے خالی ساتویں زمین سے لیکر عرش تک تو اوپر نیچے جہاں پڑھے سامنا ہوگا
کمافی المضمرات - پس عمارت وغیرہ کی طرف توجہ مفسد نماز ہے حتی کہ اگر عمارت اُٹھا کر کہیں اور رکھی جاوے تو اُسکی طرف توجہ نہوگی
بلکہ اس میدان کی طرف ہوگی - اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اُسنے استقبال قبلہ کو
[illegible] پس نماز نہو گی - م - جو اندر کعبہ یا اُسکی چھت پر ہر طرف منہ کرکے نماز ہوگی اور دیوار کعبہ پر صرف اُسکی اندرونی چھت کی طرف
منہ کرکے سجدہ جائز ہے - المبسوط - ومن کان خائفا یصلی الی ای جہۃ قدر - اور جو شخص کہ خوفناک ہو تو وہ جس طرف کو قدرت پاوے
نماز پڑھے - ف - خوف جان ہو یا مال - و - خواہ خوف دشمن ہو یا درندہ کا یا رہزن و چور کا - التبیین - اور کشتی [illegible]

شخص جس سے ارکان تامہ کے ساتھ ہوگئے ہوں بڑھاپے وغیرہ کے۔ ش۔ وتحقق العذر فاشبہ حالۃ الاشتباہ۔ تو حالت
اشتباہ کے مانند ایسا ہی عذر متحقق ہو گیا پس اسکو بھی تحقیق توجہ کی پابندی نہیں ہے۔ ع۔ کشتی ٹوٹ کر تختہ پر رہ گیا اور قبلہ رخ
پھرنے میں غرق کا خوف ہے تو جدھر قادر ہو نماز پڑھے۔ التبیین۔ ع۔ بیمار بستر پر لگ گیا اور خود قبلہ کی طرف نہیں پھر سکتا اور
اُس وقت کوئی نہیں جو اسکو پھیر دے تو جدھر چاہے نماز پڑھے جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کوئی موجود ہو جو اسکو پھیر سکتا ہے
مگر پھیرنے سے اُسکے واسطے ضرر ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ الظہیریہ۔ سواری پر اگر فریضہ کو عذر سے اور نفل کو بغیر عذر پڑھے تو جدھر
متوجہ ہو جائز ہے۔ المنیہ۔ کیچڑ وغیرہ کا عذر مقبول نہیں ہے وہ استقبال کرے۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ میرے نزدیک یہ اُسوقت
کہ جانور کھڑا ہو اور اگر رواں ہو تو جدھر چاہے پڑھے۔ کہہ سکتے ہیں کہ اگر نماز کے لیے ٹھہرانے میں سفر کے ساتھیوں سے چھوٹ
جانے کا خوف ہو تو جائز اور اگر نہو تو نہیں جائز ہے جیسے ابو یوسف رح سے ایسے خوف میں تیمم کا جواز مروی ہے اور اسکو مشائخ نے
مستحسن کہا ہے۔ مع۔ جو کشتی میں فرض یا نفل پڑھنا چاہے تو قبلہ کا استقبال واجب ہے۔ الخلاصہ۔ حتی کہ نماز میں اگر کشتی
گھومی تو وہ بھی قبلہ کی طرف گھوم جاوے۔ شرح المنیہ للامیر۔ **فان اشتبہت علیہ القبلۃ ولیس بحضرتہ من یسالہ عنہا اجتہد**
پھر اگر مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے کہ کس طرف ہے اور سامنے کوئی حاضر نہیں جس سے قبلہ کا رخ پوچھے تو دلی کوشش کرے
ف۔ یعنی دل سے ہر طرح علامات وغیرہ سے کوشش کرے کہ کس طرف ہے۔ **لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم تحروا وصلوا ولم ینکر علیہم
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم**۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی طرح تحری سے نماز پڑھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اُن پر انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ اور چونکہ منع پر آنحضرت علیہ السلام کو انکار واجب تھا تو عدم انکار گویا اقرار ہوا۔ **و
لان العمل بالدلیل الظاہر واجب عند انعدام دلیل فوقہ**۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے
جبکہ اُس سے بڑھکر دلیل نہو۔ ف۔ پس تحری واجب ہے جبکہ کسی سے دریافت نہ کر سکے۔ **والاستخبار فوق التحری**
اور دریافت کرنا تحری سے بڑھکر ہے۔ ف۔ لیکن اُسی کی خبر مقدم ہوگی جو وہاں کا رہنے والا ہے نہ مسافر کی اگرچہ عادل ہو
چنانچہ خانیہ فروع میں آویگا۔ پس تحری اسوقت کہ اول تو قبلہ مشتبہ ہو دوم کوئی وہاں کا آدمی حاضر نہ ملے جس سے پوچھے اور
جوہرہ نیرہ میں ہے کہ وہاں حاضر ہونے کی حد یہ کہ اتنی دور ہو کہ اگر اُسکو آواز دے تو وہ سن لے۔ انتہی۔ م۔ اور تبیین میں قید لگائی
کہ حاضر ہے وہ وہاں کا رہنے والا اور قبلہ پہچاننے والا ہو۔ اور یہ قید اچھی ہے۔ سوم یہ کہ دلیل نجوم سے بھی نہ پہچانے تب تحری کرے
پھر اگر وہاں کا آدمی حاضر ہے مگر بغیر اُس سے دریافت کے تحری کرکے نماز پڑھی تو اگر ٹھیک جہت پائی تو جائز ورنہ نہیں۔ شرح
الطحاوی والقنیہ۔ اور اگر کسی نے بدون تحری و کوشش کے نماز پڑھی تو روا نہیں بلکہ امام رح سے روایت تکفیر ہے۔ اور نوازل
میں ہے کہ اگر عمداً غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھنے کا عزم کرکے پڑھی تو امام نے کہا کہ کافر ہے اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور فقیہ ابو اللیث
نے کہا کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو۔ ع۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ محراب موجود ہو تو بھی تحری روا نہیں ہے
پھر اگر اس مقام کا کوئی نہو یا قبلہ جاننے والا نہو یا مسجد بلا محراب ہو یا وہاں والوں نے خبر نہ دی تو تحری کرے۔ اور مصنف
نے وہاں حاضر نہونے کے لفظ میں اشارہ کیا کہ حاضر کے سوا کسی کو تلاش کرنا اسپر واجب نہیں ہے۔ ع۔ لیکن اوجہ یہ کہ
اگر اس مسجد کے لوگ اس گانوں میں مقیم ہوں اگرچہ وہاں حاضر نہوں تو تلاش کرکے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری کا
مدار یہ ہے کہ دریافت قبلہ سے عاجز ہو۔ کما قال ابن الہمام اور ایک مسئلہ ذکر کیا کہ جسمیں امام محمد رح نے تحری کی یہی شرط عاجز
ہونے کی ذکر کی ہے اور مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ امام محمد رح نے حاضرین سے نہ پوچھنے پر یہ دلیل ذکر کی اور جب
لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز اعتبار کیا گیا پس تحری اسکی ایسے ہی وقت واقع ہوئی کہ وہ عاجز ہے۔ اور قاضیخان نے
ذکر کیا کہ ایک شخص نے مسجد محلہ میں اندھیری رات میں تحری سے نماز پڑھی جو خلاف قبلہ واقع ہوئی تو جائز ہے کیونکہ اسکو

قبلہ پوچھنے کے لیے لوگوں کے دروازے بجانا واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ اس مسئلہ میں افادہ ہوا کہ حاضر کی ایسی رات میں کہ گھرون
کے لوگ باوجود کہ آواز سن سکنے کی حد میں ہوں تو بھی بمنزلہ غائب کے ہیں۔ م۔ پس تحری سے نماز جائز ہے۔ فان علم انہ اخطا
بعد ما صلی لا یعیدہا۔ پھر اگر نماز پڑھنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ میں قبلہ کی سمت میں چوک گیا تو نماز کو اعادہ نہیں کریگا
ف۔ کیونکہ اسوقت قبلہ اسکا وہی جہت تحری تھی بحکم شرع تو اپنے شرعی حکم پر نماز پوری کی۔ م۔ لہذا اگر بلا تحری پڑھی ہو
تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اگرچہ تحری میں بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو نماز ہو گئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز
کے واسطے مشروع ہوتی ہے تو اسمیں خالی پایا جانا کافی ہوتا ہے جیسے نماز جمعہ کے واسطے سعی کرنا۔ ف۔ یوں ہی اگر کشتی پر سوار
ہو جو جامع مسجد کو جاتی ہے تو خرید و فروخت کرتا جاوے۔ م۔ اور اگر تحری کی پھر جس جہت پر تحری واقع ہوئی اُسکو چھوڑ کر دوسری
طرف پڑھی تو جائز نہیں ہے اگرچہ بعد نماز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نمازی کو یہ زعم ہے کہ وہ بے وضو ہے یا اسکا کپڑا
نجس ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر نماز پڑھی تو جائز نہیں اگرچہ اُسکے خلاف ظاہر ہو۔ اور فتاوی عتابیہ میں ہے کہ اگر
اپنے تحری کی مگر اُسکی تحری کسی جہت پر واقع نہ ہوئی تو ایک قول میں وہ تاخیر کرے اور بقول سلوہ چاروں طرف پڑھے اور
اور بقول سلوہ مختار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے۔ م۔ اور صواب یہ کہ نماز ادا کرے۔ المضمرات۔ پھر اگر کسی طرف نماز پڑھے پس
اگر ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک تھا تو روا ہے اور یوں ہی اگر ظاہر ہوا کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر نہ ہوا تو بھی روا ہے۔ الظہیریہ۔ وقال
الشافعی رح یعیدہا اذا استدبر لتیقنہ بالخطاء۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جب تحری سے نماز پڑھنے میں یہ ثابت ہو کہ پیٹھ قبلہ
کی طرف پڑھی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطا کا یقین ہو گیا۔ ف۔ یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول انکا مثل
ہمارے قول کے ہے اور یہی اُنکے مذہب میں مختار ہے۔ کما فی الحلیہ للشافعیہ۔ اور جب تیقن خطا ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے
جیسے دو کپڑوں میں یا دو برتنوں میں جنمیں ایک نجس ہے تحری کی اور بعد نماز کے معلوم ہوا کہ تحری میں نجس کپڑا یا نجس پانی لیا
تھا تو بالاجماع نماز کا اعادہ ہے ایسے ہی امر قبلہ کی تحری میں ہے۔ ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ ف۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری
سے میں قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور۔ لیس فی وسعہ الا التوجہ الی جہۃ التحری والتکلیف مقید بالوسع۔ اسکی وسعت
میں کچھ اور نہیں سوا اسکے کہ تحری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بقدر وسعت ہے۔ ف۔ تو اپنے جہاں تک وسعت
تھی بندگی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے۔ م۔ اور کپڑے و برتن میں اُسکی تحری میں جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہو جاتا بلکہ اسوقت
اُسکی بندگی کے حق میں پاک قرار دیا جاتا ہے حتی کہ اسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہوا تو اعادہ ہے علاوہ بریں بجائے وضو کے
تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی خلافت میں یہ تحری صرف قدرت کے واسطے تھی ع م۔ علاوہ ازیں برتن و کپڑے میں اُسکی غفلت
وجہ تقصیر تھی برخلاف امر قبلہ کے کہ وہ بے اختیاری ہے تو ان دونوں پر اسکا قیاس نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے پیٹھ ہونے میں تیقن
خطا ہے ایسے ہی داہنے و بائیں ہونے میں ظاہر ہے۔ مف۔ وان علم ذلک فی الصلوٰۃ استدار الی القبلۃ۔ اور اگر تحری
کی جہت میں خطا ہونا نماز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ لان اہل قباء لما سمعوا بتحول القبلۃ استداروا
کہیئتہم فی الصلوٰۃ واستحسنہ النبی علیہ السلام۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خانہ کعبہ کی طرف قبلہ بدلنے کا حکم جب اہل قبا
نے سنا تھا تو نماز ہی میں جس ہیأت پر تھے یعنی رکوع میں جانب کعبہ گھوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اس فعل کو بہتر
رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ حدیث صحیحین میں بیان سابق میں گذرا ہے۔ م۔ اور گھوم جانے کی کیفیت یہ کہ داہنے
سے گھومے نہ بائیں جانب۔ الکافی۔ وکذا اذا تحول رایہ الی جہۃ اخری توجہ الیہا۔ اور یوں ہی اگر نماز میں اسکی
رائے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی جم گئی تو اُسی طرف پھر جاوے۔ ف۔ حتی کہ اگر پھرنے میں عمداً کچھ تاخیر کی تو نماز
فاسد ہو جائیگی۔ بوجوب العمل بالاجتہاد فیما یستقبل من غیر نقض المؤدی قبلہ۔ کیونکہ آئندہ حصہ نماز میں اپنے اجتہاد

کے مطابق عمل کرنا واجب ہے بغیر اس حصے کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہے - ف - اگر سجدہ سہو باقی ہو اور رائے بدلے تو پھر جائے یعنی کہ اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے - و - فروع - اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ پہچاننے مین ستارون کا علم جانتا ہو تو تحری روا نہین ہے - محیط السرخسی - اگر ایک مسجد مین گیا جہان محراب نہین اور قبلہ مشتبہ ہے اُسنے تحری سے نماز پڑھی پھر خطا ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہان والون سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہو تو ادا ہو گئی - قاضیخان - اور اگر پوچھا اور انھون نے نہ بتلایا پس تحری کر کے نماز پڑھی تو روا ہے اگرچہ خطا ظاہر ہو - محیط السرخسی - ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی پھر رائے دوسری طرف بدلی تو اُس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر رائے پہلی طرف بدلی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے کہا کہ از سر نو نماز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے - قاضیخان - یہی قول اظہر ہے - واللہ اعلم بہ - ایک نے تحری سے ایک طرف نماز پڑھی پس دوسرے نے بے تحری کے اُسکی نماز اقتدا کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہو تو دونون کی نماز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی تو امام کی نماز جائز ہے نہ مقتدی کی - الخلاصہ - مکہ مین ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی مین قید ہے اور کوئی حاضر نہین جس سے پوچھے پس تحری سے نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اِس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اسپر اعادہ نہین ہے اور یہی اقیس ہے یون ہی اگر مدینہ مین ہو - الظہیریہ - اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر رائے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی اِسی طرح تیسری طرف و چوتھی طرف تو روا ہے - قاضیخان - اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی مین اُسکو یاد آیا کہ بعد اسکے پہلی رکعت مین ایک سجدہ چھوڑ گیا ہون تو مشائخ مین اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اُسکی نماز فاسد ہوگی - القنیہ - اظہر یہ کہ فاسد نہو - ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اُسکی تحری مین چوک تھی پھر وہ جان گیا اور اُسنے قبلہ کی ٹھیک سمت پر نیت کر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اُسکا پہلا حال معلوم ہے اُسنے اقتدا کر لی تو امام کی نماز درست اور مقتدی کی فاسد ہے - اور ایسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے آکر اُسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اقتدا کر لیا تو مقتدی کی نماز فاسد ہے اور اندھے نے اگر وہان کسی کو پایا مگر بغیر اس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہے ورنہ اُسکی نماز جائز ہے - قاضیخان - اگر اندھیری رات مین ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور وے ایسے گھر مین ہین جہان کوئی عادل نہین جس سے دریافت کرین اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہین یا وے لوگ جنگل مین ہین پس سب نے تحری کی پس اگر ہر ایک نے تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہین اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو بھی روا ہے مگر اُسکی نماز نہوگی جو اپنے امام سے آگے بڑھ گیا ہو یا نماز مین اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو - اسی طرح اگر اسکے یقین مین یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے بڑھ گیا یا امام کے مخالف دوسری طرف نماز پڑھی ہے - ایک قوم نے تحری کر کے جنگل مین نماز پڑھی اور انمین مسبوق و لاحق بھی ہین پھر جب امام نماز سے فارغ ہوا تو مسبوق و لاحق کھڑے ہوئے تاکہ باقی نماز قضا کرین مگر انکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی نماز درست ہو سکتی ہے اِس طور سے کہ قبلہ کی طرف پھر جاوے اور لاحق کی نماز فاسد ہوگی - الخلاصہ - **ومن ام قوما فی لیلۃ مظلمۃ** - اور اگر ایک شخص نے امامت کی ایک قوم کی اندھیری رات مین ف - خواہ کسی مکان مین یا جنگل مین بدون کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کرین اور بدون کسی علامت نجوم وغیرہ کے جیسا کہ خود یہین گذرا حتی کہ تحری کرنا جائز ہوا - **فتحری القبلۃ وصلی الی المشرق** - پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار دیکر اُسنے مشرق کی طرف پڑھی - ف - خواہ وہ مقام ایسا ہو کہ درحقیقت قبلہ وہان سے بجانب مشرق ہی ہو یا نہین ہے - **وتحری من خلفہ** - اور تحری کی اُن لوگون نے جو امام مذکور کے پیچھے ہین - ف - کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور باوجودیکہ وے سب پیچھے امام کے رہے ہین - **فصلی کل واحد منہم الی جہۃ** - پس ہر ایک نے اپنے سے ایک طرف نماز پڑھی - ف - یعنی جس طرف اُسکی تحری واقع ہوئی ہے مگر امام کی اقتدا کے ساتھ - **وکلہم خلفہ** - اور حال یہ کہ وے سب امام کے پیچھے

ف۔ کوئی آگے نہین ہوا ہو خواہ جانین یا نہ جانین مگر اتنا جانتے ہین کہ امام آگے ہو۔ ولا یعلمون ما صنع الامام۔ مگر یہ نہین
جانتے کہ امام نے کیا کیا ہو۔ ف۔ اگر کہو کہ نماز تو رات کی ہو پھر آواز جہر سے کیون نہین جانتے ہین تو جواب یہ کہ شاید قضا نماز
ہو یا جہر کرنا بھول گیا یا آواز سے اسقدر پہچانا ہو کہ آگے ہو اور پہچانا کہ رخ کدھر ہو ع۔ انظر یہ کہ دشمن کی وجہ سے یا رہزنون
کے خوف سے امام نے جہر نہین کیا اور سب نے اخفا مین کوشش کی ہو۔ اجزاہم۔ تو اُنکی نماز جائز ہو۔ لوجود التوجہ
الی جہۃ التحری۔ کیونکہ تحری کے رخ پر اُنکی توجہ پائی گئی۔ ف۔ اور یہی ضروری تھی۔ وہذہ المخالفۃ۔ اور رہی یہ مخالفت
ف۔ کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہو۔ غیر مانعۃ۔ تو یہ مانع نہین ہو۔ کما فی جوف الکعبۃ۔ جیسے جوف کعبہ
کے مسئلہ مین ہو۔ ف۔ کیونکہ فرض و نفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہو اور جب کہ لوگون نے کعبہ کے اندر جماعت سے
نماز پڑھی اور امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی پیٹھ کو امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہو یا اپنا منھ امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہو اُسکی
نماز جائز ہو اور جس نے اپنا منھ امام کے منھ کی طرف کیا تو بھی روا ہو مگر کراہت ہو جبکہ اُسکے اور امام کے درمیان کوئی
سترہ نہو مگر جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منھ کی طرف رکھا اُسکی نماز نہین جائز ہو۔ الجوہرہ والسراج۔ اور جو امام کے داہنے
یا بائین ہو اُسکی نماز جائز ہو بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا رخ ہو اُدھر کی صف مین سے کوئی شخص امام کی بہ نسبت دیوار سے
زیادہ نزدیک نہو۔ الزاد و مبسوط السرخسی۔ اور جب کسی نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی اسطرح کہ ایک رکعت ایک طرف اور
دوسری رکعت دوسری طرف تو روا نہین کیونکہ اول طرف یقینی قبلہ تھا تو اس سے بلا ضرورت پھرا۔ البدائع۔ بالجملہ
جا معہ جو صف کعبہ مین امام کے رخ سے دیدہ و دانستہ بعضے مقتدیون کے رخ مخالف ہوتے ہین اور بلا کراہت نماز صحیح ہو
تو ہمارے مسئلہ مذکورہ مین بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہو گی۔ م۔ ومن علم منہم بحال امامہ تفسد صلوتہ۔ اور جس نے
ان مقتدیون مین سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اُسکی نماز فاسد ہو گی۔ ف۔ کیونکہ جس رخ پر تحری کی اُسی کو صحیح جانا
اور باقی کو غلط تو امام کے ساتھ اقتدا درست نہو گی۔ لانہ اعتقد امامہ علی الخطاء۔ کیونکہ اُسنے اپنے امام کو خطا پر اعتقاد
کیا۔ ف۔ اور اگر امام کا حال نہ جانا مگر اُسکے دل مین یہ جم گیا کہ وہ امام سے مخالف واقع ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہو گی یہ سب
نماز کی حالت مین ہو اور بعد اسکے یہ جاننا یا گمان کر لینا کچھ مضر نہین ہو۔ وکذا لو کان متقدما علی الامام۔ اور اسی طرح اگر
وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہو۔ لترکہ فرض المقام۔ کیونکہ اُسنے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض
چھوڑ دیا۔ فروع۔ جیسے نماز کے لیے تحری ہو ویسے ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہو۔ السراج۔ اگر قبلہ رخ مین بدون
شک کے ایک جہت پر نماز شروع کی پھر اُسکے بعد اُسکو شک ہوا تو وہ جواز پر ہو یہانتک کہ اُسکو خلاف جہت کا یقین ہو
تب اعادہ نماز واجب ہو گا۔ الخلاصہ۔ پھر اگر درمیان نماز مین اُسکو ظاہر ہوا کہ خطا کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ
جہت قبلہ ٹھیک ہو تو صحیح یہ کہ پوری کر لے۔ قاضیخان۔ اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر نماز کے
اندر شک زائل ہو گیا بایں طور کہ ٹھیک کیا یا خطا کی تو نماز از سر نو پڑھے اور اگر نماز مین شک زائل نہوا پس اگر بعد
فراغت کے خطا ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر نہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہونا ظاہر ہوا تو نماز پوری ہو چکی۔ الخلاصہ۔ اور اگر
جنگل مین اُسنے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اُسکو دو عادل آدمیون نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہو پس اگر دونون
مسافر ہون تو اُنکی بات پر التفات نہ کرے اور اگر دونون وہین کے لوگ ہون تو سوا اُسکے کچھ نہین جائز ہو کہ اُسکے
قول پر عمل کرے۔ الخلاصہ۔ یہ مسئلہ صحیح ہو کہ عادل کی خبر جو تحری پر مقدم ہو جب ہی کہ مخبر اُس مقام کا رہنے والا ہو
ہادی مین ہو کہ قبلہ سے منحرف ہونا جس سے نماز فاسد ہوتی ہو وہ انحراف ہو کہ مغرب کا مشرق ہو جاوے۔ ف۔ نیت
ہمارے نزدیک کل عبادات مین شرط ہو رکن نہین ہو اور جو نیت خالص سے خالی ہو وہ عبادت نہین ہو اگرچہ مانند

کہ افتتاح نماز ہو جاتا ہے اسطرح صحیح ہو جاوے۔ م و ش۔ ریا کا دخل فرائض مین نہین ہے۔ الخلاصہ۔ پس فرائض سنتون یا کے ترک نہین ہو سکتے ہین۔ م۔ اگر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے شروع کیا پھر اسکے دل مین ریا رسائی تو وہ اسی شان پر ہے جس طرح کیا تھا۔ یعنی خلوص پر ہے۔ اور ریا یہ کہ اگر لوگون سے تنہا ہو تو نہ پڑھے اور اگر لوگون مین ہو تو دکھلانے کو پڑھے۔ اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگون کے درمیان مین اچھی طرح پڑھتا ہے اور تنہائی مین اچھی طرح نہین پڑھتا تو اسکو اچھی طرح کا ثواب نہین اور خالی نماز کا ثواب ہے۔ المضمرات عن النصاب۔ ایک نے کہا کہ تو ظہر پڑھ اور تیرے واسطے ایک روپیہ ہے اُسنے اس نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہو گا۔ س۔ کیونکہ نماز اُسپر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو خدمت کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہین ہے۔ ش۔ مختارات النوازل مین ہے کہ نماز اس نیت سے پڑھنا کہ خدا تعالیٰ میرے قرضدارون کو راضی کر دے بدعت ہے درست نہین۔ ش۔ دو نیتین جمع کین ایک نماز مین تو دونون مین سے جسکو ترجیح ہو نیت اُسی کی ہو گی اور اگر برابر ہون تو لغو ہو جائیگی اور نفل شروع نہو گا۔ و۔ مثلاً نماز فرض وقتی و نماز جنازہ دونون کی نیت مین نیت واسطے فرض وقتی کے ہو گی اور فرض و نفل مین فرض کی اور دو پنجگانہ مین سے جسکا وقت ہے اور دو قضا مین سے جو مقدم ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

باب صفۃ الصلوۃ

یہ باب نماز کی صفت کے بیان مین ہے۔ ف۔ اور بیان صفت سے مراد نماز کی ذاتی اوصاف ہین۔ ف۔ جنمین فرض و واجب و سنت سب شامل ہین۔ فرائض الصلوۃ ستۃ۔ نماز کے فرائض چھ ہین۔ ف۔ تحریمہ و قیام و قرأت و رکوع و سجود و قعدہ اخیرہ۔ پھر ان فرائض مین سے بعض تو رکن ہین جو نماز کی ماہیت مین داخل جزو ہین اور بعض شرائط فرض ہین ہر ایک کی دلیل فرضیت و تفصیل یہ ہے۔ م۔ اول۔ التحریمۃ۔ جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن ہے۔ مگر نماز جنازہ مین رکن ہے۔ ش۔ اور اسکو شرائط مین ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت متصل بقیام ہے۔ اور نماز مین اُسکے معنی مراد اپنے اوپر مباح چیزون کو حرام کر لینا۔ یہ فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ وربک فکبر۔ اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بزرگی بیان کر والمراد بہ تکبیرۃ الافتتاح۔ اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ ف۔ چنانچہ اسپر مفسرین نے اجماع کیا ہے۔ ع۔ اور تکبیر کو تحریمہ کہنا مجازی ہے اسواسطے کہ تحریم خود تکبیر نہین ہے بلکہ اس سے تحریم ثابت ہو جاتی ہے اور تقریر دلیل یہ کہ تکبیر کا حکم بالاجماع تابع نماز مفروض نہین ہوا تو نماز مین فرضیت مراد ہے پس جہانتک ممکن ہے نص کو اپنی حقیقت پر رکھا گیا اور یہی لازم ہے اور نیز دلیل اسکی حدیث ابو داود ہے کہ مفتاح الصلوۃ الطہور وتحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم۔ یعنی نماز کی کنجی تو طہور ہے اور تحریم اسکی تکبیر ہے اور تحلیل اسکی تسلیم ہے۔ نووی نے احکام مین کہا کہ اسکی اسناد اچھی ہے۔ ف۔ پس تکبیر تحریمہ مفروض شرط ہے ہر نمازی پر خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو جبکہ اسپر قدرت ہو گونگے و محض امی پر کہنا واجب نہین ہے اور معتبر یہ کہ ان سے تعظیم کے معنی قصد کرے اور فرائض مین جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہو گی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدون قدرت کے یا نفل مین بیٹھے جائز ہے خواہ عربی مین ہو یا فارسی وغیرہ مین علی الاصح۔ مگر نام الٰہی مزور ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو علی الاصح۔ اور عربی مین خواہ بلفظ تکبیر ہو یا دوسرا ہو مانند تسبیح و تہلیل کے اگرچہ مکروہ ہے اور ہر نام پاک اللہ تعالیٰ کا کافی ہے علی الاصح اگرچہ صرف اسم ہو لیکن اللہم اغفرلی یا بسم اللہ الرحمن الرحیم نہو جس سے خالص ذکر مراد نہین ہے اور مسائل انشاء اللہ تعالیٰ بیان ہونگے۔ م۔ دوم۔ القیام۔ دوسرا فرض قیام ہے۔ ف۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اسپر و سجدہ کرنے پر قادر ہو۔ ت۔ نماز مفروض مین ہے۔ اور وتر مین۔ الجوہرہ۔ اور جو ملحق بفرض ہو جیسے نماز نذر مین۔ و۔ اور فجر کی سنتون مین بالاتفاق

کمافی الخلاصہ - ش - جو قیام کر سکتا اور سجدہ نہیں یا سجدہ کر سکتا ہے مگر زخم بہتا ہے اور عذر نہیں ہے تو اسکے لیے بیٹھکر اشارہ سے جو
اور کبھی بیٹھنا واجب ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہونے سے معذور کی طہارت جاتی ہے اور بدون اسکے نہیں مثلاً کھڑے ہونے سے
پیشاب بہتا ہے یا کھڑے ہونے میں چہارم جسم عورت کھلتا ہے یا کوئی شخص کھڑے ہوکر قرأت کچھ نہیں کر سکتا یا اس سے وہ
رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اسپر بیٹھکر پڑھنا واجب ہے - اگر جماعت کے واسطے نکل کر جانے کی وجہ سے وہ قیام سے
عاجز ہو جاوے یعنی تھکسکر جماعت میں کھڑا نہیں ہو سکتا تو گھر میں کھڑے ہوکر پڑھے اسی پر فتوی دیا جاوے - د - گر
مجتبی میں کہا کہ صحیح یہ کہ جماعت میں جاکر بیٹھے پڑھے - ع س - بالجملہ اصل قیام فرض ہے - لقولہ تعالی وقوموا للہ قانتین -
بدلیل اس قول الٰہی عزوجل کے - یعنی یہ کہ اور کھڑے ہو اللہ تعالی کے واسطے بحالت خضوع یا خاموشی - ف - پس حکم قیام فرض ہے
اور یہ حکم باہر نماز کے باوجود فرض نہیں تو نماز ہی میں فرض ہوا اور نفل اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ بندہ پر لازم نہیں ہے زید
بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ نماز میں باتیں کرتے حتی کہ نازل ہوا قولہ وقوموا للہ قانتین - پس ہمکو سکوت کا حکم
ہوا اور کلام سے منع کیے گئے - رواہ الستۃ الا ابن ماجہ - سج - قیام کی حد یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھ دراز کرے تو گھٹنے نہ پاوے
بغیر عذر کے ایک پاؤں پر قیام مکروہ ہے اور بعذر مکروہ نہیں - الجوہرہ والسراج - سوم - القراءۃ - تیسرا فرض قرأت ہے -
لقولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن - بدلیل اس کلام کے یعنی پڑھو جسقدر کہ آسان ہو قرآن سے - ف - اس سے
دو باتیں ثابت ہوئیں ایک یہ کہ پڑھو - پس پڑھنا نماز میں فرض ہوا کیونکہ نماز سے باہر بالاجماع فرض نہیں ہے - دوم یہ کہ فرض
اسی قدر کہ آسان ہو - م - فرضیت قرأت اسپر جو قادر ہو اور یہ امام ومنفرد کی نماز میں رکن ہے اور مقتدی کی نماز میں زائد ہے
کیونکہ اسکا خلیفہ بھی نہیں - کمافی الشامی - اور قدر آسان امام اعظم رح کے نزدیک بقول اصح ایک چھوٹی آیت ہے - کمافی التنویر
مگر ایک کلمہ مانند قولہ مدہامتان - ورنہ بقول اصح روا نہیں ہے - کمافی الظہیریہ وشرح المجمع لابن الملک والسراج وفتح
پھر قدر فرض پر اکتفا کرنے سے گنہگار ہوگا - الصدر کیونکہ پوری فاتحہ مع دیگر واجب ہے - م - اگر آیۃ الکرسی کے مانند دراز ایک
آیت کو دو رکعت میں تھوڑا تھوڑا کر کے پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک علی الاصح جائز ہے - الکافی والمنیہ - حد القراءۃ یہ کہ
حروف زبان سے ادا کرے اور آپ اسکو سن بھی لے ورنہ عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز - المحیط - اور یہی مختار السراج
اور یہی صحیح ہے - النقایہ - اسی حد پر ہر ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا اور طلاق وعتاق میں انشاء اللہ تعالی کہنا اور ایلاء وبیع
حتی کہ اگر صحیح حروف ہوں اور خود نہ سنے تو ذبیحہ وغیرہ واقع نہوگا - م - پھر محل قراءۃ نماز فرض میں دو رکعت میں - اگر
خواہ فجر کی ہو یا مغرب یا باقی اور خواہ پہلے دو ہوں یا آخری یا ایک اول و ایک آخر - ابو المکارم حتی کہ اگر ایک ہی رکعت
میں قرأت کی تو نماز فاسد ہے - الشمنی - اور وتر ونفل میں کل رکعات میں قرأت فرض ہے - المحیط - سونے میں قرأت
اصح نہیں روا ہے - الظہیریہ - قرأت بزبان فارسی وغیرہ سوائے عربی کے باتفاق محققین بالاجماع روا نہیں - یہی اصح اور اسی پر
فتوی ہے - کمافی المجمع وغیرہ - پھر ظاہر المذہب میں فرض قرأت صرف دو رکعت میں ہے اور باقیوں میں نہیں ولیکن نظر
مقتضی وجوب باقیوں میں ہے اور کلام آگے آتا ہے - چہارم وپنجم - الرکوع والسجود - لقولہ تعالی ارکعوا واسجدوا - اور
چہارم وپنجم رکوع کرنا اور سجدہ کرنا بدلیل قولہ تعالی ارکعوا واسجدوا - یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو - ف - بعض نسخوں میں
بوادر ہے اور یہ سہو کاتب ہے اور حکم باتفاق فرضیت کا نماز میں ہے - م - حد رکوع یہ کہ ہاتھوں کو بڑھاوے تو گھٹنے پاجاوے
السراج - اور ٹھیک رکوع میں سر محاذی ناز ہو جاوے - ابو السعود عینی - اور سجود کامل یہ کہ پیشانی وناک دونوں رکھے
اگر عذر سے کسی ایک کو رکھ سکے تو بلا کراہت روا ہے اور اگر بغیر عذر کے فقط پیشانی رکھے تو بالاتفاق مکروہ جائز ہے اور
ناک پر بقول صاحبین نہیں جائز اور اسی پر فتوی ہے - اور اگر کوئی نہ رکھ سکے تو سجدہ ساقط اور اشارہ کرے - کمافی خزانۃ المفتین

سجدہ میں فرض ہے کہ دونوں پاؤں میں سے کم از کم ایک انگلی زمین پر رہے۔ ورنہ بالکل باطل ہوگا۔م۔ دوسرا سجدہ کا فرض
ہونا مشکل ہوں کے باجماع امت ثابت ہے۔ الزاہدی۔ جیسے تعداد رکعات ہر نماز کی یوں ہی ثابت ہے۔ البحر۔ گھاس روئی وغیرہ
جس پر اعضاء ناک ٹھیکے اور سارا حجم محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ جوار یا اگر بیل پر ہو تو اس پر سجدہ نہیں اور زمین پر ہو تو روا ہے
جیسے تخت پر۔ کذا فی الخلاصہ۔ گیہوں و جو پر سجدہ روا ہے اور ماکن دھان و کودون پر نہیں مگر جبکہ بورے میں ہوں۔ کذا
فی السراج۔ جو نمازی میں ہے اسکی پیٹھ پر سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ اور نمازی کی ران پر سجدہ مکروہ ہے۔ منتقی یہ کہ بعذر جائز و بلا عذر
نہیں۔ نمازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہیں ہے۔ کذا فی الخلاصہ۔ نمازی کی ہتھیلی پر اگر زمین پر ہو تو بقول اصح جائز ہے۔ جیسے
مردہ کی پشت پر بندہ ہو اس پر سجدہ کیا اگر بیت کا حجم محسوس ہو تو روا نہیں ورنہ روا ہے۔ محیط السرخسی۔ مقام سجدہ کا اگر قدموں
کی جگہ سے نکڑے ایک یا دو اینٹوں خام تک اونچا ہو تو روا ہے اور زیادہ نہیں۔ الزاہدی۔ خام اینٹ کی حد چارم انگشت ہے۔ السراج۔
یعنی کتنی ٹکیہ کا چارم۔م۔ مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کانٹے یا شیشہ کے ٹکڑے بہت تھے اسنے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا
تو روا ہے اور یہ ایک ہی سجدہ شمار ہوگا۔ التاتارخانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ جب اسنے سجدہ پورا نہ کیا ہو یعنی تسبیح تک ورنہ دوسرا
ہونا چاہیے۔م۔ اگر سجدہ میں دونوں پاؤں زمین پر نہ رکھے تو روا نہیں یعنی جبکہ انگلی بھی نہو۔ اور اگر ایک رکھا تو بعذر عذر
مکروہ ہے۔ شرح المنیہ للامیر۔ قدم رکھنا قدم کی انگلیوں کے ساتھ ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو۔ اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیاں
بوجہ تنگی مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری تو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام۔ الخلاصہ۔ یعنی بوجہ عذر کے ورنہ مکروہ ہے
کذا فی السراج م۔ اگر سونے میں سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو کچھ اعادہ نہیں۔ محیط السرخسی
فرض عظیم۔ **والقعدۃ فی آخر الصلوٰۃ مقدار التشہد**۔ اور چھٹا فرض وہ قعدہ ہے جو آخر نماز میں ہو بقدر تشہد کے۔ ف۔
خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ یعنی التحیات سے عبدہ و رسولہ تک۔ اور یہی صحیح ہے۔ یعنی خیال شمار میں کی مقدار نہیں ہے حتیٰ کہ
اگر بقدر عبدہ و رسولہ تک امام سے پہلے پڑھ کر بول دیا تو اسکی نماز پوری ہے۔ الجوہرہ۔ **لقولہ علیہ السلام لابن مسعود رضی**
حین علمہ التشہد اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک۔ اس دلیل سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابن مسعود رض
کو التحیات سکھلائی یعنی عبدہ و رسولہ تک تو فرمایا کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا اسکو کر لیا تو تیری نماز تمام ہو گئی۔ ف۔ تو معلوم ہوا
کہ یہ کہہ لیا تو پوری ہو گئی یا یہ کر لیا تو بھی پوری ہو گئی۔ **علق التمام بالفعل قرأ او لم یقرأ**۔ پس حضرت صلعم نے نماز کا پورا
ہونا اس کرنے پر معلق کیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر بیٹھنا فرض ہے۔ واضح ہو کہ امام مصنف
نے جزم کیا کہ قولہ اذا قلت ہذا او فعلت ہذا۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے۔ اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم
نے صرف التحیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود رض نے لوگوں سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے بڑھایا
ہے۔ ولیکن ہم بیان کرینگے کہ اول تو بڑھانا دلیل نہیں کہ حدیث میں نہیں۔ دوم کچھ مضر نہیں ہے۔ اسکا بیان یہ ہے کہ ابوداؤد
کی حدیث عبداللہ بن محمد النفیلی میں اور امام احمد کی حدیث الفضل بن دکین میں حضرت ابن مسعود کی حدیث التحیات کا خاتمہ
یہ ہے کہ اذا قلت ہذا او قضیت ہذا فقد قضیت صلاتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ یعنی التحیات عبدہ و
رسولہ تک کے بعد ہے کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا یہ کر لیا تو اپنی نماز پوری کر لی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر
چاہے کہ بیٹھے تو بیٹھ۔ اس حدیث میں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں کہ اذا قلت ہذا او قضیت الخ یہ حضرت ابن مسعود رض کا
کلام ہے اور دارقطنی کی روایت میں او قضیت کی جگہ او فعلت ہے جیسے مصنف رح نے لکھا۔ اور ابن شبابہ بن سوار نے زہیر
بن معاویہ سے اور عبدالرحمن بن ثابت نے حسن سے مفصل روایت کی کہ یہ جملہ از کلام ابن مسعود رض ہے اور نووی رح نے
کہا کہ حفاظ رح متفق ہیں کہ یہ جملہ مدرج یعنی کلام ابن مسعود رض متصل بکلمات حدیث ہو گیا ہے۔ عینی رح نے جواب دیا کہ یولت

کیون نہین ہو سکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعود رضہ نے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے روایات مین اچھا اتفاق ہو جاتا ہے
اور خلاف ظاہر کوئی تکلف نہین رہتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر مدرج بھی ہو تو حق یہ کہ غایۃ الامر یہ ہوگا کہ یہ جملہ موقوف ہے
یعنی کلام ابن مسعود رضہ ہے اور ایسے مسئلہ مین موقوف بمنزلہٗ مرفوع کے ہے۔ ف۔ پھر وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اس جملہ پر نماز کا تمام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہو جاوے تب تمام ہے اور معنی یہ کہ اذا قلت ہذا وانت قاعد او فعلت القعود
اور تقل فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تو نے التحیات سے الصلوات الخ کو کہا اس حالت مین کہ تو بیٹھا ہوا ہے یا تو نے بیٹھنا
کیا حالانکہ کچھ نہین کہا تو تیری نماز پوری ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ (فعل یا) متعلق بقول ہے یعنی کہا یا نہ کہا اور متعلق بہ فعل
نہین ہے کیونکہ فعل تو خواہ پڑھے یا نہ پڑھے بہرحال ثابت ہے پس تمام ہونا نماز کا دو باتون پر پڑا یعنی پڑھے ولیکن بیٹھنا تو پڑھنے
کی حالت مین بھی موجود ہے پس درحقیقت شرط قعدہ ہی بیٹھنا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہے بدلیل اجماع۔ پھر تمام ہونا نماز کا
اس فعل پر موقوف ہوا اور نماز کا تمام کرنا واجب ہے تو یہ فعل یعنی قعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہے۔ اور فرض ہونا کچھ اس
حدیث مذکور کی وجہ سے نہین کیونکہ فرض تو وہ جو قطعی ثبوت ہو اور یہ خبر واحد ہے بلکہ فرضیت بقولہ تعالیٰ۔ اقیموا الصلوٰۃ
سے ہے جسکے معنی یہ کہ نماز کو اپنے سب ارکان وشرائط سے پورا کرو۔ چونکہ یہ مجمل ہے تو یہ حدیث مذکور ایک جزو قعدہ کا بیان
ہوئی اور مجمل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہے تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے یہی صحیح ہے تو
قرآن سے بھی ثابت ہوا کہ قعدہ نماز مین فرض ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر التحیات پڑھنی بھی فرض ہو جائیگی جواب یہ کہ نہین
اسلیے کہ قرأت کا فرض قرآن مین مجمل نہین ہے بلکہ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ مین من بیانیہ خود موجود ہے یعنی صرف قرآن کا پڑھنا
فرض ہے ع۔ رہا پہلا قعدہ تو جب ثبوت ہو چکا کہ سہواً اسکے چھوٹ جانے مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف عود
نہین کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہین ہے اور علی ہذا اگر قرأت فاتحہ رطمانینت میں نسخ قرأت بعینہ لازم نہ آتا تو یہ بھی قطعی فرض
ہو جاتے اور دیگر افعال مین داخل سنت ہونے کے نہوتے تو وہ بھی فرض ہو جاتے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے
مگر ہر فرض کچھ ضرور نہین کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس قعدہ اخیرہ مین ہے اور محیط و ایضاح مین کہا کہ یہ قعدہ منجملہ فرض کے ہے
نہ رکن اور یہی قول امام شافعی و احمد وغیرہ کا ہے اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہے۔ کیونکہ رکن الشئ وہ ہوتا ہے جس سے اس
شئ کی تغییر ہو اور نماز کی تفسیر مین یہ قعدہ نہین آتا بلکہ صرف قیام و قرأت و رکوع و سجود ہے۔ کافی العینی۔ اور نہایہ مین کہا
کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہ پڑھیگا تو قیام و قرأت و رکوع پھر سجدہ سے سر اٹھاتے ہی حانث ہو جائیگا
قعدہ کرنے پر موقوف نہوگا۔ اور سراجیہ مین کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہین ہوگا۔ مگر بدائع مین کہا کہ صحیح یہ کہ وہ رکن
مگر رکن اصلی نہین بلکہ زائد ہے۔ اور صحیح واللہ اعلم یہ کہ وہ فرض ہے بلکہ نہایہ مین کہا کہ فرضیت مین بھی اسکا درجہ کمتر ہے بدلیل مسئلہ
قسم کے اور عینی رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ اندازِ عمل کے فرض ہے اور براہ اعتقاد نہین کیونکہ اسکا ثبوت بخبر الواحد
ہے جیسے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر ہے اور چونکہ قعدہ بدرجہ واجب ہے لہٰذا اسکا منکر کافر نہین ہوتا تم نہین دیکھتے کہ مالک
وزہری وابوبکر الاصم کے نزدیک وہ سنت ہے سوائے قدر سلام کے۔ ع۔ پھر بعض متون مین بعض مسائل سے استنباط کر
امام کے نزدیک خروج بصنعہ کو فروض مین شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے نماز کے کسی اپنے اختیاری فعل سے باہر ہو جانا
تنویر مین بھی اسکو نسب لیا ولیکن جند یہ مین ہے کہ خروج بصنع المصلی کچھ بھی فرض نہین اور یہی صحیح ہے۔ المجتبین والعینی
واکثر الکتب۔ اور زیلعی وغیرہ نے ذکر کیا کہ امام و صاحبین سب کے نزدیک بالاتفاق وہ فرض نہین اور مجتبی مین کہا کہ
مستغنین اسی قول پر ہین۔ د۔ پھر بیان چند فرائض اور بھی باقی رہے ہین الکمیہ کہ قیام کو رکوع پر مقدم اور رکوع

سجود پر مقدم یعنی فرائض میں ترتیب کرنا فرض ہے۔ دوم نماز کو تمام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونا کیونکہ نماز کا وجود بدون اسکے نہیں تو یہ بھی فرض ہیں۔ ف۔ چہارم مقتدی پر فرض ہے کہ فروض میں اپنے امام کے تابع رہے۔ و۔ مگر فرض و سنت میں اگر متابعت چھوٹی تو نماز فاسد نہوگی۔ ش۔ پنجم مقتدی اپنی رائے میں امام کی نماز صحیح جانے۔ و۔ حتی کہ اگر امام کی رائے صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی مثلاً امام نے تحری کرکے ایک رخ نماز پڑھی اور مقتدی کی رائے میں یہ غلط ہے تو فقط مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ اور اقتداء حنفی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالی آویگی۔ ششم مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جاوے یعنی ایڑیاں امام سے آگے بڑھی نہوں۔ ہفتم۔ وقت اقتداء کے امام کا رخ اپنے رخ کے خلاف نجانتا ہو۔ و۔ یہ اوپر آگیا ہے۔ ہشتم یہ کہ جو نماز وقتی پڑھتا ہے اسوقت آخر نماز کا پہلے ادا کرنا لازم ہو۔ نہم۔ عمداً ایسے امور منافی نہو کہ جس سے نماز فاسد ہوتی ہے۔ دہم تعدیل ارکان رکوع میں اور اس سے کھڑے ہونے اور سجدہ میں اور دونوں سجدوں کے درمیانی جلسہ میں فرض عملی ہے بقول امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد اور عینی رح وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہے اور اسی پر ابن الہمام رح جازم ہے۔ اور تعدیل کی مراد یہ کہ اعضاء سکون پاویں اور جوڑ بند مطمئن ہو جاویں اور کمتر مقدار ایک تسبیح ہے یعنی سبحان ربی الاعلی مثلاً کما فی العینی والنہر اور امام اعظم و محمد کے نزدیک رکوع و سجدہ و ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب۔ اور یہی صحیح ہے۔ المنیۃ اور رکوع سے اٹھنے و سجدوں کے درمیانی جلسہ میں انکے نزدیک واجب نہیں اسی پر فقہاء نے اتفاق کیا ہے کما فی الظہیریہ والکافی۔ مگر بعد میں رکوع سے قیام ترک کرنے میں سجدہ سہو واجب کیا بدون بیان خلاف کے۔ م۔ ہم مترجم کے نزدیک اکثر انمیں سے واجبات ہیں اور انکے فروض ہونے پر نظر استدلال مشکل ہے اور کچھ بیان آویگا۔ [illegible] تنویر وغیرہ میں مذکور ہے کہ ان فروض کے ادا کرنے میں اختیار شرط ہے یعنی بیدار و ہوشیار ہو حتی کہ اگر سوتے میں کسی فرض کو ادا کیا تو اسکا شمار نہیں ہے اگرچہ اصح قول پر وہ قرأت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ در مختار میں ہے لیکن غفلت مضر نہیں حتی کہ اگر بالکل غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر لیا تو کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ دل بلا اگر کل ارکان ہوں تب بھی یہی ہے لیکن یہ فتوی بنظر حکم ہے یعنی ظاہر میں اسکے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت میں آدمی کو اسکی نماز میں سے اسی قدر ہے کہ جو اسنے تعقل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھ کر جیسا کہ فتح القدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں پس صواب یہ کہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم میں تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے۔ م۔ پھر جو رکن سوتے میں ادا کیا اسکا اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی پس اگر سوتے میں رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع میں سو گیا تو اعادہ نہیں ہے جیسا کہ مجمع السرخسی سے مذکور ہوا۔ اور حدیث میں ثبوت ہے کہ جو بندہ نماز میں بے اختیار سو جاتا ہے تو اللہ عز و جل ملائکہ پر مباہات فرماتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونوں میں اعادہ ہے مگر رکن کو نماز میں اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہے اور واجب کا جبر نقصان سجدہ سہو سے ہو جاتا ہے اور اگر جبر نقصان نہوا تو نماز کا کچھ وجود ہو با ارکان کے ہے اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ م۔ یہ سب بیان تو فروض کا ہوا۔ قال وما سوی ذلک فہو سنۃ۔ اور فرمایا کہ جو افعال نماز کے سوائے ان مذکورات کے ہیں تو وہ سنت ہیں۔ ف۔ یعنی ارکان و فروض نہیں ہیں بلکہ سنت سے ثابت ہیں اگرچہ واجب و سنت ہوں۔ لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ **اطلق اسم السنۃ وفیہا واجبات**۔ اطلاق کیا سنت کا نام حالانکہ ان افعال میں واجبات بھی ہیں۔ ف۔ جنکے ترک سے نماز نہیں جاتی مگر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے خواہ ترک عمداً کیا یا بھول کر اور اگر سجدۂ سہو نہ کیا تو نماز کا اعادہ واجب ہے اور یہی مکروہ تحریمی میں ہے پھر دوبارہ پڑھنا فرض اول کا پورا کرنا ہوتا ہے یہی مختار ہے۔ و۔ [illegible] اگر دوبارہ نماز میں کسی نئے مقتدی نے اقتدا کی تو درست نہیں ہے۔ ح۔ **کقراءۃ الفاتحۃ**۔ جیسے واجب ہے پڑھنا سورہ فاتحہ پڑھنا۔ ف۔ امام و منفرد کو پس اگر قرآن کہیں سے رکوع یا زیادہ پڑھا مگر سورۂ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدہ سہو

واجب ہی۔م۔ اگر فاتحہ میں سے ایک آیت چھوڑے تو بھی سجدہ سہو واجب ہی۔التبیین۔ اور کہا گیا کہ صاحبین کے نزدیک نصف
سے زائد واجب ہی تو اقل ترک کرنے سے سجدہ سہو نہیں ہی ولیکن اول اولی ہی۔م و۔ وضم السورۃ معہا۔ اور واجب ہی
فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ ملانا۔ ف۔ پھر سورہ ہو تو بہتر ہی اور اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا اسکے برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی
ہی۔کمافی النہر۔ اور اس سے کم ملانا مکروہ تحریمی ہی۔ش۔ اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہی۔النہر و۔ حتی کہ اگر الحمد سے
سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہوا کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ش د۔ پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ
کے لیے فرض کے اول دو رکعتوں میں متعین کرنا واجب ہی اور نفل و وتر کی سب رکعتوں میں واجب ہی۔ابحر ش د۔ فرائض کی
پچھلی دو رکعتوں میں سورہ ملانا مکروہ تحریمی نہیں اور یہی مختار ہی۔د۔ پہلی دو رکعتوں فرض میں اگر سورہ سے پہلے الحمد کو مکرر کیا
تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ط۔ لیکن بضرورت امامت جائز ہی جیسا کہ اسی فصل میں مسئلہ آیندہ آتا ہی۔م۔ اور اگر الحمد کو سورہ کے
بعد مکرر کیا یا پچھلی دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے مکرر کیا تو سجدہ سہو نہیں ہی۔ط۔ اگر پہلی یا دوسری رکعت میں سورہ فاتحہ
بھول کر خالی سورہ پڑھ گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے اور یہی ظاہر الروایۃ ہی۔المحیط۔ جس نے
عشاء کی دونوں پہلی رکعتوں میں سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیوں میں فقط
فاتحہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ و سورہ کو جہر کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہی۔الہدایہ۔ اور اگر پہلیوں میں کچھ نہ پڑھا ہو تو بھی باتفاق
یہی حکم ہی و سہو کا سجدہ کرے۔ قاضیخان۔ **ومراعاۃ الترتیب**۔ اور واجب ہی رعایت رکھنا ترتیب کی۔ ف۔ درمیان
قرأۃ و رکوع کے۔د۔ اور۔ **فیما شرع مکررا من الافعال**۔ ان افعال میں جو مکرر مشروع ہوے ہیں۔ ف۔ خواہ ہر رکعت
میں مکرر ہوں اور وہ سجدہ۔ ف ت ط۔ خواہ کل نماز میں جیسے نماز کی رکعتوں کا شمار کہ ترتیب واجب ہی مگر اقتداء کی صورت
میں ساقط ہی جیسے مسبوق۔ الفتح۔ اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے قضا کرتا ہی ہمارے نزدیک اسکی پہلی نماز ہی اور اگر ترتیب
فرض ہوتی تو آخر نماز ہوتی۔ التبیین۔ پس مثلاً چار رکعت والی میں سے ایک رکعت لے تو کھڑا ہو کر پہلے بھرے دوگانہ کو
پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے۔ش۔ حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اسمیں چار انواع ہیں۔ نوع اول جو کل نماز میں
ایک ہی وہ قعدہ اخیرہ ہی۔ دوم جو ہر رکعت میں ایک ہی جیسے قیام۔ سوم جو کل نماز میں متعدد ہی جیسے رکعات۔ چہارم جو ہر رکعت
میں متعدد ہی جیسے سجود۔ پس قسم اول میں ترتیب شرط یعنی فرض ہی حتی کہ قعدہ کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اس
کہ کلام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اسکو یاد آیا کہ میں سجدہ کی آیت پڑھکر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہوں تو اسکو ادا کرے
اور قعدہ کا بھی اعادہ کرے اور سہو کا سجدہ کرے اور اگر رکوع یاد آیا تو اسکو مع اسکے بعد کے سجود کے ادا کرے اور اگر قیام
یاد آوے یا قرأت تو پوری رکعت ادا کرے۔ الفتح۔ اور قعدہ کے بعد یاد کرنے میں قعدہ کا اعادہ لازم ہی کیونکہ جو سجدہ
کے اندر رہا ہی خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نمازی ہو اسکے طرف عود کرنے سے تشہد جاتا رہتا ہی اور رہا سہوی سجدہ تو وہ
کو اٹھا دیتا ہی اور قعدہ کو باطل نہیں کرتا حتی کہ اگر سہوی سجدہ سے سر اٹھاتے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہوگی بخلاف
جزو نماز اور سجدہ تلاوت نمازی کے کہ اگر اُنسے سر اٹھاتے ہی بدون قعدہ کیے سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔د۔ کیونکہ
قعدہ اخیرہ جو فرض ہی نہ پایا گیا۔ش۔ اور قسم دوم کہ ہر رکعت میں واحد ہی انمیں بھی ترتیب شرط ہی یعنی فرض ہی جیسے قیام
و رکوع مگر جبکہ ایک پہلی رکعت میں بے ترتیبی ہوئی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا ہو مثلاً دوسری
رکعت کے رکوع میں یاد آیا کہ پہلی رکعت کا سجدہ چھوٹا ہی اور ہنوز رکوع سے سر نہیں اٹھایا تو پہلا سجدہ قضا کرلے اور یہ رکوع جسمیں
اسکو بھی دوہرا دے اور اگر بعد سر اٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا۔کمافی قاضیخان۔ملخص الفتح۔ الحاصل جو افعال
ہر رکعت میں مکرر نہیں جیسے قیام و رکوع یا تمام نماز میں مکرر نہیں جیسے اخیر کا قعدہ تو انمیں باہم ترتیب رکھنا فرض ہی

سلام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ جائز نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیٹھا پھر یاد آیا کہ اسپر ایک سجدہ باقی ہے تو
واجب ہے تو قعدہ مذکورہ باطل ہو جائیگا - التبیین - اور جو افعال کہ مکرر مشروع ہیں خواہ کل نماز میں یا کل رکعات کے باہر رکعت
میں مثل سجدوں کے انمیں البتہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ بیان ہوا ہے - م - والقعدۃ الاولیٰ - اور واجب ہے پہلا قعدہ - ف -
اور کہا گیا کہ سنت ہے اور یہی انفس ہے اور وہ قول طحاوی و کرخی ہے اور متاخرین کے نزدیک واجب ہے اور محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے
ع - نفل نماز میں بھی اصح قول پر واجب ہے - د - یعنی اگر چار یا چھ رکعت نفل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سوائے
اخیر کے درمیانی دونوں قعدہ بقول اصح واجب ہیں - و بقول امام محمد رح ہر دو رکعت کے بعد قعدہ فرض ہے کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ
نماز علیحدہ ہے اور اگر وہم ہو کہ نفل خود نفل ہے اور شروع کرنے سے واجب ہو گئی پھر فرض قعدہ اسمیں کہاں سے آیا جواب یہ کہ
معنی فرضیت کے یہ ہیں کہ نفل کا وجود ہوگا اگر یہ فرض یا رکن ہو اور وجود ہو تو اس نماز کا مفروض نہیں ہے - م - پھر امام مصنف رح نے
قعدہ اول میں قرأت کا ذکر بیان نہیں کیا اور سجدہ سہو کے بیان میں افادہ فرمایا کہ قرأت التحیات بھی اس قعدہ میں واجب ہے
اور سراج میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی اصح ہے - حتی کہ اگر التحیات عبدہ و رسولہ تک پڑھکر اسپر بقدر اللھم
صل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ سہو واجب ہوگا - اگر مسافر امام ہوا اور اسکو حدث ہو گیا اسنے مقیم مقتدی کو اپنا خلیفہ کیا تو
مقیم کا درمیانی قعدہ بسبب نیابت اپنے امام کے فرض ہو گیا اور یہ بوجہ عذر کے ہے - د - وقرأۃ التشہد فی الاخیرۃ - اور واجب
ہے تشہد پڑھنا یعنی التحیات آخر رسولہ تک پڑھنا قعدہ اخیرہ میں واجب ہے - ف - جیسے اصح قول پر قعدہ اولی میں بھی واجب
ہے - زاہدی نے کہا کہ تشہد سے اسکے سوائے اپنی طرف سے قصد کرتا ہے یعنی گویا وہ التحیات واسطے اللہ تعالیٰ کے کہتا ہے اور
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اور اولیاء اللہ پر اپنی جانب سے سلام کرتا ہے - حدیث میں ہے کہ جب اسنے کہا کہ السلام علینا وعلی عباد اللہ
الصالحین تو آسمان و زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہنچ گیا پس صالحین میں ملائکہ وغیرہ سب شامل ہیں اسی سے
معلوم ہوا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہونچتا ہے پس صاحب لولاک کہنا چاہیے - م - پھر تشہد اگر بعض سے کم چھوڑا تو سجدہ سہو
واجب ہوگا اور ہر قعدہ میں اگرچہ نفل کا ہو یہی حکم ہے یہی اصح ہے - البحر الرائق - واضح ہو کہ لفظ السلام واجب ہے - الکنز - ف - حتی کہ
جب السلام علیکم کہنے پر قادر ہو تو دوسرا لفظ اسکے قائم مقام نہیں - ش - دوسرا سلام واجب ہے علی الاصح - البرہان - اور پہلا لفظ السلام
کہنے پر بدون علیکم کہنے کے تحریمہ نماز منقطع ہو جاتا ہے [illegible] - یہی مشہور روایت ہے جوہرہ و برہان میں جزم ہے - اور شارح کملہ
نے دوسرے سلام پر انقطاع تحریمہ کو صحیح کہا ہے - م - د - والقنوت فی الوتر - اور واجب ہے قنوت پڑھنا وتر میں - ف - اور
قنوت مطلق دعا ہے - د - حتی کہ اگر اللھم انا نستعینک الخ یاد نہ ہو تو اللھم اغفرلی - کافی ہے یا کوئی دعا ہو - م - ش - قنوت کے واسطے
تکبیر بھی واجب ہے حتی کہ ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا - البحر - ش - د - وتکبیرات العیدین - اور واجب ہیں عیدین کی
تکبیریں - ف - جو علی المختار چھ ہیں - م - اور انکا وجوب قول صحیح ہے حتی کہ انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا - التبیین
اسی طرح ہر تکبیر انمیں سے واجب جداگانہ ہے - د - اور تکبیرات ایام تشریق بھی واجب ہیں - افادہ الطحاوی - والجہر فیما یجہر فیہ -
اور واجب ہے جہر کرنا ان چیزوں میں جنمیں جہر واجب ہے - ف - امام کے لیے تو فرض نماز پہلی دو رکعتیں مغرب و عشاء میں اور
جماعت سے انکی قضا میں حتی کہ اخفا کرے تو سجدہ سہو واجب ہے - کذا فی قاضیخان - اور جمعہ و عیدین میں اور جماعت سے
تراویح و وتر میں جہر واجب ہے اور کمتر جہر یہ ہے کہ دوسرے کو سنا دے موافق عادت کے اور کمتر اخفا یہ ہے کہ خود سنے یہی معتمد
ہے - المحیط - اور یہی صحیح ہے - الوقایہ - اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے - الزاہدی - اور مترجم نے موافق عادت کے قید
اسواسطے لگائی کہ اگر دوسرا خود اسکے منہ کے پاس کان لگا کر سنے تو یہ کچھ نہیں ہے - کما فی الخلاصہ - والمخافتۃ فیما
یخافت فیہ - اور واجب ہے اخفا ایسی چیزوں میں جنمیں اخفا واجب ہے - ف - امام کے لیے مغرب کی تیسری رکعت

اور عشاء کی اخیر کی میں اور ظہر و عصر میں اگرچہ مقام عرفہ ہی میں ہو اور انکی قضاء میں حتی کہ اگر جہر کرے تو سہو کا سجدہ واجب ہوگا
کا فیضان - اور دن کے نوافل میں اخفاء واجبی ہے - النہایۃ - یہ تو امام کا بیان ہوا اور رہا منفرد یعنی تنہا پڑھنے والا تو جن
امام پر اخفاء ہے انمیں اسپر بھی اخفاء واجب ہے اور جنمیں اسپر جہر ہے انمیں منفرد مختار ہے اگرچہ جہر افضل ہے یہی صحیح ہے کما فی النہایۃ
اور خلاصہ میں اصل سے نقل ہے کہ ایک شخص جہری نماز تنہا آہستہ پڑھتا تھا اُسنے فاتحہ سب یا تھوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے
آکر اقتدا کی تو دوبارہ فاتحہ جہر کے ساتھ پڑھے - البحر - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ فرائض کے اول دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے فاتحہ
مکرر پڑھنا ایسی صورت میں روا ہے - فاحفظہ م - بالجملہ یہ سب چیزیں جو مذکور ہوئیں واجبات سے ہیں قال سنت نہیں ہیں
ولہذا یجب علیہ سجدتا السہو بترکہا ہذا ہو الصحیح - اور اسی واسطے معلوم ہے انمیں سے ہر ایک کے ترک سے سہو کے دو سجدے
واجب ہونے میں اور یہی صحیح ہے - ف - پس غیر صحیح قول مبسوط کا قیاس ہے کہ عیدین کی تکبیروں و قنوت کے ترک سے
سجدہ سہو نہیں اور ایسے ہی قعدہ اولی کا تشہد چھوڑنے سے کیونکہ یہ اذکار ہیں تو منع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہے
اور صحیح استحسان ہے کہ یہ واجبات ہیں اور انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہے - اور محیط میں صریح کہا کہ رکوع سے اٹھنا
چھوڑنے میں سجدہ سہو واجب ہے اور کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا - مع - یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہے کہ تعدیل
ارکان واجب ہے اسمیں قومہ رکوع و جلسہ درمیان دو سجدہ بھی داخل ہے اور اسکا بیان گذر چکا - پھر جمعہ و عیدین کے سجدہ
سہو میں بسبب ازدحام کے منع کیا گیا ہے چنانچہ آویگا - م - اگر اعتراض ہو کہ متن میں ان چیزوں کو سنت کیوں کہا تو
جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہیں لیے - وتسمیتہا سنۃ فی الکتاب لما انہ ثبت وجوبہا بالسنۃ - اور
کتاب میں انکا سنت نام رکھنا بطور عموم المجاز کے ہے - ف - کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہے - ف - لہذا
انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا - اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب میں اول جو فروض تحریمہ وغیرہ شمار کیے ہو کہ قرآن و
حدیث سے قطعی ثابت ہیں پھر انکے سوائے باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نماز کے بدلیل سنت ثابت ہوئے
ہیں پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہوئے کہ انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تاکہ
اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال مسنون و آداب ثبوت ہوئے کہ انکے کرنے
میں ثواب جمیل ہے اور نہ کرنے میں گناہ نہیں بشرطیکہ عادت نہ کرلے اور نہ ہلکا خیال کرے - پھر واضح ہو کہ یہاں مسنون افعال کا
بیان نہیں اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہگئے ہیں اور مترجم انکو ذکر کیے دیتا ہے تاکہ آیندہ جو پوری کیفیت نماز کی ذکر فرمائی
ہے اسمیں ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و ادب سمجھ لیا جاوے - واضح ہو کہ باقی واجبات میں سے ایک یہ کہ ہر فرض
اور ہر واجب کو اپنے موقع و محل پر ادا کرنا واجب ہے پس اگر فرض قرأت کو پورا کرکے سہو سے سوچتا رہگیا پھر رکوع کیا
تو سجدہ سہو بسبب تاخیر رکوع کے واجب اور اگر رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہیں ملایا ہے پھر کھڑے ہو کر سورہ ملایا تو رکوع کا اعادہ
اور سہو کا سجدہ کرے - دوم یہ کہ رکوع دو اور سجدہ تین نہوں ورنہ سجدہ سہو واجب ہوگا - ولیکن جو رکوع پورا نہو اور اعادہ
میں ایک ہے اور اگر ماتھے سجدہ پر کانٹے ہونے سے سر اٹھاکر دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہے - سوم دو رکعت یا چار ہو تو
سے پہلے قعدہ نکرنا ورنہ سجدہ سہو ہے بقدر ادائے رکن - چہارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نکرنا حتی کہ
چپ نہ رہنا یعنی بقدر معتبر - پنجم مقتدی کو چپ رہنا واجب ہے یعنی قرأت نہ کرے اور اگر عمداً پڑھے تو علی الاصح نماز فاسد
نہیں اور اگر سہواً پڑھے تو اسپر سجدہ سہو نہیں ہے - ششم جو امور ایسے ہیں کہ اماموں کے درمیان اجتہاد شرعی کی
راہ ہے تو انمیں مقتدی پر امام کی متابعت واجب ہے جیسے امام نے تکبیرات عیدین ہر رکعت میں پانچ پانچ کہیں یا سلام دے
سے پہلے سہو کے سجدے کیے یا وتر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھی تو ایسے امور میں امام کی متابعت واجب ہے مگر جن امور

مسنوخ ہونے کا فعلی ثبوت ہوا انہیں متابعت واجب نہیں جیسے امام نے نماز جنازہ میں پانچ یا زیادہ تکبیریں کہیں تو چار سے
زائد میں متابعت نہ کرے یا اسکی سنت نہ ہونے کا فعلی ثبوت ہو جیسے نماز فجر میں امام نے قنوت پڑھی تو متابعت نہ کرے منیۃ م
کتا ہو کہ یہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل نہ ہوا ہو چنانچہ اپنے باب میں آویگا۔ پنجم ہاتھوں و گھٹنوں کو رکھکر سجدہ کرنا مجتبیٰ
ابن الہمام البحر۔ رہا بیان سنت افعال کا تو وہ بہت ہیں۔ ایک یہ کہ تحریمہ کے واسطے دونوں ہاتھ اٹھانا۔ اور خلاصہ میں ہے کہ
اگر چھوڑنے کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا۔ دوم انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑنا۔ سوم تکبیر سے سر نہ جھکانا۔ چہارم امام کو
بقدر حاجت کے جہر سے تکبیر کہنا و سمع اللہ لمن حمدہ و سلام کہنا۔ چلانے میں مبالغہ مکروہ ہے۔ اور تکبیر افتتاح کے جہر میں اگر
فقط مقصود صرف لوگوں کا آگاہ کرنا ہو تو نماز نہ ہوگی بلکہ مقصود تحریمہ ہو۔ مقتدی و منفرد انکو آہستہ کہے۔ پنجم ثنا یعنی سبحانک
اللہم وبحمدک الخ۔ ششم۔ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا۔ ہفتم بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا۔ ہشتم آمین کہنا۔ نہم ثنا سے
لیکر ان چاروں کو آہستہ کہنا۔ دہم داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ یازدہم۔ ہاتھوں کو اسطرح زیر ناف باندھنا۔ دوازدہم
تکبیر رکوع۔ سیزدہم۔ رکوع میں دونوں گھٹنوں کو پکڑنا۔ چہاردہم انگلیاں کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجود کی تکبیر و اس سے اٹھنے
کی تکبیر۔ شانزدہم ہاتھوں کی انگلیاں سجدہ میں ملی رکھنا۔ ہفدہم مرد کو تشہد میں بایاں پاؤں بچھانا اور ہیزدہم درود
پڑھنا و بقول شافعی رح ادنی مقدار فرض ہے۔ نوزدہم دعا جو بندوں سے مانگنا مستعمل ہو۔ بیستم۔ سلام کے وقت دائیں
و بائیں منہ پھیرنا۔ دیگر اور بھی سنن ہیں۔ پھر نماز کے آداب ہیں جنکے نہ کرنے میں کچھ نہیں اور کرنا افضل ہے چنانچہ نظر رکھنا
قیام میں سجدہ گاہ پر اور رکوع میں پشت قدم پر اور سجود میں ناک کے نتھنوں پر اور نشست میں اپنی گود پر اور سلام کے وقت
دونوں طرف مونڈھوں پر اور جمائی روکنا اگرچہ دانتوں سے ہونٹھ پکڑکر ہو ورنہ بائیں ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھے اور تحریمہ
کے واسطے ہاتھوں کو آستین سے نکالے مگر جبکہ سردی ہو۔ اور کھانسی روکنا بقدر امکان۔ کیونکہ بلا عذر کھانسنا مفسد نماز
ہے تو عذر میں احتیاط کرکے روکے۔ اور امام اسوقت شروع کرے جب اقامت پوری ہو جاوے اور یہی اعدل المذاہب ہے۔
شرح المجمع اھ۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ البحر وغیرہ۔ ت م و۔ اب تمام افعال نماز ابتدا سے آداب و سنن و فرائض و واجبات
کو جمع کرکے اپنے محل میں ہونے کی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی بقولہ۔ واذا شرع فی الصلوٰۃ کبر۔ اور جب نماز شروع
کرے خواہ فرض ہو یا نفل رح۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ اور دونوں قدم کے درمیان چار انگل کا
فاصلہ رکھے۔ الخلاصہ۔ لما تلونا وقال علیہ السلام تحریمہا التکبیر۔ بدلیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی وربک فکبر
اور بدلیل اسکے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ تحریم نماز کی تکبیر ہے۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ رض سے مروی
ہے از انجملہ حدیث ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی رض سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب
میں اصح و احسن ہے اور عبد اللہ بن عقیل کی توثیق امام بخاری رح سے نقل کی اور نووی رح نے خلاصہ میں کہا کہ یہ حدیث حسن ہے
اور رواہ الحاکم من حدیث ابی سعید الخدری رض وقال صحیح علی شرط مسلم۔ مع۔ پھر اگر امام ہو تو تکبیر جہر سے کہے م۔ وہو شرط
عندنا خلافا للشافعی رح۔ اور تکبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہے یعنی خارج نماز مفروض ہے برخلاف امام شافعی کے۔ ف۔
کہ انکے نزدیک رکن ہے۔ مگر ہم رکن ہونے کی دلیل نہیں پاتے تو فرض شرط قرار دیتے ہیں۔ حتی ان من تحرم للفرض کان
لہ ان یودی بہا التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریمہ باندھے اسکو روا ہے کہ اس تحریمہ سے نفل ادا کرے۔ ف۔ اگرچہ
فرض سے اسطرح خارج ہونا مکروہ ہے۔ السراج۔ اور نفل کی تحریمہ پر دوسری نفل ادا کرنا بکراہت جائز ہے۔ ولیکن فرض کی
تحریمہ پر دوسرا فرض ادا کرنا باجماع نہیں یا نفل کی تحریمہ پر فرض ادا کرنا نہیں جائز ہے السراج۔ پس اگر تحریمہ رکن ہوتا تو
فرض کی تحریمہ سے نفل ادا نہ ہوتا۔ تو تحریمہ رکن داخل نہیں ہے ولہذا اگر تکبیر کہی اس حالت میں کہ اسکے ہاتھ میں نجاست تھی

جو اسے تکبیر سے فراغت کر کے پھینکدی یا منہ کھلا تھا جو بعد فراغت تکبیر کے خفیف عمل سے ڈھانک لیا یا زوال آفتاب ظاہر
ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فارغ ہو کر زوال ظاہر ہو گیا یا قبلہ سے منحرف تھا کہ اس سے فارغ ہوتے ہی قبلہ رخ ہو گیا تو روا ہے
اور فخر الائمہ رح نے کہا کہ ظہر کی تحریمہ پر عصر کی بناء اور نفل کی تحریمہ پر فرض کی بناء اور برعکس اور ادا کی تحریمہ پر قضاء کی بناء
جائز ہے ع - اور شافعی رح کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے - وہو یقول انہ یشترط لہا ما یشترط لسائر الارکان
شافعی رح کہتے ہیں کہ تکبیر مذکورہ کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے - ف - جیسے استقبال قبلہ و ستر عورت
وطہارت ونیت ووقت ع - وہذا آیۃ الرکنیۃ - اور یہ بات اسکے رکن ہونے کی علامت ہے - ف - اور جواب یہ کہ یہ شرط مقتضی
تحریمہ کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہو چکے ہیں - ولنا انہ عطف علی الصلوٰۃ علیہ فی قولہ تعالی وذکر اسم ربہ فصلی
ومقتضاہ المغایرۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر مذکور پر نماز کا عطف کیا گیا قولہ تعالی وذکر اسم ربہ فصلی - یعنی ذکر کیا نام
اپنے رب کا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی - اور مقتضائے عطف یہ کہ معطوف علیہ دیگر اور معطوف دیگر ہو - ف - کیونکہ ایک ہی
چیز کا عطف بعینہ اسی پر مثلاً زید اور زید آیا - تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے - بلکہ دونوں الگ الگ
ہونا چاہیے - اور خاص پر عام کا عطف بیان مذ اور ہے - پس معلوم ہوا کہ تکبیر الگ اور نماز الگ ہے - مگر شرط ہے - ولہذا لا یتکرر کتکرار
الارکان - اور اسی جہت سے تکبیر مذکور مکرر نہیں ہوتی مانند تکرار ارکان کے - ف - یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے ورنہ مثل
ہر اک رکن کا مکرر ہوتا مگر یہ نہیں جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر مکرر ہوتے ہیں
اور تکبیر باوجود اپنا محل پائے جانے کے مکرر نہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور رہا یہ کہ اس میں شرائط کی نگہداشت
دلیل رکنیت ہے تو جواب گذرا کہ اسکے لیے کچھ نہیں ہے - ومراعاۃ الشرائط لما یتصل بہ من القیام - اور شرائط کی نگہداشت
صرف اسکے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام نماز - ف - پس اگر پہلے سے طہارت و ستر عورت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کر لیا
ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہو سکتا تو فاصلہ و فرق کرنا پڑے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوئی ہیں تکبیر کے لیے
ملحوظ نہیں ہیں - پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے - ابن الہمام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو
قدرت رکھتا ہو - اور مبسوط میں ہے کہ امی و گونگے نے اگر نیت سے نماز شروع کی تو جائز ہے کیونکہ جو انکے امکان میں تھا بجا لا
چکے - انتہی - اور دونوں پر زبان ہلانا واجب نہیں اسواسطے کہ زبان ہلانا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان
دونوں سے متعذر ہوا تو بجائے اسکے دوسری بات یعنی خالی زبان ہلانا واجب ہونے کا حکم بدون کسی دلیل کے نہیں دیا
جائیگا - الفتح - حاصل یہ کہ واجب تو نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی و گونگا اسکو نہیں کہہ سکتے تو صرف نیت بھی
اور رعایت کے ساتھ خالی زبان ہلانا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اسکے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے - مترجم
کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت فعل قلبی واجب ہے اور جب قلبی عزم مجتمع نہ ہو تو بجائے اسکے زبان سے الفاظ کہنے کے
جواز کا حکم جیسا کہ بیہقی سے در مختار وغیرہ میں لیا ہے بلا دلیل ہے - فافہم - پھر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی
فرض میں بصورت قدرت - اگر امام کو رکوع میں پایا اور جھکتے تکبیر کہتا ہوا رکوع میں گیا پس اگر اسقدر جھکاؤ میں تکبیر پوری کی
کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صحیح ورنہ نہیں - الفتح - اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت لغو
وہ تحریمہ رکھی جائیگی - د - اور اگر اللہ بحالت قیام کہا اور اکبر رکوع میں پہونچکر پورا کیا تو نماز شروع نہ ہوئی بالاتفاق - ہی ع
اللہ امام کے ساتھ اور اکبر اس سے پہلے کہا تو اصح قول پر صحیح نہیں ہے - د - امام کی تکبیر سے بیخبری میں تکبیر کہی تو اگر اسکے غالب
گمان میں امام سے پہلے ہوئی تو روا نہیں ورنہ روا ہے - المحیط - عمداً اللہ کے یا اکبر اول مد کرنا کفر ہے ورنہ مفسد جیسے اصح قول
جب با اکبر کو مد کر کے اکبار کرنا - د - مترجم کہتا ہے کہ کفر کا حکم مشکل ہے جبکہ عامی ہندی کو اسکے معنی نہیں معلوم اور جیسا علوم

تو مقصود ہوش آوازی وغیرہ ہو اگرچہ مکروہ ہیں تو اور خود ہی موقت کفر ہے۔ اسکو اللہ تعالیٰ میں شک ہو یا اسکے اکبر ہونے میں
وکل وہی بہنے میں شک ہو پس صواب یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ اگر کسی نے مد سے شک کیا تو کفر ہے ورنہ عمداً یا خطا ہو مفسد ہے
واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اور نماز کا شروع ہو جانا ثابت ہے تکبیر و دونوں کے ساتھ ہوتا ہے تنہا کسی کے ساتھ نہیں ہوتا۔ یعنی نماز در استثناء
ماجرا تہ گونگے و امی کے ت۔ گونگے و امی کو قرأت کے بارہ میں بھی زبان ہلانا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے۔ و۔ بالجملہ جب نماز کا
ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بروجہ مذکور تکبیر کہے۔ ویرفع یدیہ مع التکبیر۔ اور مرد اپنے دونوں ہاتھ اٹھاوے تکبیر کے ساتھ
وہو سنۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ۔ اور یہ رفع الیدین سنت ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر
مواظبت فرمائی ہے۔ وہذا اللفظ۔ اور یہ لفظ یعنی مع التکبیر کا لفظ۔ یشیر الی اشتراط المقارنۃ۔ اشارہ کرتا ہے کہ مقارنت
شرط کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی ہاتھ اٹھانا اور تکبیر کہنا دونوں ملے ہوئے ساتھ ہوں۔ اسپر خواہرزادہ و امام صفار نے تنصیص
کی ہے۔ وہو المروی عن ابی یوسف۔ اور یہی مروی ہے ابو یوسف سے۔ ف۔ یعنی یعقوب بن ابراہیم شاگرد
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے۔ والمحکی عن الطحاوی۔ اور یہی حکایت کیا گیا طحاوی سے۔ ف۔ یعنی امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ
ازدی الطحاوی رحمہ اللہ اور حکی سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ طحاوی یوں ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھاتے تھے۔ اور یہی
قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رحمہ اللہ کا ہے۔ والاصح انہ یرفع یدیہ اولا ثم یکبر۔ اور مذہب میں اصح یہ کہ پہلے دونوں
ہاتھ اٹھاوے پھر تکبیر کہے۔ ف۔ اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ ف۔ مبسوط میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں ع۔ لان فعلہ
نفی الکبریاء عن غیر اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ اسکا فعل ہاتھ اٹھانے کا یہ سوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے کبریائی کی نفی ہے
ف۔ یعنی کانوں پر ہاتھ لایا کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے جو چیز ہے کسی میں کبریائی نہیں۔ پھر قول تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے سے اللہ تعالیٰ
کے واسطے کبریائی کا اثبات ہے ع۔ والنفی مقدم۔ اور نفی مقدم ہوتی ہے۔ ف۔ پھر اثبات ہوتا ہے جیسے کلمہ توحید میں پہلے
لا الٰہ سے نفی ہے پھر الا اللہ سے اثبات ہے۔ اسی طرح بیان ہے مگر اسمیں یہ اعتراض ہے کہ کلمہ توحید میں تو سب زبان سے بولنا ہے اس
لئے بضرورت نفی مقدم ہوئی کیونکہ ساتھ ہی بولنا ممکن نہیں ہے اور یہاں فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے تو دونوں جمع ہو سکتے
ہیں م۔ اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ اول بندہ ماسوائے الٰہی سب سے
خالی ہو جاوے کہ اب سب اسپر حرام ہو جاویں کسی چیز کا اسمیں دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی کبریائی و عظمت بھر جاوے
اور اسی کی حضوری میں طاعت ادا کرے۔ اور واضح رہے کہ یہاں کلام صرف اسمیں کہ اولیٰ کون طریقہ تھا ورنہ جواز میں کچھ
کلام نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ اب یہاں چند مقام ہیں اول آنکہ یہ ہاتھ اٹھانا سنت ہے۔ دوم اسکی کیفیت۔ سوم مرد کا
اور عورت کا کہاں تک اٹھاوے۔ چہارم الفاظ تکبیر۔ پنجم زبان عربی میں مخصوص ہے یا نہیں۔ ششم کیسے الفاظ سے تکبیر نہیں
جائز ہے۔ اور اس مقام پر بقدر توضیح اسواسطے کہ اسی تکبیر سے نماز کا شروع ہے پس اگر اسی میں فساد ہو تو نماز جاتی رہیگی م۔
بیان اول کہ وہ سنت ہے۔ یہی صحیح۔ اور ابو حنیفہ سے منصوص ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور بعض ائمہ وجوب کے قائل ہوئے
حتی کہ ہمارے مذہب میں بھی اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار
ہوگا اور مختار یہ کہ ترک کی عادت کرے تو گنہگار ہے ورنہ نہیں۔ انتہیٰ۔ مگر یہ دونوں قول ان دونوں میں ہی تو فرق ہے۔ م۔ پھر دلیل میں غور کرنے سے معلوم ہوا
کہ جتنے طریقہ نماز رسول اللہ صلعم کے بیان میں مروی ہیں سب میں ہاتھ اٹھانا مذکور ہے حتی کہ ابن المنذر رحمہ اللہ نے دعویٰ کیا
کہ اہل علم سب متفق ہیں کہ ہمیشہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اٹھاتے تھے۔ پھر اس مواظبت کے باوجود واجب نہیں
بلکہ امام سرخسی رحمہ اللہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو واجبات نماز میں رفع الیدین نہیں سکھلایا ع۔ اور یہ اصول
مقرر ہے کہ حاجت کے وقت سے بیان میں تاخیر کرنا روا نہیں ہے۔ پس اگر یہ واجب ہوتا تو اسکو سکھلاتے۔ م۔ مترجم کہتا ہے

زیلعی رح نے اس استدلال کو ضعیف ٹھہرایا ہے لیکن وجہ ضعف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت ہے جبکہ بطریق وجوب نہ
ہو لیکن عنقریب نفع اضعہ برین کافی سے مرنع وجوب مذکور ہوگا - امر دوم اسکی کیفیت تو ہاتھون کو مقابل کانون تک اٹھاوے
حتی کہ دونوں انگوٹھے دونوں لو کے محاذی مقام پر ہو جاویں - التبیین - اسوقت تکبیر کہے اور اسی پر عامۂ مشائخ ہیں محیط
اور انگلیوں کے سرے محاذی کانون کے فروع سے ہوں - التبیین - اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکاوے - الخلاصہ - اور ہتھیلیون
کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے - المحیط - بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب تکبیر کہتے تو انگلیاں کشادہ رکھتے تھے - رواہ الترمذی فی الجامع وابن خزیمہ فی صحیحہ - اور معنی یہ کہ انگلیاں نہ ملاوے بلکہ
اپنی حالت پر چھوڑ دے - کما قال شیخ الاسلام خواہرزادہ - م ح - یہی معتمد ہے المحیط - اور اگر تکبیر کہکر ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوا
اگر مسنون ممکن نہ ہو تو اور نہ جہانتک ممکن ہو اٹھاوے - التبیین - پھر حدیث میں آیا کہ کان یکبر عند کل خفض و رفع - یعنی
حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کہتے تھے - یہ حدیث تو بروایت ابو یوسف ہے کہ رفع الیدین و تکبیر ساتھ ہی ہو لیکن
اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب التحفہ اور قاضیخان نے اختیار کیا ہے - اور نسائی کی حدیث ابن عمر رض میں یوں ہے کہ کان یرفع
یدیہ حذو منکبیہ ثم یکبر - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مونڈھون کے محاذی تک دونوں ہاتھ اٹھاتے پھر تکبیر کہتے تھے - یہ دلیل
ہے کہ ہاتھ اٹھانا مقدم اور تکبیر موخر ہے اور یہی عامۂ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے - حدیث انس رض میں تصریح
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کہی پھر ہاتھ اٹھائے - اور یہی ظاہر حدیث براء بن عازب و ابو وائل رض ہے ابن الہمام
نے کہا کہ توفیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تینوں میں سے ہر ایک کو کیا ہے مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے
دوسری صورت اولی ٹھہری - انتہی ملخصا - اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رض صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے اگرچہ اس سے
صریح رفع الیدین کی تقدیم نہیں نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیون کی روایت میں بھی یہی مراد ظاہر ہو گئی - فتامل فیہ
اور حاصل یہ کہ ہر ایک تینوں صورتوں سے جائز مسنون ہے ولیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولی ہے واللہ تعالی اعلم - م
امر سوم یہ کہ ہاتھ کہاں تک اٹھاوے اسمیں مرد و عورت میں فرق ہے چنانچہ فرمایا - ویرفع یدیہ حتی یحاذی بابہامیہ
شحمتہ اذنیہ - اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے جاوے یہانتک کہ محاذی کر دے دونوں انگوٹھوں کو دونوں کانوں کی لو
ف - محاذی سے یہ غرض کہ کان کی لو سے انگوٹھا چھو جاوے - د - واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ
اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور توفیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہو تو انگلیاں تا بالائے
سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہوا - اور تفصیل آتی ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہے اور چھو
مراد لینا غیر موجہ ہے - م - وعند الشافعی رح یرفع الی منکبیہ - اور شافعی رح کے نزدیک دونوں کندھوں تک اٹھائے
وعلی ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنازۃ - اور اسی اختلاف پر ہے ہاتھ اٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدون کی اور جنازہ
کا - لہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلے اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدیہ الی منکبیہ - دلیل امام شافعی
کی حدیث ابو حمید ساعدی رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھاتے
ف - دوسری روایت میں ہے کہ جعل یدیہ حذاء منکبیہ - یعنی کر دیتے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے کندھوں کے اور جب رکوع
کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنے پکڑنے کا قابو دیتے پھر پیٹھ کو خم کرتے پھر جب سر اٹھاتے تو ٹھیک راست ہو جاتے
کہ ریڑھ کی ہر ایک گرہ اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھتے بغیر بچھائے ہوئے اور نہ بچھائے ہوئے
اور پاؤں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پر بیٹھتے تو بائیں پاؤں پر بیٹھتے اور دایاں پاؤں کھڑا
رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پر بیٹھتے تو آگے کر نکالتے بایاں پاؤں اور دوسرا کھڑا رکھتے اور سرین پر بیٹھتے تھے - کذا فی

اس حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح والوں نے روایت کیا ہے پھر اگر مراد اس حدیث سے یہ ہو کہ ہاتھ کا نچلا حصہ مقابل کندھے
کے تھا تو صحیح ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارض دوسری احادیث میں جیسے امام مصنف نے استدلال
کیا۔ ولنا روایۃ وائل بن حجر۔ اور ہماری دلیل روایت وائل بن حجر رضہ ہے۔ ف۔ جس میں ہے کہ آپ نے تکبیر کہی اور دونوں
ہاتھوں کو مقابل دونوں کانوں کے رکھا۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی وغیرہم۔ والبراء۔ اور روایت براء
بن عازب رضہ ہے۔ ف۔ جس میں ہے کہ جب نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہانتک کہ دونوں انگوٹھے مقابل دونوں
کانوں کے ہو جاتے۔ رواہ احمد واسحٰق والدارقطنی والطحاوی وغیرہم۔ وانس رضہ۔ اور روایت انس رضہ ہے۔ ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدیہ حذاء اذنیہ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھا
کرتے مقابل دونوں کانوں کے۔ ف۔ یہ درحقیقت روایت براء رضہ ہے اور روایت انس رضہ یوں ہے کہ تکبیر کہی پس محاذی
کر دیا اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے ساتھ۔ رواہ الحاکم۔ اور حاکم نے کہا کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے میں اسمیں کوئی علت
نہیں جانتا ہوں مع۔ اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں حدیث انس رضہ روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوٰۃ کبر ثم رفع یدیہ حتی یحاذی
بابہامیہ اذنیہ۔ یعنی جب نماز کا افتتاح کرتے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے یہانتک کہ انگوٹھے محاذی کرتے
دونوں کانوں کے ساتھ۔ ابو الفرج نے کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں اور درحقیقت ان روایات میں معارضہ نہیں
کیونکہ انگوٹھوں کا کان کی لو سے محاذی کرنا کبھی اسطرح حکایت ہو سکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں سے محاذی کیا اور کبھی اسطرح
کہ کانوں سے محاذی کیا کیونکہ ہتھیلی کا آخری حصہ مع پہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہوگا اور خود ہتھیلی مقابل کان
کے ہوگی پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی لو سے مقابل کیا اسنے تحقیق کے ساتھ روایتوں میں توفیق دیدی تو اسی کا
اعتبار واجب ہے اور معارضہ ساقط ہے۔ ت۔ ولان رفع الیدین لاعلام الاصم وہو بما قلناہ۔ اور اسوجہ سے ہمارا قول
جید ہے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے بہرے کے ہے اور یہ آگاہی اسی طریقہ کے ساتھ ہوگی جو ہم نے کہا ہے۔ ف۔ پس جب
امام یہاں تک ہاتھ اٹھایا تو بہرے نے جان لیا کہ تکبیر کہی گئی پس اسنے بھی تکبیر کہی۔ اگر وہم ہو کہ اول میں مصنف نے ہاتھ اٹھانیکا
فائدہ ما سوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یوں فرمایا تو جواب یہ ہے کہ نفی کبریائی تو اسکا فائدہ معنوی ہے
اور بہرے کو آگاہی دینا اسکے مشروع ہونے کا ظاہری بھید ہے اسی واسطے خود بہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہے شاید کہ وہاں
ہو اور تاکہ دور والے اسکو دیکھیں جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالیٰ کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہے باوجود اسکے فائدہ یہ کہ مقتدی
جانیں کہ امام نے تحریمہ باندھ لیا ولیکن یہ فعل صرف اسی غرض سے نہیں ہوتا ہے کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریمہ لغو ہوگا جیسا کہ بیان
ہوا۔ اس بیان سے نہایہ ومعراج الدرایہ کے سوالات واعتراضات ساقط ہو گئے۔ فاحفظہ م۔ وما رواہ محمول علی حالۃ
العذر۔ اور حدیث ابوحمید رضہ جس سے شافعی رح نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھاوے وہ عذر کی حالت پر محمول ہے
ف۔ یعنی بوجہ عذر کے اٹھانے میں کمی کی اور اصل کانوں تک ہے م۔ طحاوی رح نے کہا کہ وائل بن حجر رضہ نے بیان کیا ہے
کہ پھر میں دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو لوگ کاڑھی چادریں کمل کی قسم سے دستانہ پہنے تھے
تو سب لوگ کملوں کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھاتے تھے پس وائل رضہ نے اس حدیث میں آگاہ کر دیا کہ ان لوگوں کا مونڈھوں
تک ہاتھ اٹھانے میں انحصار کرنا انکے لباس کی وجہ سے تھا ع۔ ولیکن جیسے احادیث میں توفیق دیدی جس سے معارضہ
نہیں رہا تو اب عذر پر محمول کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہیں ہے اور
اخبار دونوں طرح ثابت ہیں لیکن ابن عبدالبر رح کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی ثبوت ہے اور آثار صحابہ وتابعین
بھی ہر ایک طور پر منقول مشہور ہیں تو معلوم ہوا کہ اسمیں سب طرح کی گنجائش ہے مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے لیکن ان

طریقون مین اولی کون طریقہ ہی تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا یعنی تو اسوجہ سے اولی ہی جو مصنف نے توجیہ کی اور دوم اسوجہ
کہ یہ ایسی صورت ہی کہ سب عضو اُسمین داخل ہو جاتی ہین۔ پھر آستینون وغیرہ سے ہاتھ نکالنا مستحب ہی بدلیل
روایت طحاوی از وائل رضی اللہ عنہ ہم۔ رہا عورت کا بیان تو فرمایا۔ والمرأۃ ترفع یدیہا حذاء منکبیہا۔ اور عورت
اُٹھاوے اپنے ہاتھون کو مقابل اپنے مونڈھون کے۔ ف۔ یہ محمد بن مقاتل رح نے ہمارے اصحاب سے روایت کی
اور یہی شافعیہ کا قول ہی ع۔ ہو الصحیح لانہ استر لہا۔ یہی صحیح ہی کیونکہ یہ طریقہ عورت کے واسطے زیادہ پردہ کا ہی۔ ف
اور خبر صحیح ہے روایۃ الحسن عن الامام کہ عورت مانند مرد کے کان تک اٹھاوے۔ اور تحفہ مین ہی کہ عورت کا مسئلہ ظاہر الروایۃ مین
مذکور نہین ہی۔ مع۔ بیان امر چہارم الفاظ تکبیر۔ **فان قال بدل التکبیر اللہ اجل او اعظم۔** پھر اگر اسنے تکبیر کے بدل
یعنی اللہ اکبر کے بدل مین اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا۔ ف۔ یعنی اسم ذات کو مبتدا بحالہ رکھا اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور
تعظیمی کلمہ مانند اجل و اعظم و اعلی وغیرہ کے لایا تو طرفین کے نزدیک جائز ہی۔ **او الرحمن اکبر۔** یا اسنے بدلی اللہ اکبر کے
الرحمن اکبر کہا۔ ف۔ یعنی اللہ جو اسم ذات ہی بجاے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسماے صفات مین سے لایا اور ما اکبر کو
جو ذکر صلت ہی بحالہ رکھا تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہی۔ یہ سب اس صورت مین کہ مبتدا و خبر موجود ہی یعنی اللہ اکبر۔ اللہ اعظم
الرحمن اکبر۔ یعنی اللہ بزرگتر ہی یا الرحمن بزرگتر ہی۔ اور اگر اسنے فقط اللہ یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے
زیادہ کچھ نہ کہا تو در المختار مین لکھا کہ نماز شروع نہوگی یہی مختار ہی۔ اور ہندیہ مین لکھا کہ امام اعظم رح کے نزدیک شروع ہو جائیگی
التبیین۔ اور یہی صحیح ہی۔ الزاہدی۔ مجرد مین یہ حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے قرار دی ہی اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے خبر ہونا ضرور
اور اگر حائضہ عورت پاک ہوئی اور وقت مین صرف اسقدر گنجایش ہی کہ فقط اللہ کہ سکے تو بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ نماز اسپر
نہوگی اور بنا بر روایۃ الحسن رح کے امام رح کے نزدیک واجب ہوگی۔ مف۔ اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدون مبتدا
کے تو باجماع نماز شروع نہوگی۔ الجوہرہ۔ **او لا الہ الا اللہ۔** یا اسنے تکبیر کے بدلے لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ تو بھی طرفین کے
نزدیک جائز ہی۔ یونہی تسبیح و تحمید سے یعنی سبحان اللہ سے یا الحمد للہ سے اور دیگر کلمات سے جو خالص اللہ تعالی کی بزرگی مین
ہین یہی حکم ہی۔ التبیین وغیرہ۔ پھر کیا سواے تکبیر کے کلمۂ تہلیل و تسبیح و تحمید و تبارک اللہ و مانند اسکے کلمات خالص تعظیم سے
نماز شروع کرنا مکروہ ہی یا نہین۔ تو امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین ہے اور تحفہ و ذخیرہ مین کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ ہی کیونکہ
اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا۔ ابن الہمام نے کہا یہی قول اولی ہی اور عینی نے کہا کہ قدوری نے بھی مکروہ کہا اور یہی ہندیہ
مین محیط و ظہیریہ سے نقل کیا اور قاضیخان مین اسکو حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے بیان کیا۔ مترجم کہتا ہی کہ ذخیرہ کی دلیل
کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا قابل نظر ہی اسواسطے کہ ترک نہین کیا بلکہ اسکا بدل جائز ادا کیا ہی۔ پھر اگر مکروہ ہی تو کیسا
تحریمی ہی پس در مختار مین بنظر ظاہر دلیل کے اسکو مکروہ تحریمی لیا اور تبیین مین خلاف اولی قرار دیا یعنی مکروہ تنزیہی ہی اور یہی
اوفق و اظہر ہی۔ واللہ اعلم م۔ **او غیرہ من اسماء اللہ تعالی اجزاہ عند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالے۔** یا اسما
مذکورہ بالا کے سواے دیگر اللہ تعالی کے نامون سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کافی ہی۔ ف۔ اور ظاہر الروایۃ
یہی ہی کہ اللہ تعالی کے ہر نام سے نماز شروع ہو جاتی ہی خواہ اسمای خاصہ ہون یعنی جیسے اللہ و الرحمن وغیرہ یا اسماے مشترک
ہون جیسے الرحیم و الکریم وغیرہ۔ یہی کرخی رح نے ذکر کیا۔ و عینی رح نے اسی کا فتوی دیا ہی۔ الزاہدی۔ اور مصنف رح کا یہ قول
کہ او غیرہ من اسماء اللہ تعالی۔ عام ہی کہ نام خواہ مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالی کا کوئی نام خاصہ یا مشترک ذکر کیا اس سے زیادہ کچھ
نہیں کہا اور خواہ مبتدا و خبر دونون ہون جیسے الرحیم اعظم۔ یا اللہ اکبر۔ پس یہ متقضی ہی کہ اگر اسنے خالی اللہ کہا یا خالی الرب
یا الرحمن۔ بلا زیادتی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ رح نماز شروع ہو جائیگی برخلاف قول صاحبین کے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ مصنف نے

کلام میں یہ معنی بنائے تو وہ امام منفرد ہو یا مع غیر ہو نماز شروع ہو جائیگی۔ جیسے ہو اسواسطے کہ منفرد نام سے صرف امام رح کے نزدیک
غیر ظاہر الروایت کے موافق نماز شروع ہوتی ہو نہ ظاہر الروایہ پر اور صاحبین دونوں اسمیں مخالف ہیں اور مصنف رح نے کہا کہ امام
اعظم و امام محمد کے نزدیک جائز ہو تو گویا مصنف رح نے یہ معنی منفرد کے مراد نہیں رکھے کیونکہ منفرد تو امام محمد کے نزدیک نہیں
روا ہو۔ پھر رہا یہ کہ منفرد نام سے شروع ہوتی ہو یا نہیں تو کاہدی رح نے جواز کو صحیح کہا اور در مختار میں عدم جواز کو مختار ذکر کیا
اور یہی اقوی ہو ولیکن ہندیہ میں ہو کہ اگر کسی نے اللھم کہا تو فقہاء کے نزدیک نماز شروع ہو جائیگی۔ الخلاصہ و قاضیخان اور
یہی اصح ہو۔ التبیین۔ تو شاید اللھم اسم جامع واسطے تعظیم کے فی المعنی مرکب جلا قرار دیا گیا ہو لہذا مبسوط السرخسی میں ہو کہ اگر اللھم
اغفرلی۔ کہا تو یہ خالص تعظیم نہیں بلکہ بندہ کی حاجت ملی ہوئی ہو تو شروع صحیح نہیں ہو۔ اور محیط میں کہا کہ اگر استغفر اللہ
یا اعوذ باللہ یا انا للہ یا لاحول ولا قوۃ الا باللہ یا ماشاء اللہ کہا تو نماز شروع نہو گی۔ م۔ پھر ذکر تعظیم خالص ہونے کے باوجود شرط
ہو کہ اسکی مراد بھی معنی تعظیم ہوں لہذا ہندیہ میں ہو کہ اگر سبحان اللہ بطور تعجب کے بدون ارادہ خلوص تعظیم کہا یا مراد تکبیر وغیرہ سے
جواب موذن ہو تو کافی نہیں ہو۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم کہا تو نماز شروع نہو گی۔ التبیین۔ اور اگر اللہ اکبر
اول میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع نہو گی۔ التاتارخانیہ عن الظہیریہ۔ اور اگر اسنے اللہ اکبر فارسی کاف کے ساتھ کہا
تو شروع صحیح ہو۔ المحیط۔ پھر تکبیر میں جو قیام شرط ہو تو فرائض میں بحالت قدرت و نہ نوافل میں باوجود قدرت کے بیٹھے تکبیر درست
ہو۔ کذا فی مبسوط السرخسی۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ امام کی تحریمہ کے ساتھ تحریمہ باندھے بقول اعظم رح اور صاحبین کے نزدیک بعد
تحریمہ امام کے باندھے اور فتوی صاحبین کے قول پر ہو۔ المعدن۔ اور صحیح یہ کہ بالاتفاق دونوں طریقہ جائز ہیں اور یہ اختلاف
اولی ہونے میں ہو۔ التبیین۔ اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اللہ کہا ولیکن اکبر امام سے پہلے کہ گیا تو فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اصح یہ کہ
بالاتفاق نماز شروع نہوگی اور یوں ہی اگر امام کو رکوع میں پایا اور اللہ کہنا تو قیام کی حالت میں ہوا اور اکبر رکوع میں تو بھی اسکی
نماز شروع نہوگی۔ اور اجماع ہو کہ اگر اللہ امام کے کہنے سے پہلے مقتدی کہ چکا تو اظہر الروایات میں اسکی نماز شروع نہوگی۔
الخلاصہ۔ اگر امام سے پہلے تکبیر کہی پس صحیح یہ کہ اگر نیت اقتداء ہو تو نماز شروع نہوئی اور اگر نہو تو اسکی ذاتی نماز شروع ہوگی
مبسوط السرخسی۔ پھر جن کلمات سے تکبیر کا جواز مذکور ہوا یہ سب امام اعظم و امام محمد کا قول تھا۔ وقال ابو یوسف ان کان
یحسن التکبیر لم یجز الا قولہ اللہ اکبر۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر اچھی طرح تکبیر کہ سکتا ہو تو نہیں جائز ہو سوائے ان الفاظ
تکبیر کے۔ اللہ اکبر۔ و اللہ الاکبر۔ یا اللہ الاکبر۔ او اللہ الکبیر۔ یا اللہ الکبیر۔ ف۔ اور اگر اچھی طرح انکو نہ کہ سکے تو ہر نام سے
اور تہلیل و تسبیح وغیرہ سے روا ہو۔ پھر مصنف رح نے امام ابو یوسف کے قول پر صرف تین الفاظ تکبیر کے بیان کیے اور یہی بدائع
و مفید و اسبیجابی و تحفہ و ینابیع میں مذکور ہیں اور مبسوط میں ان تین کے ساتھ چوتھا لفظ اللہ کبیر زیادہ کیا اور یہی تحقیق ہو اور
بنا بر قول امام ابو حنیفہ رح کے بھی کہا گیا کہ اصح یہ کہ اگر تکبیر کہ سکتا ہو تو اسکو چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے کہنا مکروہ ہو اور سرخسی رح نے
کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہو۔ غ۔ وقال الشافعی لا یجوز الا بالاولیین۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہو مگر اول کے
دونوں لفظ سے۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے چار لفظ میں سے لفظ اول و دو لفظ یعنی اللہ اکبر یا اللہ الاکبر سے جائز ہو باقی کسی لفظ
سے نہیں جائز ہو اور یہی مذہب شافعیہ میں اصح ہو اور اگر کہا کہ اللہ اجل یا اعظم یا اللہ اکبر کبیرا یا اللہ اکبر من کل شئی۔ تو شافعی
کے نزدیک روا ہو اور یوں ہی اصح وجہ پر اللہ الجلیل اکبر جائز ہو اور اگر کہا کہ اللہ الذی لا الہ الا ہو الملک القدوس الاکبر
تو شافعیہ میں بلا خلاف نہیں روا ہو۔ ع۔ وقال مالک لا یجوز الا بالاول۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ صرف اول لفظ یعنی
اللہ اکبر سے جائز اور کسی دوسرے لفظ سے نہیں جائز ہو۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و داؤد ظاہری کا ہو۔ ع۔ لانہ ہو المنقول
و الاصل فیہ التوقیف۔ کیونکہ یہی منقول ہو اور اصل اسمیں توقیف ہو۔ ف۔ یعنی منقول میں واقف کرانے سے

معلوم ہوتا ہی اصل ہی اور نقل سے ذوق صرف اللہ اکبر کا ہوا ہی پس اسی لفظ سے جواز ہی اور مؤید اسکی روایت طبرانی از حدیث
رفاعہ بن رافع رض ہی کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا پس اُسنے نماز پڑھی آخر تک۔ یہ حدیث وہ ہی جس نے بُری طرح نماز پڑھی
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو تعلیم دی پس اس روایت میں ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پوری نہیں
ہوتی کسی آدمی کی نماز یہانتک کہ وہ وضو کرے پس وضو کو اپنے مواضع میں رکھے یعنی جہان جہان جسطرح دھونا چاہیے ہی
دھووے پھر قبلہ کے سامنے ہو پھر کہے کہ اللہ اکبر اور اللہ تعالی کی حمد و ثنا کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے کہ
اللہ اکبر آخر تک۔ ف ع۔ عینی رح نے جواب دیا کہ اس سے نماز قبول ہونے کی نفی ہی مگر جواز ثابت ہی کیونکہ اُسکو نماز فرما دیا۔ م ع
میں کہتا ہوں کہ علی ہذا تکبیر واجب ہوگی اور کلام آتا ہی م۔ **والشافعی یقول**۔ اور شافعی فرماتے ہیں۔ ف۔ کہ بیشک
منقول تو اللہ اکبر ہی ولیکن اللہ الاکبر بھی جائز ہی کیونکہ۔ **ادخال الالف واللام ابلغ فی الثناء فقام مقامہ**۔ داخل کرنا
الف لام کا اکبر پر ثنا میں زیادہ مبالغہ کرتا ہی تو الاکبر بھی قائم مقام اکبر ہوا۔ **وابو یوسف یقول ان افعل وفعیلا فی صفات
اللہ تعالی سواء**۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ افعل اور فعیل اللہ تعالی کی صفات میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی افعل کے
وزن پر اسم تفضیل ہی اور فعیل یعنی فاعل ہی تو اکبر بروزن افعل اور کبیر بروزن فعیل میں یہ فرق ہی کہ اکبر سب سے بڑا اور
کبیر یعنی بزرگ ہی لیکن اللہ تعالی جل شانہ کی صفات میں افعل سے یہ مراد نہیں ہوسکتی کہ اوروں میں بزرگی ہی اور اللہ تعالی میں
اُن سب پر زیادتی ہی اسلیے کہ اللہ تعالی جل شانہ کی صفات سے کسی کو نسبت نہیں ہی اور یہ زیادتی کے معنی تو مخلوق میں ایک
دوسرے کی نسبت ہوتے ہیں جیسے زید افضل ہی یعنی بکر سے افضل ہی اور اللہ تعالی کی صفات میں سے جو صفت ہی اُس سے
یہ مراد ہی کہ اسمیں یہ صفت ایسی ہی کہ کسی کو اسکی صفت میں نہ شرکت ہی نہ مشابہت ہی تو جب کسی چیز کو اس سے کچھ نسبت نہوئی
تو اُسکی شان میں افعل التفضیل کے صیغہ سے بھی یہی مراد ہی کہ اسمیں یہ صفت ہی کہ اسمیں خاص ہی کسی مخلوق کو اسمیں اُسکے
ساتھ کچھ نسبت ہی نہیں ہی اور یہی معنی جب فعیل یعنی کبیر علیم وخبیر وغیرہ کہا تو مراد ہوتے ہیں کہ بزرگی وعلم وآگاہی اُسکی ایسی ہی
کہ کسی مخلوق کو اُسکی اس صفت میں اُسکے ساتھ کچھ نسبت نہیں ہی پس دونوں لفظ کے معنی اللہ تعالی کی صفات میں یکسان
ٹھہرے۔ اگر کہا جاوے کہ عالم وکریم وعلیم وحکیم وغیرہ یہ الفاظ مشترک ہیں کہ اللہ تعالی کی شان میں بھی بولتے ہیں اور مخلوقات
کے حق میں بھی بولتے ہیں۔ جواب یہ ہی کہ مشترک ہونے سے یہ مراد کہ لفظ مشترک ہی اور ہرگز یہ معنی نہیں کہ معنی میں بھی کچھ
شرکت ہی حتی کہ جو کوئی معنی میں شرکت خیال کرے کفر ہی پس جب کسی مخلوق کو علیم کہتے ہیں کما قال تعالی وفوق کل ذی علم
علیم۔ تو یہ علم مراد ہوتا ہی جو ہمارے درمیان شائع ہی اور جب اللہ تعالی کی شان میں علیم کہتے ہیں تو یہ اُسکی ایک صفت ہی
کہ اس صفت میں اُسکے ساتھ کسی مخلوق کو مشابہت نہیں ہی اور یہی حق تحقیق ہی جسپر اولیاے الٰہی سلف وخلف گذرے
ہیں۔ پس یہی مراد امام ابو یوسف رح کی ہی کہ اللہ تعالی کی صفات یکسان ہیں اُنمیں کمی بیشی نہیں اور نہ کسی مخلوق سے
کچھ مشابہت ہی تو اُسکی شان میں اکبر سے جو صفت مراد ہی وہی کبیر سے مراد ہی بلا فرق وتفاوت کے ہاں مخلوق میں جب کہا
کہ زید کی تین اولاد میں سے عمرو اکبر ہی تو مراد یہ کہ اس صفت میں وہ اپنے بھائیوں میں سب سے بڑا ہی حالانکہ اپنے
باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہیں بلکہ اصغر ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو اللہ تعالے کی شان میں اکبر وکبیر برابر ہیں
پس دونوں جائز ہیں۔ **بخلاف ما اذا کان لایحسن**۔ برخلاف اسکے جب وہ شخص اچھی طرح نہیں کہ سکتا۔ ف
یعنی اللہ اکبر یا الاکبر یا کبیر یا الکبیر نہیں کہ سکتا تو وہ لفظ کہنے پر قادر نہوا تو اُسکے حق میں صرف معنی معتبر ہیں۔ **لانہ لایقدر
الا علی المعنی**۔ کیونکہ اسکو کچھ قدرت نہیں مگر معنی پر۔ ف۔ اور اللہ تعالی نے اسی قدر واجب کیا جس قدر قدرت
ہو تو اسپر یہی لازم ہی کہ معنی تعظیم کے ادا کردے جسطرح اس سے ہوسکیں تو اس حالت میں تسبیح وتہلیل وغیرہ جو الفاظ ہو

و امام محمدؒ کے قول پر مذکور ہوئے ہیں جائز ہو جاوینگے اور جب تک قدرت ہو تب تک سوائے تکبیر کے نہیں جائز ہیں اور
صاحبین رحمہ کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہو۔ ولہما ان التکبیر ہو التعظیم لغۃ۔ اور دلیل
ان دونوں کی یہ ہے کہ تکبیر لغت میں فقط تعظیم ہے۔ ف۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔ فلما رأینہ اکبرنہ۔ یعنی جب مصری
عورتوں نے یوسف کو دیکھا تو اُسکی تکبیر کی یعنی اُسکی تعظیم کی اور بہت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وربک فکبر یعنی اپنے
رب کی خالص تعظیم کر۔ وہو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایسے لفظ سے جو مفید تعظیم ہو یہ معنی حاصل
ہیں پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہیں ہے تاکہ فقط اکبر پر اقتصار ہو بلکہ واجب تو
اللہ تعالےٰ کی تعظیم تمام جسم وجان وزبان سے ہے تو تجنے جان لیا کہ تمام الفاظ جو ثنا ر وعظمت کو مفید ہیں اُنسے نماز شروع
ہوگی اور اللہ تعالےٰ نے فرمایا وذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالےٰ کا نام ذکر کیا پھر نماز پڑھی۔ اور نام کا ذکر کرنا اسمیں
کوئی مخصوص اللہ اکبر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ اللہ اکبر ہو یا الرحمٰن اکبر ہو خواہ الرب اعظم ہو کیونکہ سب سے یہ نام
صادق آتی ہے کہ اللہ تعالےٰ کا نام ذکر کیا وقال تعالےٰ وللہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے اسماء
حسنیٰ ہیں پس اُنسے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ مجھے
حکم دیا گیا کہ میں لوگوں سے قتال کروں اُسوقت تک کہ وے کہیں۔ لا الہ الا اللہ۔ تمام حدیث صحاح میں ہے پھر اگر کسی نے
لا الہ الا الرحمٰن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان میں جائز ہے تو فرع میں کیوں نہیں جائز ہے۔ اور مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ
میں ہے کہ ابوالعالیہ رح سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے وتسبیح سے وتہلیل
سے شعبی سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے جس نام سے تو نماز شروع کرے تجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل
ابراہیم نخعی سے روایت کی اور ابراہیم ہی سے تہلیل کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح نماز میں کافی ہے اور حکم رح نے زیادہ
کیا کہ بجائے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ اس سے افادہ جواز ذاتی کا نکلتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر
من القرآن۔ سے جواز مطلق قرأت ہے باوجودیکہ قرأۃ فاتحہ واجب ہے لہذا کافی میں ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اللہ اکبر کی
نہیں ہے مگر حدیث سے البتہ بہ لفظ منصوص ثابت ہے تو اسپر عمل واجب ہے حتی کہ جو عربی میں کہہ سکتا ہو اُسکا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے
قرأۃ کے ساتھ فاتحہ کا اور رکوع وسجدہ کے ساتھ تعدیل کا حال ہے انتہی ما فی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب
ہے بمقتضائے مواظبت بدون ترک کے تو اسی پر اعتماد واثق ہے الفتح۔ وعلی ہذا منصوبہ ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے واسکا
ترک مکروہ تحریمی ہے م۔ بیان امر تسمیہ یعنی کس زبان میں تکبیر روا ہے تو ابو یوسف رح کا قول اسمیں ظاہر ہے جبکہ تکبیر کی خصوصیت
کرتے ہیں اور مصنف رح نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوٰۃ بالفارسیۃ۔ پس اگر نماز شروع کی فارسی زبان میں۔ ف۔
مثلاً خدائے بزرگ کہا۔ او قرأ فیہا بالفارسیۃ۔ یا نماز میں قرأت کی بزبان فارسی۔ ف۔ یعنی قرآن کا ترجمہ لفظاً بلفظ
مع روابط کے فارسی میں کیا مثلاً فتنک کا ترجمہ تنگ اور جزاء کی جگہ پاداش وآفرین وغیرہ کیا۔ او ذبح وسمی بالفارسیۃ
یا جانور ذبح کرنے میں تسمیہ فارسی میں کہا۔ ف۔ مثلاً بنام خدائے بزرگ۔ وہو یحسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی میں
ادا کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی عربی میں تکبیر وقرأت وتسمیہ سے عاجز نہیں ہے تو اس حالت میں آیا جائز ہے یا نہیں تو اسمیں اختلاف
ہے۔ اجزاہ عند ابی حنیفۃ۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ وقالا لا یجزیہ الا فی الذبیحۃ۔ اور امام ابو یوسف و
محمد رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ میں۔ ف۔ یعنی تکبیر وقرأت نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی میں بلکہ ہر زبان میں باتفاق
جائز ہے م۔ یہ اختلاف اسوقت کہ عربی میں کہہ سکتا ہو۔ وان لم یحسن العربیۃ اجزاہ۔ اور اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا
تو باتفاق فارسی میں سب جائز ہیں۔ ف۔ پھر کلام اسمیں کہ امام ابوحنیفہ رح اسی قول پر ہیں یا اُنھوں نے رجوع کیا ہے

تو عنقریب مذکور ہوگا۔ اما الکلام فی الافتتاح فمحمد مع ابی حنیفۃ فی العربیۃ ومع ابی یوسف فی الفارسیۃ لان لغۃ
العرب لہا من المزیۃ ما لیس لغیرہا۔ رہا تفصیلی کلام در بارہ افتتاح کے یعنی تکبیر تحریمہ میں تو امام محمد عربی زبان میں
ادا کرنے میں امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں حتی کہ ہر لفظ تعظیم کے ساتھ عربی میں افتتاح امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے اور
فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں حتی کہ سوائے عربی کے دوسری زبان میں تکبیر کہنا امام محمد کے
نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے۔ ف۔ مجید میں ہے کہ
قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں پڑھنا جنب و حائض کو روا نہیں ہے۔ امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس صورت
میں ہے کہ کوئی شخص سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار پڑھ گیا تو امام رح کے نزدیک روا ہے اور اگر کوئی شخص عمداً
نظم عربی کو چھوڑ کر فارسی وغیرہ میں قرات کرے تو وہ زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے یا مجنون ہے کہ علاج کیا جاوے۔ مع۔
مترجم کہتا ہے کہ یہ تاویل نفیس ہے اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ وہ شخص اپنے دین میں متہم بھی نہو لعلی ہذا حاصل مسئلہ اختلافی یہ ہوا
کہ اگر ایک شخص نماز میں قرآن پڑھتا ہے اور بے اختیار اُسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہو گئے
تو امام اعظم رح کے نزدیک اُسکی نماز فاسد نہوئی بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہو اسکی نسبت تہمت نفاق وغیرہ کی نہو
اور صاحبین کے نزدیک اُسکی نماز فاسد ہے۔ م۔ اور اماموں نے اجماع کیا کہ ایمان کا اقرار اور ذبح کا تسمیہ وسلام و جواب
سلام ہر زبان میں جائز ہے۔ کذا فی الینابیع۔ اور یونہی حج کا تلبیہ اور آمین ہے۔ ث۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں
دیوے تو وہ جائز ہے۔ م۔ واضح ہو کہ عینی رح نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توریت و انجیل و زبور میں سے بمقام تسبیح و
تحمید و تہلیل کو پڑھا تو کافی ہے مدونہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی کو وہ مختار میں لے لیا لیکن یہ عاجزی کے وقت شائستہ ہوگا
ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جو عینی رح نے نقل کیا کہ توریت و انجیل و زبور سے مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ عربی میں
پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے یونہی امام محمد رح نے اُسکی تعلیل بیان فرمائی ہے۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے
علماء اصول متفق ہیں کہ صحیح قول یہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے اور خاص یہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا
تو اب کسی دوسری کتاب سے جواز نہیں رہا۔ پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا بوجہ تحریف کے تو ہرگز
روا نہیں ہے۔ م۔ کافی میں ہے کہ اگر شاذ قرات پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد نہوگی۔ فع۔ کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک
ہے تو شک سے فساد نہوگا۔ انتہی۔ لیکن وہ قرات نہوئی لہذا قرات اسکے علاوہ ہو۔ من الفتح۔ اور اگر ایسی قرات پڑھے جو
مصحف عامہ میں نہیں ہے جیسے قرأۃ ابن مسعود و قرأۃ ابی بن کعب تو اصح یہ کہ نماز فاسد نہیں ولیکن یہ قرات میں شمار نہوگی
ع۔ یعنی قرات اس سے علاوہ ہونا چاہیے۔ پھر قرات سبعہ بلکہ عشرہ تو متواتر و مشہور ہیں انکا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے
اور انکے سوائے قرأت شاذہ ہیں اور انپر حکم کا مدار بالاتفاق نہیں ہے۔ بالجملہ اگر امام رح سے رجوع ثابت نہو تو اُنکے قول
پر قرأت فارسی و دیگر اذکار میں یہ تفصیل ہے جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امام رح نے رجوع کر لیا ہے۔ واما الکلام فی
القرأۃ فوجہ قولہما ان القرآن اسم لمنظوم عربی کما نطق بہ النص۔ اور رہا کلام قرأت میں تو صاحبین کے قول
کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہے کلام عربی کا جیسا کہ اُسکے ساتھ نص ناطق ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی۔ قرآنا عربیا غیر ذی عوج
اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور اصرح قولہ تعالی لسان الذی یلحدون الیہ اعجمی وہذا لسان عربی مبین۔ تو اسمیں قرآن
خلاف اعجمی بیان فرمایا ہے پھر مفروض تو نماز میں قرات قرآن ہے اور وہ عربی فصیح ہے تو وہی مفروض ہے۔ الا ان عند العجز یکتفی
بالمعنی کالایماء۔ مگر بات یہ کہ عاجزی کے وقت معنی پر اکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پر اکتفا ہوتا ہے۔ ف۔ جب رکوع
و سجدہ سے عاجز ہو۔ بخلاف التسمیۃ لان الذکر یحصل بکل لسان۔ برخلاف ذبح کے وقت اللہ تعالی کا نام ذکر کرنے

کروہ جائز ہو اگرچہ قدرت ہو کیونکہ ذکر تو ہر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں اور یوں ہی حاکم
کے حضور میں گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی او جہان جو قرآن میں مذکور ہے ع۔ ولابی حنیفۃ قولہ تعالیٰ وانہ لفی
زبر الاولین ولم یکن فیہا بہذہ اللغۃ ولہذا یجوز عند العجز الا انہ یصیر مسیئا لمخالفۃ السنۃ المتوارثۃ۔ اور ابو حنیفہ کے
واسطے دلیل ہے قولہ تعالیٰ وانہ لفی الآیۃ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اگلوں کی کتابوں میں۔ اور معلوم ہے کہ انہیں اس زبان عربی
میں نہ تھا اور اسی واسطے عاجزی کے وقت بالاتفاق جائز ہے پس بوقت قدرت بھی جائز ہوا لیکن وہ مکروہ تحریمی سے کم برا
کرنے والا ہوگا کیونکہ اس نے سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ وہ بمراد معنی انہیں تھا اور قرآن نظم ومعنی دونوں
ہیں۔ حق اس مسئلہ میں یہی کہ امام رح نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے۔ الفتح۔ پھر بقول اعظم رح کیا فارسی کی خصوصیت ہے۔
جواب نہیں۔ ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیۃ ہو الصحیح لما تلونا۔ اور جائز ہے ہر زبان کے ساتھ کوئی ہو سوا
فارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہے بدیں دلیل جو ہم نے تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ انہ لفی زبر الاولین۔ والمعنی لایختلف
باختلاف اللغات۔ اور معنی تو زبانوں کے اختلاف سے بدلتے نہیں ہیں۔ ف۔ پس ترکی وہندی وغیرہ سب زبان میں
روا ہے ع۔ یہی حسامی رح وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور محققین اسی پر ہیں لہذا مصنف رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ والخلاف فی
الاعتداد ولا خلاف فی انہ لا فساد۔ اور خلاف اسکے شمار میں آنے میں ہے اور خلاف نہیں کہ نماز میں فساد نہ ہوگا۔ ف۔
یعنی امام وصاحبین میں جو اختلاف جواز وعدم جواز غیر زبان میں قرأت کا ہے یہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ غیر زبان میں قرأت
معتبر ہوگی یا نہیں حتی کہ فرض قرأت امام کے نزدیک ادا ہو جائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا نہ ہوگا اور اس میں
کچھ اختلاف نہیں کہ غیر زبان میں قرأت سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ نجم الدین نسفی و قاضیخان نے کہا کہ
صاحبین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائیگی۔ الفتح۔ ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما وعلیہ الاعتماد۔ اور
شیخ ابو بکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رح نے اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر اعتماد ہے
ف۔ اور اسرار میں ہے کہ یہی میرا اعتقاد ہے اور تحقیق میں ہے کہ یہی عامہ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتوی ہے۔ ابو المکارم رح
یہی اصح ہے۔ المجمع۔ کیونکہ اسمیں قول ابو حنیفہ رح ظاہر مخالف قرآن ہے کیونکہ خود نص میں قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔ التلویح
والخطبۃ والتشہد علی ہذا الخلاف۔ اور خطبہ اور التحیات میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ امام کے نزدیک
سوائے عربی کے دوسری زبان میں جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ وفی الاذان یعتبر التعارف۔ اور اذان
میں تعارف معتبر ہے۔ ف۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانیں کہ یہ اذان ہے تو جائز ورنہ نہیں۔ رواہ الحسن عن ابی حنیفۃ رح
ولیکن اصح یہ کہ اذان مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ اور خطبہ کے مانند دعائے قنوت وجمیع اذکار نماز میں اختلاف ہے۔ کما فی العینی
وغیرہ۔ درمختار میں زعم کیا کہ تاتارخانیہ سے تکبیر کا جواز ہر زبان میں نکلتا ہے مانند تلبیہ کے اور یہی اظہر ہے مگر تحریمی مکروہ ہے جیسا
کہ نہر الضریر میں کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتمد یہ ہوا کہ قرأت زبان فارسی میں بالاجماع جائز نہیں ہے اور اظہر واصح یہ کہ نماز
فاسد ہو جائیگی اگر پڑھے الا اس صورت میں کہ عربی پر قدرت نہ ہو (فرع) اگر فارسی میں مصحف لکھنا چاہے تو روکا جاوے
مگر ایک روایت میں نہیں اور اگر قرآن لکھا اور اسکے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے۔ الفتح عن الکافی۔ پھر اصل
کلام بیان تکبیر میں تھا۔ وان افتتح الصلوۃ باللہم اغفرلی لایجوز۔ اور اگر اللہم اغفرلی سے نماز شروع کی تو نہیں جائز
ہے۔ ف۔ جیسے استغفر اللہ واعوذ باللہ وانا للہ وماشاء اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ وبسم اللہ۔ المحیط ف ت ع
لانہ مشوب بحاجتہ فلم یکن تعظیما خالصا۔ کیونکہ وہ اسکی حاجت سے مخلوط ہے تو خالص تعظیم نہ ہوا۔ ف۔ ولہذا ذبح کے
وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط کرے تو جائز نہیں ہے۔ ت۔ وان افتتح بقولہ اللہم فقد قیل یجزیہ۔ اگر خالی اللہم سے

شروع کیا تو گنہگار کافی ہے۔ ف۔ جیسے یا اللہ سے۔ ت۔ وقد قیل لا یجزیہ لان معناہ یا اللہ امنا بخیر۔ اور یہ بھی
کہا گیا کہ نہیں کافی ہے واسطے کہ اسکے معنی ہیں اے اللہ ہمارا قصد فرما خیر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ
کر۔ فکان سوالا۔ پس یہ سوال ہوا۔ ف۔ تو خالص تعظیم نہ ہوئی۔ ولیکن قول اول اصح یعنی جواز ہے۔ کما فی المبسوط۔
قال و۔ کہا مصنف رح نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے۔ یعتمد۔ اعتماد کر لے یعنی ٹیک دیکر کرے۔ ف۔ تاکہ راحت
ہو بلکہ فورا جیسے ہی تکبیر سے فارغ ہو۔ الیمنی۔ بیدہ الیمنی علی الیسری تحت السرۃ۔ داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کہ زیر ناف
رکھے۔ ف۔ مصنف رح نے اعتماد کا لفظ کہا اور ہندیہ میں ہے کہ بہت سے مشائخ نے گرفت کو اور رکھنے کو جمع کر لینا مستحسن جانا ہے الخلاصہ
اور یہی صحیح ہے۔ المغنی۔ اور اسکا طریقہ یہ ہے کہ داہنی ہتیلی کو بائیں کی پشت پر رکھے اور داہنے انگوٹھے و کلمہ کی انگلی سے پہنچا
پکڑے۔ الخلاصہ ن ھ۔ لقولہ علیہ السلام ان من السنۃ وضع الیمین علی الشمال تحت السرۃ۔ بدلیل قول حضرت
علیہ السلام کہ سنت سے ہے رکھنا داہنے ہاتھ کا بائیں پر زیر ناف۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہرا عبارت یوں تھی کہ لقول
علی ان من السنۃ الخ۔ اسکو نادان لکھنے والوں نے علی حرف پڑھکر بے ربط جانا اور لقولہ علیہ السلام کر دیا کیونکہ صحابی کا
یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہے نہ آنکہ خود پیغمبر نے فرمایا۔ اب رہا بیان
اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے تو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ میں جو ابن داسہ رح کی روایت سے ہے
موجود ہے۔ زیلعی۔ اور اسکو امام احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے
پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔ ع۔ ولیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں بطریق ابراہیم بن ادہم البلخی جو اولیائے مشائخ میں سے
معروف ہیں زیر ناف ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے اور اُسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سوائے اسکے کہ علقمہ نے
ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا یا نہیں تو اسمیں ترمذی رح کی شہادت کافی ہے کہ سماع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق
یہ کہ مسنون صرف ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھکر انکو زیر ناف رکھے یا سینہ پر تو یہ بوجہ مختار ہے اور ترمذی رح نے حدیث
قبیصہ بن ہلب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو داہنے
سے پکڑ لیتے تھے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اسپر صحابہ و تابعین و انکے بعد والوں سے اہل علم کا عمل ہے کہ
انکے نزدیک نماز میں آدمی اپنے داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انہیں سے بعض نے دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کو ناف
سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ انکو ناف کے نیچے رکھے اور یہ سب انکے نزدیک واسع ہے۔ انتہی مترجما۔ اور ترمذی رح
نے گویا شہادت دی کہ صحابہ و تابعین میں سے اہل العلم کا اسطرح عمل تھا کہ اپنے علم سے وے زیر ناف ہاتھ باندھنا
دیکھتے تھے۔ م۔ وھو حجۃ علی مالک فی الارسال۔ اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا حجت ہے امام مالک پر ہاتھ چھوڑنے میں
ف۔ کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ کہ ہاتھ چھوڑے اور ابن المنذر نے مالک رح سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے
پس انکے نزدیک مختار چھوڑنا اور جواز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور عامۂ اہل علم کے نزدیک
باندھنا مختار ہے۔ پھر باندھنے کے واسطے مرفوع احادیث صحیحہ دیگر ہیں مثل حدیث سہل بن سعد رضی اللہ عنہ عند البخاری اور
حدیث عباس وابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ وحدیث قبیصہ بن ہلب عند الترمذی وابن ماجہ۔ وغیر ذلک۔ وعلی الشافعی رح
فی الوضع علی الصدر۔ اور یہ اثر مذکور شافعی رح پر بھی حجت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے میں۔ ف۔ کیونکہ اس اثر سے مسنون
ہونا منصوص ہے جسکی تائید بشہادت اہل علم صحابہ و تابعین موجود علاوہ اسکے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح الاسناد ہے اور اثر مذکور
میں کوئی ایسا ضعف نہیں جو دفع ہو حتی کہ امام احمد رح نے اسکو روایت کیا۔ ہاں یہ بھی ثبوت ہے کہ سینہ پر باندھے چنانچہ
حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے داہنے ہاتھ

کو ناف پر رکھے ہوئے اپنے سینہ پر رکھا - رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ - ولیکن ظاہر ہے کہ حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں فقط اگر تحت
ناف کا اصل ہے اور صرف اسقدر سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہوتا ہے اور اثر مذکور میں سنت ہونے کی تصریح ہے لیکن حدیث الصحیحہ
کی اسناد قوی ہے چنانچہ مصنفات معتبرہ میں مذکور ہے کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہے
لان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعظیم وہو المقصود - کیونکہ زیر ناف رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہے اور
تعظیم ہی بیان مقصود ہے - ف - عورت کے واسطے باتفاق چھاتیوں پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے - کما فی البنایۃ ت
وغیرہ - اور یہی حکم خنثی مشکل کا ہے - مت - بالجملہ دونوں ثابت ہیں اور دونوں پر عمل صحابہ و تابعین سے بھی ثابت ہے پس جس کے
نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہو اختیار کرے - ہاں اکثر ائمہ حنفیہ سے انکا مختار زیر ناف معلوم ہوا ہے پس رکھنے میں مختار ہے
اور اصل سنت اعتماد مذکور ہے اور اسی طرف اشارہ کرتا ہے کلام امام مصنف جو کہ فرمایا - ثم الاعتماد سنۃ القیام عند
ابی حنیفۃ وابی یوسف رح حتی لا یرسل حالۃ الثناء - پھر اعتماد مذکور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک قیام
کی سنت ہے - حتی کہ ثنا پڑھنے کی حالت میں ہاتھوں کو نہ چھوڑ رکھا - ف - اور امام محمد رح کے نزدیک یہ سنت قرأت کی ہے
تو قرأت سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے - والاصل فیہ ان کل قیام - اور اصل اس ہاتھ باندھنے میں یہ کہ ہر قیام -
ف - خواہ حقیقی ہو جیسے کھڑے نماز پڑھتا ہے یا حکمی ہو جیسے معذور یا متنفل بیٹھے پڑھتا ہے مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم میں ہے پس
ہر قیام - فیہ ذکر مسنون - جسمیں کوئی ذکر مسنون ہو - ف - اور اس قیام کو قرار بھی ہو - ت - یعتمد فیہ - تو ایسے قیام
میں ہاتھ باندھے - ومالا فلا - اور جو قیام اس صفت کا نہو اسمیں نہیں مسنون ہے - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف
یہی شمس الائمہ حلوانی نے بیان کیا ہے - فیعتمد فی حالۃ القنوت - پس ہاتھ باندھے حالت قنوت میں - ف - کیونکہ
وہ قیام ہے اور اسکو قرار بھی ہے اور اسمیں دعائے قنوت ذکر مسنون ہے لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آتی ہو وہ صرف اللہم اغفرلی پر
کفایت کرے تو اس صورت میں اس قیام کو قرار نہیں ہے پس چاہیے کہ چھوڑے رہے - م - وصلوۃ الجنازۃ - اور باندھے نماز
جنازہ میں - ف - یعنی برابر چاروں تکبیرات کے درمیان باندھے رہے - ویرسل فی القومۃ - اور ہاتھ چھوڑ دے قومہ
میں - ف - یعنی رکوع سے سر اٹھانے میں اگرچہ اسمیں ذکر خفیف ہے مگر قرار نہیں ہے - اسپر وارد ہوتا ہے کہ صلوۃ التسبیح میں قومہ
دراز ہے تو اسمیں ظاہر یہی کہ باندھے - م - وبین تکبیرات الاعیاد - اور چھوڑے درمیان میں عید کی تکبیروں کے - ف
یعنی جو تکبیرات زائد کہتے میں ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے - کیونکہ ذکر نہیں ہے لیکن طول قیام ہو تو بدون ذکر کے بھی
باندھے - السراج - و - یہ صلوۃ التسبیح کی قومہ میں ہاتھ باندھنے کی مؤید ہے اور خطبہ جمعہ میں ہاتھ باندھنا بغیر حدیث و اثر ہے
اگرچہ طحاوی نے اسکو اصل کیا - م - بالجملہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر لیکر ہاتھ باندھے - ثم یقول سبحانک اللہم وبحمدک الی آخرہ
پھر پڑھے سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک - ف - تمام یہ ہے - وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک - اور بعض روایات
میں آیا وتعالی جدک وجل ثناءک ولا الہ غیرک - لیکن جل ثناءک اصل میں نہیں اور نہ نوادر میں ہے - المحیط - پس اسکو فرائض میں
ترک کرے - لیکن امام محمد نے کتاب الحج علی اہل المدینۃ میں جل ثناءک پڑھا ہے - ع - اسی کو ثنا کہتے ہیں پھر یہ ثنا ہر ایک
پڑھے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو - کذا فی التاتارخانیہ - لیکن اگر امام نے قرأت شروع کر دی تو مقتدی ثنا نہ پڑھے - ت
پھر یہی قول اکثر ائمہ علماء کا ہے جنمیں سے حضرت ابو بکر الصدیق و عمر و ابن مسعود و نخعی و احمد وغیرہم ہیں و ترمذی رح نے کہا کہ
اسی پر تابعین وغیرہم میں سے اہل علم کا عمل ہے - ع - وعن ابی یوسف انہ یضم الیہ قولہ انی وجہت وجہی الی آخرہ - اور
ابو یوسف سے مروی ہے کہ مصلی اس ثنا کے ساتھ ملا دے یہ دعا انی وجہت وجہی آخر تک - ف - اسکا نام توجہ ہے اور
پورا ذکر اسکا آتا ہے - پھر امام مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسف اول یہ کہ اول ثنا کہے پھر توجہ ملا دے

اور صاحب الدرایہ نے اسکی تصریح کر دی ہے۔ لروایۃ علی رضہ ان النبی علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بدلیل روایت
علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو کہا کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اسکے کہنے سے جمع کرنا لازم نہیں آتا کیونکہ
مین کہتا ہون کہ جب روایت ہوا کہ ثنا بھی کہنی چاہیے اور توجہ بھی کہا کرتے تھے تو جمع کرنا خود لازم آگیا۔ ہان یہ البتہ وارد
ہوتا ہے کہ فرائض مین کہتا نہ کہ نہیں تو شاید تہجد مین کہا کرتے ہون۔ جیسا کہ امام مصنف رح نے محمول کیا چنانچہ حدیث محمد بن مسلمہ
کہ جب تطوع پڑھنے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر انی وجہت وجہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولیکن صحیح ابن حبان وسنن ترمذی
وطبرانی مین حدیث ابو رافع رض سے اسکو نماز مکتوبہ یعنی فریضہ مین نقل کیا۔ کما فی الحصن پس یہ صریح ہے کہ کوئی خصوصیت نفل
کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم و ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسطرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ وجہت وجہی
للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لاشریک لہ وبذلک
امرت وانا من المسلمین۔ (بعض روایات مین وانا اول المسلمین) اللہم انت الملک لا الہ الا انت ربی وانا عبدک ظلمت نفسی
واعترفت بذنبی فاغفرلی ذنوبی جمیعا انہ لا یغفر الذنوب الا انت واہدنی لاحسن الاخلاق لا یہدی لاحسنہا الا انت واصرف
عنی سیئہا لا یصرف عنی سیئہا الا انت لبیک وسعدیک والخیر کلہ فی یدیک والشر لیس الیک انا بک والیک تبارکت وتعالیت
استغفرک واتوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انا اول المسلمین) کہنے سے نماز فاسد ہوگی کیونکہ کذب ہے۔ بحر الرائق مین کہا
کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت مین انا اول المسلمین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدیر مین حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللہم لک رکعت وبک آمنت ولک اسلمت خشع لک سمعی وبصری ومخی وعظمی وعصبی۔ ف۔ اسکو
مسلم وابو داؤد ونسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ کہتے
ہم ع۔ اور فرماتے اللہم ربنا لک الحمد ملاء السموات وملاء الارض وملاء ما بینہما وملاء ما شئت من شیء بعد۔ ف۔ اہل الثناء والمجد احق ما قال
العبد وکلنا لک عبد لا مانع لما اعطیت ولا معطی لما منعت ولا ینفع ذا الجد منک الجد۔ اسکو بھی مسلم وابو داؤد ونسائی نے روایت
کیا ہے ع۔ اور جب سجدہ کرتے تو زمین پر کئی مرتبہ تسبیح کرتے ہم۔ اور فرماتے۔ اللہم لک سجدت وبک آمنت ولک اسلمت سجد وجہی
للذی خلقہ وصورہ وشق سمعہ وبصرہ تبارک اللہ احسن الخالقین۔ ف۔ مسلم وابو داؤد ونسائی من علی رض ع۔ مین کہتا ہون
کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللہم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللہم اغسل خطایای بالماء
والثلج والبرد۔ بخاری ومسلم وابو داؤد ونسائی وابن ماجہ اور آئندہ آتا ہے۔ بعض روایات صحیح مین زائد ہے کہ۔ اللہم نقنی من الذنوب
کما ینقی الثوب الابیض من الدنس ہم۔ اور جب دونون سجدون کے بیچ مین بیٹھتے تو فرماتے کہ اللہم اغفرلی وارحمنی
وعافنی واہدنی وارزقنی واجبرنی۔ ترمذی وغیرہ ع ہم۔ بعد اسکے التحیات اور درود متعدد [?] الفاظ سے صحاح مین مروی ہے
پھر آخر مین سلام سے پہلے کہتے کہ اللہم اغفرلی ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم بہ منی انت
المقدم وانت المؤخر لا الہ الا انت۔ مع ع۔ مسلم وابو داؤد ونسائی از حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض
کلمات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبرک کے لیے سو اسواسطے ذکر کرتا ہون کہ فرائض نہیں تو نوافل مین انسے تبرک لیا جاوے
یا بعض ثنا و توجہ مین جمع کرنا تو ثبوت نہیں لیکن بیہقی نے حضرت جابر رض سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب نماز شروع کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک وجہت وجہی الی آخرہ للہ رب العالمین
پس اولی یہ کہ یون ہی کہے۔ الفتح۔ اور مانند قول ابو یوسف رح کے اصح رح کے نزدیک بھی ثنا و توجہ مین جمع کرنا
ہے۔ ولنا روایۃ انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ کبر وقرأ سبحانک اللہم وبحمدک الخ
ولم یزد علی ہذا۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل روایت انس رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے

سبحانک اللهم وبحمدک آخر تک پڑھتے اور اسپر زیادہ نہیں کیا۔ ف۔ یعنی انس رضہ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا تو
معلوم ہوا کہ توجہ اسکے بعد نہیں ہے پھر انہیں دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ ذکر کیا تو اس سے
یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ نہ پڑھتے تھے۔ دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کہا کہ
اسکے راوی ثقہ ہیں ولیکن۔ دیکھا گیا کہ اسناد میں حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہے اور ابن ابی حاتم نے اپنے باپ
ابوحاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہے اسکی کچھ اصل نہیں ہے لیکن اسکی متابعت کتاب الدعا طبرانی میں موجود
اور ابن حجر رح نے کہا کہ یہ متابعت جید ہے۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس و عائشہ و ابو سعید خدری و
جابر و عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سوائے عمر و ابن مسعود رض کے کہ انسے موقوف روایت کی اور
دارقطنی رح نے کہا کہ عمر رض سے انہیں کا قول محفوظ ہے اور صحیح مسلم میں مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ جہر سے سبحانک اللهم الخ
پڑھتے تھے اور ابوداؤد و الترمذی نے عائشہ رض سے مرفوع روایت کر کے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رض سے
وقفاً اور سعید بن منصور رح نے حضرت ابوبکر سے وقفاً روایت کیا۔ الفتح۔ پس حق یہ کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم
سے صحیح ہوا ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ابوداؤد نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب رات میں اٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللهم وبحمدک۔ تین بار۔ وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک
پھر کہتے لا الہ الا اللہ تین مرتبہ۔ پھر اللہ اکبر کبیرا تین مرتبہ۔ پھر اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم من ہمزہ ونفخہ
ونفثہ پھر قرأت پڑھتے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ اس باب میں یہ حدیث اصح و زیادہ مشہور
ہے۔ انتہی۔ علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو وکیع و ابن معین و ابوزرعہ نے ثقہ کہا ہے اور انکی توثیق کافی ہے۔ الفتح۔ اس سے
ظاہر ہوا کہ اصل میں سبحانک اللهم وبحمدک الخ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اگرچہ تہجد میں ہو۔ م۔ اور جب [illegible]
مثل حضرت ابوبکر و عمر رض وغیرہم کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع فرماتے تھے کہ حضرت عمر رض اسکو
تعلیم کرنے کے قصد سے جہر سے پڑھتے تو یہ دلیل ہے کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس
اسی پر اعتماد ہے اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار قوی ثبوت پر ہوں پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو
ترجیح ہوتی ہے جبکہ اُسکے ساتھ ایسے قرائن ہوں جس سے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل
تھا چنانچہ حضرت ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف سکتہ کرتے پھر قرأت کرتے تو
میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں میں نے دیکھا کہ آپ تکبیر و قرأت کے درمیان سکوت
کرتے ہیں تو کیا پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں کہتا ہوں اللهم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللهم نقنی من
خطایای کما ینقی الثوب الابیض من الدنس اللهم اغسلنی من خطایای بالماء والثلج والبرد۔ اسکو بخاری و مسلم نے روایت کیا
پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہے کیونکہ صحیحین کی روایت ہے باوجود اسکے چاروں اماموں میں سے کسی نے اس
ذکر کو معین کر کے سنت نہیں کیا ہے۔ من الفتح۔ وما رواہ محمول علی التہجد۔ اور جو ابو یوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر
محمول ہے۔ ف۔ یعنی نفل میں انی وجہت وجہی الخ پڑھتے تھے۔ ف۔ پھر تحقیق یہ کہ اس میں کلام نہیں کہ سوائے ثنا مذکور
کے اذکار صحیح ثابت ہوئے ہیں انکے پڑھنے میں جواز ہے اگرچہ فرائض میں پڑھے لیکن کبھی کبھی ورنہ اسپر مواظبت کرنا امام
جماعت میں مکروہ ہے۔ کچھ اسوجہ سے کراہت نہیں کہ انکا ثبوت نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ تخفیف کا جو حکم مسنون ثابت ہے
اس سے مخالفت لازم آتی ہے وعلی ہذا اگر تنہا فرض میں پڑھے تو مضائقہ نہیں ہے پس جس شخص نے سمجھا کہ حنفیہ انکو فرائض
میں پڑھنے سے بوجہ عدم ثبوت کے منع کرتے ہیں محض وہم ہے بلکہ جسطرح ثبوت ہے کہ کبھی پڑھتے تھے اسکو مانتے ہیں اور یہ وہی

التزام کو خلاف سنت سمجھکر منع کرتے ہیں۔ ہاں سنن ونوافل میں مستحب ہے صحیح ابو عوانہ اور سنن نسائی میں ثابت ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نفل پڑھنے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر وجہت وجہی للذی الخ۔ مف۔ صحیح ابن حبان
وترمذی کی حدیث ابو رافع رضہ میں فرض کا لفظ ہے یعنی جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کتوبہ یعنی فریضہ پڑھنے کھڑے
ہوتے تو وجہت وجہی للذی الخ پڑھتے تو ثابت ہوا کہ فرض ونفل دونوں میں پڑھتے تھے۔ اور جو میں نے تحقیق بیان کردی
اُس سے کل اوہام دور ہوگئے اور حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہمکو احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوئے تو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑھتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ انمیں سے کون ذکر آپ کا معمول تھا تو خلفائے راشدین ودیگر
صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول وفعل سے ہمکو سبحانک اللہم الخ فقط ملا اور حدیث ابی سعید رضہ میں یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی زبان مبارک سے صریح مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پر معمول تھا تو دیگر اذکار مزود اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہمارا معمول
یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ہم انکو ملالیں کیونکہ قرأت جماعت میں تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہے تو جب قرأت میں
تخفیف ہے تو ذکر میں تطویل خلاف سنت اور مکروہ ہوا لیکن بعضے صحیح احادیث میں آپ کا وجہت وجہی آہ پڑھنا بھی فرائض
میں ثبوت ہوا ہے تو نقل آیا کہ کبھی کبھی جماعت میں پڑھ لینا مضائقہ نہیں ہے ولیکن سبحانک الخ کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہیں
ہے تو اولی یہ کہ خالی وجہت وجہی الخ یا فقط اللہم باعد بینی الخ پڑھے اور جب جماعت نہو تو جمع کرنا بہتر ہے۔ واللہ تعالی اعلم
م۔ پھر واضح ہو کہ ظاہرا متن کے کلام میں پوری ثنا یوں تھی سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک وجل ثناءک
ولا الہ غیرک۔ لہذا فرمایا۔ وقولہ وجل ثناءک لم یذکر فی المشاہیر۔ اور قول اسکا۔ وجل ثناءک۔ مشہور روایتوں
میں مذکور نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ امام محمد رح نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ میں ذکر کیا ہے۔ فلا یاتی بہ فی الفرائض۔ پس
اسکو فرائض میں نہ لاوے۔ ف۔ یعنی فرائض کی ثنا میں یہ لفظ نہ پڑھے کیونکہ اسیقدر سنت معتمد ہے رعایت
تخفیف اولی واحوط ہے لیکن نماز جنازہ میں لانا جائز ہے۔ کما فی الدر۔ والاولی ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر لتتصل
النیۃ بہ۔ اور تکبیر سے پہلے اولی یہی کہ توجہ کو نہ پڑھے تاکہ نیت کا تکبیر سے اتصال ہو جاوے۔ ف۔ درمیان میں انی وجہت
وجہی فاصل ہو۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور یہی مختار فقیہ ابو اللیث رح ہے۔
وبہ نظر۔ م۔ اور فقہاے متفق ہیں کہ نفل میں بالاجماع اسکو پڑھے ع۔ پھر بعد ثنا مذکور پڑھنے کے فرمایا۔ ویستعیذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اور پناہ ڈھونڈھے اللہ تعالی کے ساتھ یعنی اللہ تعالی کی طرف کو شیطان مطرود سے۔ ف۔ گویا اشارہ
ہے کہ اسمیں کوئی خاص لفظ نہیں ہے بلکہ معروف ومعلوم طور سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے۔ لقولہ تعالی فاذا قرأت
القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ بدلیل اس قول الٰہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑھے تو پناہ ڈھونڈھ اللہ
کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے۔ معناہ اذا اردت قرأۃ القرآن۔ معنی اذا قرأت۔ کے یہ ہیں کہ جب تو ارادہ کرے
قرآن پڑھنے کا۔ ف۔ پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہے تو ائمہ قرأت میں سے ابو عمرو اور عاصم وابن کثیر نے اختیار کیا اعوذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے لیا اور شافعی نے کہا کہ یہی افضل ہے۔ حفص رح نے کہا کہ
اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم۔ اور یہی امام احمد نے لیکر آخر میں انہ ہو السمیع العلیم بڑھایا۔ اور نافع وابن عامر وکسائی
نے قول اول پر ان اللہ ہو السمیع العلیم بڑھایا۔ اور یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور حمزہ رح نے استعیذ باللہ من الشیطان الرجیم
لیا اور یہ ابن سیرین رح کا قول ہے اور ان اقوال میں سے ہر ایک کے واسطے اثر وارد ہیں۔ اور مجتبی میں ہے کہ حمزہ رح کے قول
پر فتوی ہوگا۔ امام مصنف رح نے کہا۔ والاولی ان یقول استعیذ باللہ۔ اور اولی لفظ استعاذہ میں یہ کہ کہے استعیذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ لیوافق القرآن۔ تاکہ قرآن سے موافق پڑ جاوے۔ ف۔ کہ فاستعذ باللہ۔ فرمایا ہے۔ لیکن اکثر

وَاَنَا مِن اَعُوذُ بِاللہِ مِنَ الشَّیطٰنِ الرَّجِیم۔ وارد ہو لہٰذا کہا کہ۔ وَیَقرُبُ مِنہُ اَعُوذُ بِاللہِ۔ اور اَستَعِیذُ کے قریب اَعُوذُ بِاللہِ بھی ہے
ف۔ اور یہی مذہب مختار ہے الخلاصہ اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الزاہدی۔ اور بر حدیث ابو سعید رض میں گذرا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم پڑھا اسواسطے بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ پھر ایسی
دعا سنت ہے اور اگر شاگرد نے استاد کو سنایا تو اُسکو استعاذہ مسنون نہیں۔ الذخیرہ۔ پھر یہ عام سلف کے نزدیک
سنت ہے۔ ثُمَّ التَّعَوُّذُ تَبَعٌ لِلقِرَاءَۃِ دُونَ الثَّنَاءِ عِندَ اَبِی حَنِیفَۃَ وَمُحَمَّدٍ لِمَا تَلَونَا۔ پھر تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم
پڑھنا بہ قرأت کا تابع ہے نہ ثنا کا امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک بدلیل اس آیت کے جو ہم پڑھ چکے۔ ف۔ یعنی فاذا قرأت
القرآن الآیہ۔ یعنی جو پڑھنے کا قصد کرے وہ تعوذ پڑھے تو پڑھنے کا تابع ٹھہرا۔ حَتّٰی یَاتِیَ بِہٖ المَسبُوقُ دُونَ المُقتَدِی
حتی کہ مسبوق اسکو پڑھیگا نہ مقتدی۔ ف۔ مقتدی سے مراد وہ کہ اُسکی کوئی رکعت امام کے پیچھے جاتی نہیں رہی پھر مقتدی
پر ہمارے نزدیک قرأت نہیں ہے تو وہ تعوذ بھی نہیں پڑھیگا مگر ثنا پڑھکر خاموش ہو جائیگا۔ اور مسبوق وہ
کہ امام کے پیچھے شریک ہوگیا اسوقت کہ اُسکی کوئی رکعت جاتی رہی اور امام سبقت کرگیا تو وہ بعد سلام امام کے کھڑا ہوکر
باقی خود پڑھیگا تو قرأت کے واسطے تعوذ پڑھیگا۔ وَیُؤَخِّرُ عَن تَکبِیرَاتِ العِیدِ۔ اور امام تعوذ پڑھنے کو تاخیر کرے عید کی
تکبیروں سے۔ ف۔ کیونکہ ان تکبیروں کے بعد قرأت شروع کریگا تو اسوقت تعوذ پڑھے۔ یہ امام ابوحنیفہ وامام محمد کا قول
جیسے مصنف رح نے بیان کیا بعض کتب میں ہے اور عامہ کتب مانند مبسوط ومنظومہ وغیرہ میں ابوحنیفہ رح کا ذکر نہیں ہے صرف
امام محمد کا قول مذکور ہے اور متون اسی قول پر ہیں۔ ع۔ خِلَافًا لِاَبِی یُوسُفَ۔ ابو یوسف کا قول اس سے خلاف ہے۔ ف۔
کیونکہ اُنکے نزدیک تعوذ ثنا کا تابع ہے یعنی جو کوئی سبحانک اللہم الخ پڑھے وہ تعوذ پڑھے اور یہ اس بنا پر کہ تعوذ کا مشروع ہونا
وسوسہ دفع کرنے کے واسطے ہے اور بعض مشائخ نے قول ابو یوسف کو اصح کہا جیسے خلاصہ کے مصنف نے۔ اور علی ہذا مقتدی
بھی پڑھیگا اور مسبوق دو مرتبہ پڑھیگا ایک تو شامل ہوتے وقت اور دوم جب باقی قضا کرے یہ خلاصہ میں مذکور ہے۔ ع۔
میں کہتا ہوں کہ یہ محل نظر ہے کہ دوبارہ مسبوق اسکو کیوں پڑھے اور صحیح تو یہ ہے کہ جو ہندیہ میں نقل کیا کہ تعوذ کا محل افتتاح
نماز ہے نہ دیگر پس اگر نماز شروع کی اور تعوذ بھول گیا حتی کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا تو پھر تعوذ نہیں پڑھیگا۔ الخلاصہ۔ خارج
نماز کی قرأت میں تعوذ کو بالاتفاق جہر کرے۔ ع۔ پھر تعوذ پڑھنے کے بعد فصل نہ کرے۔ بلکہ تسمیہ ملا دے۔ ت۔ وَیَقرَأُ بِسمِ اللہِ
الرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ۔ اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ ف۔ سوائے مقتدی کے یعنی یہی لفظ پڑھے اسمیں تغیر نہ کرے
ع۔ ہٰکَذَا نُقِلَ فِی المَشَاہِیرِ۔ یوں ہی مشہور حدیثوں میں مروی ہے۔ ف۔ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ اسکو پڑھتے تھے
اور واضح ہو کہ آئندہ جو بحث آتی ہے کہ آپ جہر سے اُسکو پڑھتے یا آہستہ پڑھتے یہی احادیث اس امر کو مزید ثابت کرتی ہیں کہ آپ
پڑھتے تھے لہذا یہاں علیحدہ احادیث نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر تسمیہ میں کلام چار مسائل میں ہے۔ اول یہ کہ بسملہ قرآن
میں سے ہے یا نہیں۔ دوم وہ فاتحہ میں سے ایک آیت ہے یا نہیں۔ سوم وہ ہر سورت میں سے ہے یا نہیں۔ چہارم اُسکو فاتحہ کے ساتھ
جہر سے پڑھے یا نہیں۔ ع۔ اور یہ درحقیقت مسئلہ دوم کی شاخ ہے کیونکہ اگر وہ فاتحہ میں سے ہے تو جب فاتحہ کا جہر کرے تو اسکا بھی
جہر ہوگا کیونکہ اسکے کچھ معنی نہیں کہ تمام سورہ کا جہر کرے سوائے ایک آیت کے۔ واضح ہو کہ سورہ نمل میں آیا۔ اِنَّہٗ مِن سُلَیمَانَ
وَاِنَّہٗ بِسمِ اللہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیمِ۔ تو بالاتفاق یہاں بسملہ آیت کا جزو واقع ہوئی ہے پوری آیت نہیں ہے اور یہ بالاجماع قرآن میں ہے
جو اسکے سوائے بسملہ ہر سورہ کے اول میں مکتوب ہے تو مختص کلام یہ کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ بھی قرآن ہی ہے
لیکن یہ ایک آیت ہے جو ہر سورہ کے اوپر فصل کے لیے نازل ہوئی ہے اور کسی سورہ کا جزو نہیں ہے۔ التفسیریہ۔ اور چونکہ یہ احتمال
پیدا ہوگیا کہ شاید یہ پوری آیت نہ ہو لہذا اسی پر اکتفا کرنے سے امام رح کے نزدیک بھی فرض قرأت ادا نہوگا۔ الجوہرہ۔ وجہ یہ کہ

اور جنب وحائض کو بہ نیت قرآن اسکے پڑھنے سے ممانعت بنظر احتیاط وحرمت کی ترجیح کے ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہی کو تنویر
مین مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متین ہے جیسا کہ آیندہ تجھے ظاہر ہوگا۔ پس مسئلہ اول ودوم وسوم کا جواب ہو گیا کہ
وہ ایک آیت ہے قرآن مین سے علی الصحیح۔ اور فاتحہ سے یا کسی سورت مین سے نہین ہے اور شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب
یہ ہے کہ وہ فاتحہ اور ہر سورہ کا جزو ہے اور یہی قول عطاء وزہری وابن المبارک وابن کثیر وعاصم وکسائی کا ہے اور حمزہ رح نے کہا
کہ وہ خاصۃً فاتحہ کا جزو ہے۔ ذکرہ العینی۔ اور حاصل مذہب حمزہ رح یہ ہوا کہ بسملہ ایک آیت ہے اور وہ فاتحہ کا جزو ہے اور باقی
سورتون پر واسطے فصل کے ہے جزو نہین ہے۔ اور مجتبیٰ مین ذکر کیا کہ اسبیجابی رح نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اسی قول پر
ہین کہ وہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہے اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا م۔ اور بسملہ کو ہر رکعت
کے اول مین پڑھے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المجتبیٰ۔ اور فاتحہ وسورہ کے بیچ مین نہ پڑھے۔ الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع
والجوہرہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لیے ہے اور سورہ ملانے کا حکم ہے۔ کذا قیل۔ پس سجدہ پر بسملہ روا نہین کیونکہ سجدہ کا امتیاز کرنا
مقصود نہین ہے ولیکن کلام اسمین آویگا م۔ رہا جواب مسئلہ چارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسملہ کو مانند تعوذ کے جہر نہ کرے
اور شافعی رح کے نزدیک جہر کریگا۔ لہذا امام مصنف رح نے کہا۔ ویسر بہما۔ اور خفیہ پڑھے بسملہ وتعوذ کو۔ لقول ابن مسعود
اربع یخفیہن الامام وذکر من جملتہا التعوذ والتسمیۃ وآمین۔ بدلیل قول ابن مسعود رض کے کہ چار چیزین ہین جنکو امام خفیہ
پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تعوذ اور تسمیہ وآمین کو۔ ف۔ اور چہارم تحمید ہے یعنی ربنا ولک الحمد۔ ولیکن یہ قول ابن مسعود
کا نہین ملا مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھتے تعوذ وبسملہ وربنا لک الحمد کو۔ زیلعی۔ وابن
ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چارون چیزون کا اخفا روایت کیا ہے۔ ف۔ اور عبد الرزاق نے پانچوین چیز سبحانک اللہم الخ
کو زیادہ روایت کیا۔ پھر مخفی نہ ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سوائے صحاح احادیث موجود ہین چنانچہ معلوم ہوگا م۔ وقال
الشافعی یجہر بالتسمیۃ عند الجہر بالقراءۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تسمیہ کو جہر سے پڑھے جب قرات کو جہر سے پڑھے۔ ف
مبسوط مین کہا کہ یہ اس بنا پر کہ تسمیہ انکے نزدیک فاتحہ کا جزو ہے اور باقی سورتون کا جزو ہے یا نہین دو قول ہین۔ ن۔ اور انکے
مذہب مین اصح یہ ٹھہرا کہ باقیون کا بھی جزو ہے۔ کما فی العینی۔ لہذا مصنف رح نے مطلقاً قرات خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسملہ کا
جہر بیان کیا اور مین کہتا ہون کہ علامہ سیوطی نے اتقان مین اور ابن حجر نے فتح الباری مین بہت سی روایات ذکر کین جنمین سورہ الحمد
کی سات آیتون مین ایک بسملہ آیت شمار کی گئی ہے ولیکن حق یہ کہ انمین یہ تنصیص نہین ہے کہ آیت بسملہ ساتوین آیت ہے بلکہ یہ بھی ایک
آیت ہے تو ضرور ہوا کہ یہی تاویل کیجاوے کہ بسملہ ایک آیت ہے اور سورہ فاتحہ سات آیات علیحدہ ہین کیونکہ جہر واخفا کی احادیث
سے جب آیہ بسملہ کا اخفا اور سورہ الحمد کا جہر ثابت ہوا تو یہ صریح ہے کہ بسملہ اسکا جزو نہین ہے ولیکن امام شافعی رح نے بسملہ کا جہر کیا
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جہر فی صلوتہ بالتسمیۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز مین
بسملہ کے ساتھ جہر کیا۔ ف۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہین نکلا پس اگر ایکمرتبہ بھی اخفا ثبوت
ہو تو لازم آگیا کہ بسملہ سورہ فاتحہ مین داخل نہین۔ حالانکہ یہان تو جہر بسملہ کی روایت ثابت ہونے مین کلام ہے اور دار قطنی
نے کہا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا اور ابن حجر نے اسکا اقرار کر لیا ہے۔ اور تحقیق مقام یہ ہے کہ جہر کے
بارہ مین چند احادیث ابوہریرہ وابن عباس وحضرت علی وام سلمہ وعائشہ وابن عمر وبریدہ وعمار وجابر رضی اللہ عنہم
سے نیچے طبقہ کی کتابون مین ہین اور زیلعی رح نے بسط کے ساتھ ذکر کر کے سب مین کلام کیا ہے اور ابن حجر رح نے بھی انکو
نصب الرایہ وغیرہ مین ذکر کیا۔ اور ترمذی رح نے کہا کہ جہر بسملہ پر صحابہ رض مین سے چند اہل علم کا عمل ہے الخ۔ اور ابن الہمام
نے لکھا کہ صحیح ابن خزیمہ وابن حبان ونسائی مین نعیم المجمر سے روایت ہے کہ مین نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے

پڑھی پس ابوہریرہ رض نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر ام القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتی کہ ولا الضالین پر پہونچے
تو آمین کہی پھر بعد سلام کے کہا کہ قسم اُسکی جسکے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں نماز میں زیادہ مشابہ ہوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ہوں۔ انوول اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کر کے صحیح کہا۔ کمانی العینی م۔ اور ابن خزیمہ نے کہا کہ اہل معرفت کے
نزدیک اسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے۔ ف۔ عینی رح نے جواب دیا کہ نعیم المجمر نے ابوہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردوں
میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی ہے ع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث میں یہ ضرور لازم نہیں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
نے جہر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفا بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہے۔ ف۔ جیسے ظہر کی نماز کی حدیث
صحیح مسلم میں ہے کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلی پڑھی اور قرینہ اسپر یہ کہ بعض نے پیچھے کچھ پڑھا تھا تو فرمایا
خالجنیہا۔ پس صریح ہے کہ آپ نے مقتدی کی قرأت سنی م۔ اور صریح جہر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے
ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں بسملہ کا جہر کیا۔ حاکم و دارقطنی نے اسکو صحیح کہا ہے۔ ف۔ ولیکن یہ دلیل ضعیف
ہے مرفوع میں عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہے اور دوسرے طریق دارقطنی میں ابو الصلت ضعیف ہے اور
بہر تقدیر اس سے مواظبت کا یہ فعل ثابت نہیں ہوتا صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ کبھی کبھی جہر کرنا جائز ہے اب کلام یہ کہ تعلیم
کی غرض سے جائز ہے یا عادت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ ہمکو عدم جہر ملگیا تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا اولی ہے
م۔ اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جہر بسملہ میں کوئی حدیث ایسی نہیں جسکی اسناد میں گفتگو نہو اسی واسطے چاروں مسانید اور
وامام احمد نے جہر بسملہ کی کوئی حدیث نہیں روایت کی باوجودیکہ انکی کتابوں میں ضعیف احادیث بھی ہیں۔ شیخ ابن تیمیہ نے
کہا کہ ہم کو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جہر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہیں صحیح ہوئی ہے۔
اور دارقطنی سے مروی ہے کہ مصر میں انھوں نے جہر بسملہ کے بارہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علماء مالکیہ نے انکو
قسم دلائی کہ جو حدیث انمیں سے صحت کو پہونچی ہے وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جہر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث
صحیح نہیں ہے رہا صحابہ رض سے جو روایات ہیں انمیں سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہیں۔ عف۔ ابن ہمام نے ان آثار کو
بیان کیا اور قول دارقطنی کو برقرار رکھا ہے م۔ حازمی رح نے کہا کہ جہر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رض سے مروی ہیں مگر
اکثر انمیں سے علت سے خالی نہیں ہیں۔ اور طحاوی و ابن عبد البر نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا اعراب
کی قرأت ہے اور ابن عباس رض سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسملہ کا جہر نہ کیا یہانتک کہ وفات فرمائی
پس ابن عباس کے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں۔ ف۔ ولیکن ہم کہتے ہیں کہ آپ نے قرأت کے لیے کبھی جہر نہیں کیا
اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جہر کیا ہے تو تعارض رفع ہو گیا لہذا مصنف رح نے کہا۔ ثانیا ہو محمول علی التعلیم۔ ہم کہتے ہیں کہ
جہر بسملہ محمول بر تعلیم ہے۔ ف۔ یعنی اگر جہر کا ثبوت پورا ہو جاوے تو اسپر محمول ہوگا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جہر کیا تا کہ معلوم
ہو جاوے کہ نماز میں بسملہ پڑھی جاتی ہے اور اسکا یہ موقع ہے۔ ت۔ اگر کہا جاوے کہ تم جہر کو کیوں اسپر محمول کرتے ہو بلکہ اخفا کو
جواز پر کیوں محمول نہیں کرتے۔ جواب یہ کہ اخفا تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہے پھر اسمیں کیونکر
تاویل کریں۔ حازمی رح نے کہا کہ اخفا بسملہ کی احادیث ایسی صریح نصوص ہیں کہ انمیں تاویل کی گنجایش نہیں ہے۔ لان انسا
اخبر انہ علیہ السلام کان لایجہر بہا۔ کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسملہ کا جہر نہیں کیا
کرتے تھے۔ ف۔ صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ سے صریح روایت ہے کہ میں نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے اور حضرت ابوبکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس میں نے انمیں سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم
پڑھتا ہو۔ قلت وقد رواه البخاری ایضا م۔ اس سے مراد یہ نہیں کہ وے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نہ تھے بلکہ مراد

یہ کہ ایسے نہیں پڑھا کرتے میں سنتوں یعنی جہر نہیں کیا۔ بدلیل اسکے کہ دوسری روایت میں انس رضہ نے تصریح کی کہ لا یجہرون
بسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہیں جہر کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ یہ امام احمد ونسائی کی روایت
پر بشرط صحیح بخاری ہے۔ اور اس سے زیادہ صریح یہ کہ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے و ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما
کے پیچھے نماز پڑھی پس یہ سب اخفاء کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں
ہے کہ انس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے یعنی خفیہ پڑھتے
تھے اور طبرانی نے کہا کہ حدثنا عبداللہ بن وہیب حدثنا محمد بن ابی السری حدثنا معتمر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انس رضہ
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر ببسم اللہ الرحمن الرحیم وابابکر و عمر و عثمان و علی رضہ یعنی انس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم
خفیہ پڑھتے بسملہ کو اور ابوبکر و عمر و عثمان رضہ۔ ت۔ یہ اسناد جید ہے۔ م۔ ابن عبدالبر و ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول ابن مسعود و ابن الزبیر
و عمار بن یاسر و عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم اور حکم و حسن بن ابی الحسن و شعبی و نخعی و اعمش و زہری و مجاہد و قتادہ و عمر
بن عبدالعزیز و اوزاعی و حماد و عبداللہ بن المبارک و ابو عبید و احمد و اسحق کا ہے۔ ت۔ اور ترمذی نے عبداللہ بن مغفل
رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم الجہر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنمیں ابوبکر
و عمر و عثمان و علی وغیرہم ہیں اور اکثر تابعین کا عمل ہے۔ انتہی اور عبداللہ بن مغفل رضہ نے اپنے بیٹے کو بسملہ جہر کرتے سنا تو فرمایا کہ بچہ
اسلام میں بدعت مت نکال کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے و ابوبکر و عمر و عثمان کے پیچھے نماز پڑھی پس میں نے
انمیں سے کسی کو جہر بسملہ کرتے نہیں سنا۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور واضح ہو کہ حاکم و دارقطنی نے حدیث انس رضہ
خلاف صحیحین کی روایت کی کہ حضرت صلعم و خلفائے اربعہ سب بسملہ کا جہر کیا کرتے تھے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اگر اسناد صحیح ہوتی
تو وہ معارض نہوتی حدیث انس رضہ عدم الجہر کے ساتھ جو شیخین و نسائی و احمد و صحیح ابن خزیمہ و ابن حبان و دارقطنی و طبرانی و
ابو یعلی وغیرہم نے صحاح اسانید کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہے کیونکہ جہر کی اسناد ہی معلول ہے۔ پس متحقق ہوا کہ
بسملہ کا جہر نہ کرنا ہی تحقیق ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسملہ جزو سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہیں ہے۔ اور ابن عباس رضہ سے
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورتوں کا فصل نہیں پہچانتے تھے یہانتک کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی
۔ اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نزول اس آیت کا ہوا تو یہ ایک آیت قرآن میں سے ہے اور چونکہ سورتوں کی فصل یعنی باہم جدا
امتیاز کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جزو نہیں ہے اسی واسطے اسکا جہر بھی نہیں ہے۔ یعنی یہ معنی ہیں کہ احادیث جیسے استدلال
ہے بہت ہیں انا نجملہ حدیث صحیح مسلم از ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تقسیم
کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان دو ٹکڑے پس اسکا نصف میرا اور نصف میرے بندہ
کا ہے اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو مانگے مانگتا بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری حمد
کی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے بندہ نے میری ثنا کی۔ بندہ کہتا ہے مالک یوم الدین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ
میرے بندہ نے میری بندگی کی۔ بندہ کہتا ہے کہ ایاک نعبد وایاک نستعین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ میرے و میرے بندہ کے درمیان
ہے۔ بندہ کہتا ہے۔ اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ سب آیات
میرے بندہ کے واسطے ہیں۔ ابن عبدالبر رح نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسملہ جزو فاتحہ نہیں بلکہ خارج ہے اور نص
صریح ہے جس میں تاویل نہیں اور مجھے بسملہ کے خارج از فاتحہ ہونے میں اس سے زیادہ واضح نہیں معلوم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ طریق
استدلال یہ کہ مجموعہ الحمد سے شروع ہے نہ بسملہ سے اور نصف کو ایاک نعبد پر رکھا تو تین آیات اللہ تعالیٰ کی ثنا ہوئیں اور
درمیان میں ایک آیت مشترک ہوئی اور آخر کی تین آیات بندے کی ہوئیں اور دلیل اسپر قول ہے ولعبدی یعنی یہ سب

آیات سب بندے کے واسطے ہیں۔ جو اکثر صحیح ہیں اور یونہی روایت ابو داؤد و نسائی میں باسناد صحیح مذکور ہے اور اسمیں شافعی رح کی تقسیم جاری نہیں ہوتی کیونکہ اگر انعمت علیہم پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالی کے واسطے باقی ہونگی۔ اور اگر انعمت علیہم پر آیت شمار کریں تو کل آیات آٹھ ہو جاوینگی۔ بہرحال حدیث میں جو نصفا نصف کی تصریح ہے وہ سب اسکے خلاف صحیح ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت میں بسم اللہ سے شروع ہے اسطرح کہ جب بندے نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی تو اللہ تعالی فرماتا ہے کہ بندے نے مجھے یاد کیا۔ تا آخرہ۔ عینی نے جواب دیا کہ اس روایت میں عبداللہ بن زیاد بن سمعان۔ راوی کذاب موجود ہے مالک و ہشام بن عروہ و احمد و ابن معین و ابن حبان و ابو داؤد و نسائی وغیرہم ائمہ نے اسکو کذاب و متروک کہا ہے پھر کیونکر حلال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے۔ منجملہ استدلال کے سورہ تبارک الذی کی فضیلت ہے جو صحیح میں روایت ہے کہ ایک سورہ تیس آیت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہانتک جھگڑا کیا کہ اسکو چھڑا لیا۔ وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والوں میں یہ سورہ تیس آیت ہے بدون بسم اللہ کے تو معلوم ہو گیا کہ بسم اللہ اسکا جزو نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث اخفائے بسم اللہ اور روایات جہر میں اسطرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہے یعنی بدون قصد تعلیم کے اسواسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہے کہ جہر میں کوئی حدیث صحیح درجہ صحت پر پہونچتی اول اور کثرت طرق جنکو ابن حجر وغیرہ نے استیفاء کیا ہے بیان اسواسطے مفید نہیں کہ وے صریح مخالف صحاح کے ہیں اس طور پر کہ مثلاً انس رضہ نے خلفائے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہے اور وہی حاکم و دارقطنی نے انس رضہ سے انہیں بزرگوں سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہیں تو کیونکر قوت ہوگی حالانکہ روافض کا غلو اور کذب اسمیں شائع ہو گیا۔ اور حاکم کا تساہل ظاہر ہے حتی کہ ابن دحیہ رح نے حاکم سے احتراز کی تاکید کی کہ وہ صحیح غلط کرنے اور موضوعات کی تصحیح کر جانے میں بس تقلید کرنے والا آفت میں پڑ جاتا ہے اور دارقطنی رح نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی احادیث جمع کی ہیں جو اور کہیں نہیں پائی جاتی ہیں اور مصر میں بعض کی درخواست پر جہر بسم اللہ کا ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض مالکیہ نے قسم دلائی کہ اسمیں سے حدیث صحیح بتلا دیجیے تو کہا کہ حضرت صلعم سے جہر میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے حالانکہ یہ وہی احادیث انس و ابن عباس و علی و عمار و ابن عمر و ابوہریرہ و ام سلمہ و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے تھیں جو معارض صحاح احادیث انس رضہ وغیرہ سے ہیں۔ اور خطیب رح نے تو تجاہل و تعصب میں حد کر دی کہ جان بوجھکر موضوعات احادیث کو بعینہ بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا۔ سروجی رح نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی جرح و تعدیل کسی پر اعتبار نہیں ہے۔ اور نووی رح سے عجب ہے کیونکر ان احادیث سے حجت پکڑی حالانکہ اس طبقہ کی احادیث کے حق میں خوب کہا گیا ہے ۔ ان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ ۔ وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم ۔ یعنی ان روایات مجہولہ سے آگاہ نہونا تو ایک ہی مصیبت ہے اور اگر تجھے خبر ہوگی تو مصیبت بہت بڑھ گئی۔ ہذا الملخص مافی العینی۔ اور مترجم نے مقدمہ میں طبقات حدیث بیان کر دیے ہیں انسے ظاہر ہوگا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگلے محدثین نے انکی علتیں و باطنی خرابیاں جانکر ترک کیا تھا اور پچھلے لوگ اس سے غافل اگر چھوڑیں تو مشکل و نہ چھوڑیں تو مشکل ہے ولہذا شیخ المشائخ مولانا عبد العزیز نے و انکے والد شاہ ولی اللہ رح نے تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو لیکر مسائل احادیث صحیحہ میں تغیر نہ کرنا چاہیے خصوص اعتقادات میں انسے کوئی امر ثابت کرنا بڑی غلطی ہے اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ماخذ یہی کتب ہیں۔ بالجملہ عدم الجہر بسم اللہ میں ثابت ہے حتی کہ طحاوی رح نے نخعی رح سے روایت کی کہ بسم اللہ کا جہر کرنا بدعت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ میں بھی یہی مذکور ہے ولہذا ہم نے کہا کہ اگر جہر کرنا ثبوت بھی ہو تو محمول ہے کہ کبھی تعلیم کے واسطے کیا تھا اور سنت علی التحقیق یہی اخفاء ہے۔ فاحفظ۔ پس ماحصل اتم تحقیق یہ ہے کہ بسم اللہ جزو فاتحہ نہیں اور نہ جزو سورہ ہے مگر قرآن سے ایک آیہ ہے اور

بسملہ میں سنت اخفاء ہے۔ ثم عن ابی حنیفۃ۔ پھر امام ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ ف۔ بروایۃ حسن۔ ف۔ کہ بسملہ کو نماز شروع
کرنے میں صرف ایک مرتبہ پڑھے۔ انہ لا یاتی بہا فی اول کل رکعۃ کالتعوذ۔ اور بسملہ کو ہر رکعت کے اول میں نہ لاوے
جیسے تعوذ کا حکم ہے۔ وعنہ انہ یاتی بہا احتیاطا۔ اور بروایت ابو یوسف رح امام اعظم سے یہ بھی مروی ہے کہ بسملہ کو احتیاطاً
ہر رکعت کے اول میں لاوے۔ ف۔ کیونکہ احادیث وآثار مختلف وارد ہیں کہ وہ فاتحہ میں سے جزو ہے یا نہیں حتی کہ
اجتہادات علماء بھی مختلف ہیں پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہوا حتی کہ اعادہ واجب رہا۔ ت۔ اگرچہ صحیح
محقق یہ کہ وہ جزو فاتحہ نہیں مگر اجتہادی ہے حتی کہ ضعیف احتمال خطاء اجتہادی سے اسکے خلاف باقی ہے۔ وہو قولہما۔ اور
یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ اور عینی نے قنیہ زاہدی سے نقل کیا کہ اسکا پڑھنا بالاتفاق ہے لیکن صاحبین کے نزدیک
احتیاطاً واجب ہے اور یہی ایک روایت امام سے ہے اور یہی صحیح ہے اور روایۃ الحسن میں واجب نہیں ہے ع۔ لیکن بحر الرائق میں
اسکو بوجہ مخالفت متون کے ضعیف کہا ہے اور مجتبی زاہدی میں ہے کہ خارج نماز بھی صحیح یہ کہ بسملہ پڑھ لینا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں
کہ تقتضائے دلیل تو یہی کہ احتیاط مذکور واجب ہو۔ کما لا یخفی۔ پھر میں نے نہر الفائق کو دیکھا کہ کہا حق یہ کہ ارجح بنظر دلیل اور
وجوب نہونا بنظر ظاہر مذہب ومتون کے ارجح ہے۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ بتقتضائے دلیل سورہ کے ساتھ بھی بسملہ پڑھنا مسنون
ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رح ہے کیونکہ سورہ ابتداء سے سب پڑھنا متعین نہیں مثل فاتحہ کے تو سورہ میں سے
ترک بعض کا کچھ مضر نہیں لیکن بنظر اختلاف مصحف کی رعایت سے مستحب ہے۔ اور تنویر میں کہا کہ اول ہر رکعت میں بسملہ پڑھے
اگرچہ جہری نماز ہو اور فاتحہ وسورہ کے درمیان مسنون نہیں اگرچہ نماز سری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ ولا یاتی
بہا بین السورۃ والفاتحۃ۔ اور بسملہ کو نہ لاوے درمیان میں فاتحہ وسورہ کے۔ الا عند محمد رح فانہ یاتی بہا فی صلوٰۃ
المخافتۃ۔ لیکن امام محمد رح کے نزدیک مخفیہ نماز میں پڑھے۔ ف۔ اور حسن رح نے اعظم رح سے روایت کی کہ سورہ پر پڑھنا
اولی ہے۔ کما فی العینی۔ اور یہ عام ہے کہ نماز جہری ہو یا سری ہو سب میں اولی ہے یہ سب اسوقت کہ سورہ شروع سے پڑھے۔
ولیکن ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت میں اٹھتے تو الحمد للہ سے قرأت شروع
کرتے اور سکوت نہیں کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسملہ
کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ثم۔ پھر جب ہی بسملہ سے فارغ ہو بے توقف۔ ت۔ یقرأ فاتحۃ
الکتاب۔ پڑھے سورہ فاتحہ۔ ف۔ جبکہ مقتدی نہو۔ بقرأت واجب تمام وکمال حتی کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر
ایاک نعبد میں تشدید چھوڑے تو عامۂ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور مختار یہ کہ فاسد نہوگی۔ الخلاصۃ ع۔ پھر آمین کہے
اور سنت آمین آہستہ ہے اور آمین بالمد والتشدید خطاء فاحش ہے مگر قرآنی لفظ ہونے سے نماز فاسد نہوگی وعلیہ الفتوی۔ خواہ
نماز فرض ہو یا نفل وامام ہو یا مقتدی۔ التبیین السراج م۔ وسورۃ۔ اور پڑھے کوئی سورہ۔ ف۔ وجوباً اور چھوٹا سورہ
پورا بجائے رکوع سے افضل ہے۔ او ثلث آیات من ای سورۃ شاء۔ یا پڑھے تین آیتیں جس کسی سورت میں سے
چاہے۔ ف۔ اور اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر بڑی ایک یا دو آیتیں ہوں تو کراہت تحریمی نہ رہیگی ولیکن کراہت تنزیہی
اسوقت دور ہوگی کہ جب قدر مسنون پڑھے ج د۔ فقراءۃ الفاتحۃ لا تتعین رکنا عندنا وکذا ضم السورۃ الیہا
پس ہمارے نزدیک قرأۃ الفاتحہ رکن ہونے کو متعین نہیں ہے اور یہی حال اسکے ساتھ سورہ ملانے کا ہے۔ ف۔ بلکہ یہ دونوں
واجب ہیں حتی کہ ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے برخلاف رکن کے کہ جب رکن جاتا رہے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے
رکن تو مثل رکن جو اسکی ذات کا قوام ہے جب نہ ہو تو وہ چیز ہی گئی۔ اور ترک واجب سے وہ چیز بالکل جاتی نہیں
بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہے کہ اسکو دوبارہ لازم ہوتا ہے تاکہ پوری ہو جاوے۔ م۔ شیخ ابوبکر الرازی رح نے کہا کہ مقتدی کے

مگر خلاف نہیں کہ اکیلے سورہ فاتحہ سے نماز جائز ہو جاتی ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رضہ سے تنہا فاتحہ پر اکتفا کرنا پوچھا گیا
تو کہا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کرے تو کافی ہے اور جو زیادہ کرے تو افضل ہے جیسا کہ زین کی
عنایت میں ہے پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہیں۔ خلافا للشافعی فی الفاتحۃ۔ فاتحہ میں شافعی نے
خلاف کیا۔ ف۔ حتی کہ ایاک کی تشدید اگر چھوڑے تو عمداً معنی جانکر کفر ہے کیونکہ بلا تشدید سورج یا دھوپ کے معنی میں اور
سہواً یا جہلاً ایسے ہو سہو ہے۔ تتمۃ الشافعیہ ع۔ اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی میں لیتے ہیں جسکو ہم وجوب کہتے
ہیں کہ وے ثبوت فاتحہ کو قطعی نہیں کہتے مگر بات اتنی ہے کہ دے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہیں کرتے تو محل خلاف
علی التحقیق یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہے ایسی چیز ہونا ضرور ہے جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہے یا نہیں تو شافعیہ نے
کہا کہ یہ ضرور نہیں ہے کیونکہ نماز مجمل ہے تو جس حدیث سے کوئی امر اسمیں ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی نہو جس سے معلوم ہو کہ
یہ امر اسکی حقیقت میں سے نہیں ہے تو وہ اسکی حقیقت میں سے رکن ٹھہرایا جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ نماز اصلی قطعی ہے تو اسمیں جو
قطعی ہے اُسکے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو برخلاف اسکے جسکی اصل ظنی ہو یعنی جو نماز میں سے مظنون ہے تو اسکے
ساتھ مظنون ملا جائیگا اور جو چیز کہ قطعی ثبوت نہیں تو اُسکے ترک سے فساد ہونا ظنی ہے حالانکہ نماز صحیح شروع ہوئی و یقینی
افعال ادا ہوے تو ظنی سے اُسکا بطلان نہوگا۔ مت۔ وللمالک فیہما۔ اور خلاف کیا امام مالک نے فاتحہ و سورہ دونوں
میں۔ ف۔ یہ نقل صحیح نہیں ہے کیونکہ مذہب مالکیہ کی کتاب الجواہر میں ہے کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سورہ
ملانا سنت ہے اور مجھے معلوم نہیں ہوا کہ کسی نے سورہ ملانا رکن ٹھہرایا ہو۔ مع۔ لہ قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ
الکتاب وسورۃ معہا۔ دلیل امام مالک رح کی یہ حدیث ہے کہ نماز نہیں مگر بقرأت فاتحہ و اُسکے ساتھ کسی سورہ کے۔ ف
اسکو ابن عدی رح نے کامل میں ابو سعید خدری سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت میں فاتحہ اور جو میسر ہو اور ایک روایت
میں کہ کافی نہیں ہوتی نماز مگر بفاتحہ کتاب و اُسکے ساتھ اور ہو اور ایک روایت میں فاتحہ و سورہ خواہ فریضہ ہو یا اور ہو۔ اسکو
ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبد الحق نے اسکو بوجہ طریف بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابو داؤد کی روایت
میں ابو سعید رضہ سے مرفوع یوں ہے کہ ہمکو حکم دیا گیا کہ ہم پڑھیں فاتحۃ الکتاب اور جو میسر ہو۔ ورواہ ابن حبان واحمد وابو یعلی
والدارقطنی اور اسی معنی میں ابن ابی شیبہ واسحق بن راہویہ وطبرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند طبرانی نے
عبادہ بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابو مسعود انصاری سے روایات
کیں اور ابو داؤد کی حدیث رفاعہ بن رافع جسمیں اُس اعرابی کی نماز کا بیان کہ جس نے بری طرح مسجد میں آکر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی موجودگی میں پڑھی اور آپنے پھر اُسکو تعلیم فرمائی بیان ہے کہ پھر تکبیر کہہ پھر پڑھ ام القرآن اور جو چاہے۔ ورواہ
احمد وغیرہ مع۔ اور صحیح میں فاتحہ کے بعد واو نہیں ہے بلکہ ام القرآن فصاعداً یعنی فاتحہ بس اس سے زیادہ ہے۔ بالجملہ حدیث ابو سعید
رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن پر ہے اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہو گئی ہے ولیکن شافعی رح مانند فاتحہ کے
سورہ رکن نہیں کرتے حتی کہ اسکے ترک ہونے سے فساد نہیں کہتے ہیں م۔ وللشافعی رح قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ
الا بفاتحۃ الکتاب۔ اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ نماز نہیں مگر بفاتحۃ الکتاب۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ و ابن حبان
وسنن دارقطنی وغیرہ میں باسانید صحیحہ مروی ہے۔ ولنا قولہ تعالیٰ۔ اور ہماری دلیل قول الٰہی ہے۔ ف۔ یعنی اس
مسئلہ میں ہم نے اول قطعیات کو دیکھا تو ہم کو قرآن میں یہ آیت ملی۔ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ پس پڑھو جو آسان
ہو قرآن میں سے۔ ف۔ تو نکلا کہ قرآن ہی میں سے قرأت چاہیے ہے نہ کسی اور جگہ سے۔ دوم یہ کہ جو آسان ہو اور وہ
ایک آیت یا تین آیات ہیں حتی کہ قرآن معجز ہو۔ پس اسمیں کوئی بات مجمل نہیں ہے پھر ہمکو حدیث سے معلوم ہوا کہ جو سے نما

زائد کے بغیر نماز ناقص ہوتی ہے لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہین ہے۔ والزیادۃ علیہ بخبر الواحد لا یجوز۔ اور زیادتی کرنا
قرآن پر خبر واحد یعنی غیر مشہور سے جائز نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ قرآن متغیر ہوا جاتا ہے تو علم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے
لکنہ یوجب العمل۔ لیکن عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ ف۔ کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ فقلنا بوجوبہا۔ تو
ہمنے کہا کہ پوری فاتحہ و زیادہ سورت پڑھنا واجب العمل ہے حتی کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سہو کر کے نقصان پورا کرو اور
شافعی رح نے کہا کہ ثابت پورے فاتحہ اگرچہ بطریق ظنی ہے لیکن وہ رکن قرأت ہوگئی تو اسکے ترک سے نماز نہوگی اور ہم کہچکے
کہ ظنی رکن سے قطعی کیونکر باطل ہو سکتا ہے علاوہ ازین حدیث ابو سعید رض سے تو فاتحہ سے زائد بھی واجب ہے وہ کیون رکن
نہوا پس حق یہ کہ فرض بقدر آسان ہے خواہ فاتحہ مین سے ہو یا کہین قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ و بقدر تین
آیت کے ہے۔ اگر وہم ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رض مین آیا۔ لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین نماز اُسکی جسنے کہ نہ پڑھی فاتحہ
الکتاب۔ دلالت کرتی ہے کہ نماز ہی نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ وہ نماز پوری نہوئی حتی کہ اُسکا اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ فاسق ہوگا پس
پڑھے یا نہ پڑھے برابر ہے تو اس راہ سے ۔ نماز نہین ہے نظیر اسکی لاایمان لمن لاعہد لہ۔ اسکا ایمان نہین جسکا عہد نہو حالانکہ اہل السنۃ کا
اجماع ہے کہ عہد توڑنا بلکہ قتل کرنے سے بھی کافر نہین ہوتا۔ تو نماز مین بھی نقصان مراد ہے۔ اور یہ معنی صحیح نہین کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی
کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم و ابو داؤد ہے کہ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوٰۃ
لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام الخ۔ یعنی جس نے نماز پڑھی اسمین سورہ فاتحہ نہین پڑھی تو وہ ناقص ہے پوری نہین ہے
ہم نے پوچھا کہ اے ابو ہریرہ رض ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابو ہریرہ رض نے کہا کہ اے فارسی اپنی نفس مین پڑھلے
کیونکہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ تقسیم کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ درمیان
میرے اور درمیان بندہ میرے کے نصفا نصفا آخر حدیث تک جسمین بسملہ کے جزو فاتحہ نہونے مین بیان کی ہے اس حدیث کو
سوائے بخاری کے باقی پانچون نے روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے تین باتین ثابت ہوئین اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نماز ناقص
ہوتی ہے باطل نہین ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بسملہ جزو فاتحہ نہین ہے۔ سوم یہ کہ اس طبقہ صحابہ و تابعین مین معروف تھا کہ امام کے
پیچھے فاتحہ نہین پڑھتے ہین اور ابو ہریرہ رض کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے امام کے پیچھے تو پڑھا
کرتے ہین۔ بلکہ یہ کہا کہ اسوقت اپنے جی مین پڑھ لیا کر اور ہم عنقریب اسمین بحث کرینگے ومن اللہ التوفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ
و سورہ یاد ہو تو وہ اگر یاد کرنے مین کوشش نہ کرے تو معذور نہوگا لیکن جب تک یاد نہ ہو جاوے اُسوقت تک ظاہر جواب
یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ و الحمد للہ و اللہ اکبر پڑھے بدلیل بعض روایات ابو داؤد کے حدیث اعرابی مین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ تو وضو کر جیسے تجھے اللہ تعالی نے حکم دیا پھر نماز شروع کر پس تکبیر کہہ پھر اگر تیرے پاس کچھ قرآن ہو تو اُسکو پڑھ ورنہ
اللہ تعالی کی حمد کر و تکبیر کر و تہلیل کر۔ الحدیث م۔ و اذا قال الامام ولا الضالین قال آمین۔ اور امام جب ولا الضالین
کہے تو خود آمین کہے۔ ف۔ بلا توقف آہستہ سے۔ ویقولہا المؤتم۔ اور آمین کہے مقتدی۔ ف۔ آہستہ اگرچہ نماز سری مین
العیدین اگرچہ مانند جمعہ و عیدین ہو تو اسطرح دوسرے مقتدی سے سُنے۔ السراج۔ لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فامنوا
یعنی بدلیل اس حدیث کے۔ ف۔ پوری حدیث یہ ہے۔ اذا امن الامام فامنوا فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم
من ذنبہ۔ یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جسکا آمین کہنا موافق پڑے ملائکہ کے آمین کہنے کے اُسکے اگلے گناہ
بخشے جاوینگے۔ رواہ الستہ۔ امام مالک رح نے کہا کہ آمین فقط مقتدی کہے نہ امام کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انما جعل
الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ یعنی امام تو اسی واسطے کیا گیا کہ
اُسکے ساتھ اقتدار کیجاوے سو تم اس سے اختلاف مت کرو پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم خاموش رہو

اور جب وہ ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہے پس امام کے حصہ مین
قراءت کا اتمام ہے اور مقتدی کے حصہ مین آمین ہے۔ امام مصنفؒ نے اسکو رد کردیا بدلیل اذا امن الامام فامنوا۔ کہ مع امام کے آمین
کہنے پر دلیل ہے۔ **ولا متمسک لمالک فی قولہ علیہ السلام اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمۃ**
لانہ قال فی آخرہ فان الامام یقولہا۔ اور مالکؒ کے واسطے کوئی تمسک اس حدیث مین نہین جسمین فرمایا اذا قال
الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر مین فرمایا۔ فان الامام یقولہا
یعنی امام بھی آمین کہتا ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوگیا کہ بٹوارہ مراد نہین ہے۔ ابن الہمامؒ نے مناقشہ کیا کہ پھر اسی طرح جو حضرت صلعم
نے فرمایا۔ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولک الحمد یعنی جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا ولک الحمد۔
اسمین بھی تقسیم مراد نہین جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا ولک الحمد کہنا خود ثابت ہے تو امام دونون کہے اور مقتدی فقط
ربنا ولک الحمد کہے حالانکہ وہان کہتے ہو کہ بٹوارہ ہے اور عنقریب آویگا۔ بالجملہ آمین کہے بعد ختم فاتحہ کے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا
تنہا پڑھنے والا ہو۔ **ویخفونہا**۔ اور یہ سب لوگ آمین کو آہستہ کہین۔ ف۔ یعنی آمین کہنا تو بالاجماع ہے اختلاف یہ کہ ہمارے
نزدیک مطلقاً اسکا آہستہ کہنا سنت ہے یعنی دوامی فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہے اور یہی اصل ہے
م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہے اور ایک روایت امام مالک سے ہے ع۔ **لما روینا من حدیث ابن مسعود**۔ بدلیل اسکے
جو ہمنے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ ف۔ بسملہ کے آہستہ کہنے مین۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا ہے
اور امام محمدؒ نے آثار مین باسناد ابوحنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسملہ کا جہر کرے ابن مسعودؓ نے
فرمایا کہ یہ گنوارون کا فعل ہے اور نہین جہر کرتے بسملہ کو ابن مسعود اور نہ کوئی اُنکے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہے کہ ابراہیمؒ نے اسکو
ابن مسعودؓ سے لیا ہے اور واضح ہو کہ ابن مسعودؓ نے جہر بسملہ کو گنوارون کا فعل اسواسطے کہا کہ اعراب کو سکھلانے کیلیے
حضرت صلعم نے کبھی جہر کردیا تاکہ موقع وصل سیکھ جاوین تو گنوارون مین وہی برتاؤ رہا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف مین
ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پانچ چیزین ہین جنکو امام اخفاء سے پڑھے سبحانک اللہم الخ اور تعوذ اور تسمیہ اور آمین و ربنا لک الحمد
یہ اثر صحیح قولی ہے اور اس امر کو مشعر ہے کہ امام کے لیے اصل ان چیزون مین یہی ہے اگرچہ دوسرے آثار اسکے مخالف بھی ہین جیسے
بخاری نے تعلیقاً عطاء سے ذکر کیا کہ ابن الزبیر وانکے بعد کے امامون سے مین نے آمین کا جہر سنا۔ یہ اثر فعلی ہے لیکن جو اثر
جہر مین کسی کو کلام نہین ہے۔ مگر اصل آہستہ ہے م۔ **ولانہ دعاء فیکون مبناہ علی الاخفاء**۔ اور اس وجہ سے کہ آمین دعا ہے
تو اسکی بنا خفیہ پر ہوگی۔ ف۔ اور شافعی کے قدیم قول مین اور وہی شافعیہ کے نزدیک مذہب ہے کہ امام و مقتدی سب
آمین کا جہر کرین اور یہی قول احمد کا ہے اور واضح ہو کہ ابن الہمامؒ نے صرف وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جسمین شعبہ
کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سفیان کی روایت سے آمین کا جہر آیا ہے ذکر کرکے روایت شعبہ کا خطا ہونا اور دارقطنی
کا روایت سفیان کو ترجیح دینا ذکر کرکے کہا کہ اگر اجتہاد مین مجھے کچھ حق ہوتا تو مین اسطرح توفیق دیتا کہ شعبہ کی روایت مین
جو خفض کرنا مذکور ہے اسکے معنی آہستہ کہنے کے نہین ہین بلکہ آواز پست کرنے کے ہین یعنی آمین پست آواز سے کہی جسکو
اول صف والون نے سنا اور زور سے نہین چلائے اور روایت سفیان مین رفع الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ
نہین کہی بلکہ آواز سے کہی جسکو اول صف والون نے سنا تو دونون روایتون کے معنی واحد ہین اور دونون صحیح مین
بنفس الفتح۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ وائلؓ کی دونون حدیثون سے جہر ثابت ہے لیکن مین کہتا ہون کہ یہ توفیق
صرف (خفض بہا صوتہ) مین جاری ہے کہ خفض یعنی پست ہے اور دوسری روایت (اخفی بہا صوتہ) مین جاری نہین کہ یہ صریح اخفاء ہے
پھر کہتا ہون کہ اس مسئلہ مین آجکل افسوس کے قابل فساد پھیلا ہوا ہے اور بجاے الفت ایمانی اور واجب فضل اتفاق کے صرف

جہر و اخفاء پر حرام نفاق و اشد مضر اسلام جیسے غیر اقوام اسکی ہتک کرین و تکفیر باہمی و عداوت پھیلی ہے اور مین چاہتا ہون کہ بتوفیق
الٰہی عزوجل اس مسئلہ کی تحقیق کرون - واضح ہو کہ آمین کہنے مین خلاف نہین بلکہ اسکے جہر و اخفاء جائز ہونے مین بھی خلاف نہین
بلکہ اگر جاہلون گنوارون وغیرہ کے تعلیم مقصود ہو تو جہر بلاخلاف ہے پس اختلاف صرف اس صورت مین ہے کہ بدون قصد تعلیم وغیرہ کے
آیا اصل آمین و دوامی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اکابر صحابہ رضہ کا جہر آمین تھا یا اخفاء - تو جاننا چاہیے کہ کچھ خلاف نہین کہ آمین
لفظ قرآن نہین ہے حتی کہ علماء کا قول ہے کہ جو کوئی کہے کہ آمین داخل قرآن ہے تو وہ مرتد ہے اور کچھ خلاف نہین کہ وہ مسنون ہے
اور خارج نماز بلکہ ہر دعاء کے بعد کہنا طریقہ سنت ہے اور وہ مرغوب ہے نہ واجب حتی کہ اگر کوئی نمازی اسکو بالکل چھوڑ گیا تو
خلاف نہین کہ اسکی نماز جائز ہوگی لیکن اسکا کہنا قابل اہتمام مسنون ہے اور وہ دعاء مین سے ہے بلکہ دعاء ہے کیونکہ اسکے معنی
قبول کرلے بلکہ سورہ فاتحہ بھی دعاء ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ولعبدی ما سأل الحدیث القدسی - یعنی حدیث قدسی مین گذرا
کہ فاتحہ کی تقسیم مین اللہ تعالے نے فرمایا اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسنے مانگا یعنی دعاء کی اور فاتحہ کے خاتمہ پر آمین
ایک مہر قبولیت ہے چنانچہ حدیث مین ہے کہ ایک شخص بالحاح دعاء کرتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسپر مہر کردے
تو عرض کیا گیا کہ کس چیز سے مہر کرے فرمایا کہ آمین کے ساتھ کہ جب اسنے آمین پر ختم کیا تو واجب ہوگئی - پھر دعاء کی اصلیت
مین نص قولہ تعالے ادعوا ربکم تضرعا وخفیہ - صریح ذکر بنائے دعاء تضرع و خفیہ پر ہے - الحاصل ایسے اہل تفسیر کی طرف التفات
نہین کرسکتے جو اپنے مذہب کی تائید کے واسطے معنی قرآن مین تکلفات کرین کیونکہ آیت ظاہر ہے اسمین کوئی اجمال نہین ہے
پس اگر آمین کے بارہ مین صرف یہی آیت مدار ہو تو کچھ شبہہ نہین کہ آمین آہستہ ہے اور نیز حدیث مین ان لوگون کو جو سفر
حج مین زور سے تکبیر کہتے تھے بطریق انکار منع فرمایا اس تعلیل کے ساتھ کہ - انکم لا تدعون اصم ولا غائبا یعنی تم نہین پکارتے دعاء
مین کسی بہرے کو اور نہ غائب کو - حالانکہ مقام حج مین تلبیہ عام اعلان و اشعار ہے تاکہ محرم و غیر محرم مین امتیاز رہے اور جہر یہان
مطلوب ہوا یعنی بہت زور سے کہنے کو روک دیا - اور مناجات خفیہ کئی آیات سے ظاہر ہے اور احادیث اسمین بہت ہین جنکا
طول دینا ضرور نہین کہ اسی قدر کافی ہے - لیکن آمین کے بارہ مین سوائے اس آیت کے احادیث بھی ہین اور ان احادیث
سے آمین کا جہر نکالا جاتا ہے تو لازم ہوا کہ انمین باہم توفیق دیجاوے - اور پوشیدہ نہین کہ دعاء کا قبول ہونا بڑے اہتمام کی
بات ہے خصوص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کمال شفقت و رحمت سے ہر ایک اپنی امت کے واسطے اسکی قبولیت
واسکے اہل جنت ہونے کو چاہتے تھے پس انکو تمام اپنی طاعات بلکہ عادات مین امور خیر تعلیم فرمائے - از انجملہ آمین کے بارہ
مین بھی ترغیب و تحریض و تعلیم بقول وبعض سب کو جمع کردیا چنانچہ صحاح ستہ مین ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے فقال رسول اللہ صلعم اذا
امن الامام فامنوا - خ - فان الملائکۃ تقول آمین - خ - فان الامام یقول آمین - ا - عبد الرزاق - فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ
ع - یعنی جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہین سو جسکا آمین کہنا موافق پڑتا ہے ملائکہ کے آمین کہنے سے
اسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہین - اس حدیث مین قولی ارشاد و حکم ہے اور فائدہ اسکا ایک نعمت عظیم ہے - پھر اماموں مین اجتہادی
عمل دو طرح ہوا بعض نے جانا کہ اس ارشاد سے آپ کی مراد یہ کہ آمین آہستہ کہو اور بعض نے جانا کہ نہین بلکہ زور سے کہو اور دلیل
اسپر یہ کہ حدیث مین صریح فرمایا کہ - اذا امن الامام - جب امام آمین کہے - یہ اسی وقت معلوم ہوگا کہ امام زور سے آمین کہے
تحقیق یہ کہ اس حدیث سے آمین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہے - غور سے سنو کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ مین من طریق الزہری
عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مروی ہے اور سنن نسائی و مصنف عبد الرزاق و صحیح ابن حبان مین باسناد
صحیح اسی طریق یعنی الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ یون ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال
الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین فمن وافق تامینہ تامین

اس کو مغفور ما تقدم من ذنبہ ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ تو تم کہو
آمین کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہے اسکے اگلے گناہ
بخشے جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک جہر سے پڑھیگا اور بعد ہی آمین آہستہ کہیگا تو ولا الضالین جب
کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلا دیا کہ امام بھی آمین کہیگا اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت میں تصریح ہے
کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کرلے۔ حاصل یہ کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اسوقت پر رکھا کہ جب امام سے ولا
الضالین سنیں تو اس صورت میں امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیگا۔ اور یہی مراد
اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو۔ پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ زور سے آمین کہیگا تو تم بھی
سنکر آمین کہو بلکہ یہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جس وقت وہ کہے اسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا
تو کیونکر معلوم ہوتا لہذا بتلا دیا کہ جب وہ ولا الضالین کہے۔ اگر یہ مراد ہو تو دونوں حدیثیں باہم ایک دوسرے سے مخالف
ہو جاوینگی اسلئے کہ اذا امن الامام۔ سے یہ نکلیگا کہ جب اسکی آمین آواز سے سن لو تب تم کہو۔ اور ولا الضالین سے یہ نکلیگا
کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو۔ اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعذر ہے تو قطعی یہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان
کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین۔ تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیگا اگرچہ سنائی نہ دے۔ اور اگر ظاہری لفظ اذا
امن الامام فامنوا ہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے میں مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جس میں فرمایا۔ انما
جعل الامام لیؤتم بہ الخ۔ اور آخر میں ہے کہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ اور جب وہ ولا الضالین کہے پیچھے تم آمین کہو۔ یہ
حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور اوپر گذری۔ پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے صریح ثابت ہے
بلکہ تحقیق کے ساتھ اس سے امام کا آمین باخفاء کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہیں بیان کیا
حالانکہ وہ آمین کے سننے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین میں سبقت کرنا بے ادبی ہے پس امام اخفاء کریگا تو
ولا الضالین کے بعد مقتدی آمین کہیگا اگرچہ امام سے پہلے فارغ ہو جاوے اور نیز اسپر تصریح سے تنبیہ کردی کہ امام کی خاموشی
نہیں بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے ورنہ جہر سے ہوتا تو اسکی آمین بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ملائکہ کا آمین کہنا بیان
فرماتے۔ پس حدیث سے تو ظاہر یہ ہے کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا۔ اور یہی اصل ہے۔ اور اس سے
انکار نہیں کہ جہر کرنا جائز ہے خصوص تعلیم کے وقت حتی کہ اگر مقتدیوں کی متعدد صفیں ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سنانا
مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنیں چنانچہ ابن ام الحصین نے ایک صحابیہ عورت سے روایت کی کہ اس عورت نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین اسقدر آواز سے کہی کہ اس عورت نے
جو عورتوں کی صف میں تھی سن لیا۔ رواہ اسحق بن راہویہ۔ اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد میں کثرت جماعت سے عورتوں کی
صفیں بہت دور تھیں۔ حدیث ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المغضوب علیہم
ولا الضالین کو تو کہا آمین۔ حتی کہ سنتا تھا جو صف اول میں ہے۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ نے اسقدر زیادہ روایت کیا کہ پس انکے
آمین سے مسجد گونج جاتی تھی۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم ورواہ الدارقطنی۔ اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب سے
بہتر حکم کیا کہ اسناد صحیح ہے۔ ولیکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ عینی رح نے بشر بن رافع راوی کے ضعف سے اس حدیث میں کلام کیا ہے
نسائی رح نے بسند صحیح حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فارغ ہوئے تو کہا آمین اور بلند کیا اسکے
ساتھ اپنی آواز کو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ یہ بعض اوقات موافقت تعریف اور تعلیم ہے۔ اور خود وائل رضی اللہ عنہ نے آمین کا
اخفاء روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو بروایت شعبہ عن سلمۃ بن کہیل عن حجر ابی العنبس روایت کی کہ وائل رضی اللہ عنہ نے

آمین میں کہا کہ پست کی اپنی آواز آمین کے ساتھ - اور ایک روایت میں ہے کہ اخفا کیا اپنی آواز کو آمین کے ساتھ - ترمذی رح
نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اول اعتراض
یہ کہ حجر ابی العنبس کہا اور صحیح حجر بن عنبس ہے جیسا کہ روایت سفیان میں ہے - عینی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت
ابو العنبس و ابو السکن دونوں ہیں اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں جزم کیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت مثل اپنے باپ
کے نام کے ہے - میں کہتا ہوں کہ ابن حجر رح نے اصابہ فی اسماء الصحابہ میں اسکا اقرار کر لیا ہے - چنانچہ کہا کہ حجر کہا ابن عبس کہتے ہیں
اور کنیت ابو السکن تھی اور اسکو حجر ابی العنبس بھی کہتے تھے وہ حضرمی کوفی ثقہ ہے اسکو ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور ابن معین
نے کہا کہ وہ کوفی شیخ ثقہ ہے اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہے اور محدثین متفق ہیں کہ وہ صحابی نہیں ہے انتہی
ملخصا - پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اسمیں کچھ خطا نہیں کی - اعتراض دوم کہ شعبہ نے درمیان میں حجر ابو العنبس اور وائل بن حجر
رضی اللہ عنہ کے علقمہ بن وائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ جب حجر ابو العنبس کی ملاقات خود وائل رض
سے ثبوت ہے تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہے اور اسمیں کوئی مضر نہیں ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ ترمذی نے علل کبیر میں
بخاری رح سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہے ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت ہے تو لازم
اس سے انقطاع ہے - میں کہتا ہوں کہ وہ بھی مضر نہیں اور علقمہ ثقہ ہے اور عامہ علماء اسکو حجت لیتے ہیں بلکہ یہ خود ثبت ہے
کہ شعبہ رح سے ابو العنبس نے یہ دوسری روایت بواسطہ علقمہ کے وائل رضی اللہ عنہ سے اخفاء آمین کی بیان کی - اور
مؤید اسکی یہ کہ ابو داؤد طیالسی نے شعبہ سے دوسری روایت مثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ
کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبس نے وائل رضی اللہ عنہ سے بے واسطہ آمین بالجہر کی روایت کی جسکو شعبہ نے ابو داؤد
طیالسی کی روایت میں اور سفیان نے ترمذی و ابو داؤد سجستانی کی روایت میں ذکر کیا اور دوم ابو العنبس نے بواسطہ
علقمہ کے وائل رض سے آمین باخفاء کی روایت کی اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابو یعلی
موصلی و طبرانی و ابو داؤد طیالسی کی روایات میں ذکر کیا پس صریح ثابت ہوا کہ وائل رضی اللہ عنہ کا مطلب آمین بالجہر کی نقل
سے یہ ہے کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفاء کہتے سنا - اور شعبہ نے کوئی خطا نہیں کی - اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے
(وأخفى بها صوته) کہا حالانکہ وہ (ومد بها صوته) ہے - جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہے پھر یہ دعوی کہاں سے
ہے کہ وہ صرف جہر ہے نہ اخفاء - اور ہمنے ابھی ذکر کر دیا کہ دونوں میں یہ کیوں کہا جاوے کہ صرف ایک ہی ہے - ہاں ایک ہی
نماز میں دونوں نہیں ہو سکتے اور وائل رضی اللہ عنہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری و تعدد نمازوں کا حال کبھی جہر اور کبھی
اخفاء بیان کیا ہے اور رہا بیان ابن الہمام کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رح کی روایت کو ترجیح دی باین طور کہ سفیان کا حفظ
بہ نسبت شعبہ کے بڑھا ہوا ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ دو وجہ سے غلط ہے اول یہ کہ بیان تعارض کون ہے جس سے ترجیح کی نوبت
پیش آئی ہاں جو مذہب اختیار کرے اسکی حمیت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علماء ربانی سے بہت بعید ہے دین تو صرف
اللہ تعالی کا اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہے اور یہ اجتہادات مجتہدوں کے صرف حضرت سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہیں تو ہر ایک مجتہد کا ماخذ معلوم کیا جاتا ہے حتی کہ اگر کسی مسئلہ
میں ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہے وہی بسر و چشم اور یہی راہ ائمہ و اولیاء و مشائخ و علماء متقدمین و متاخرین کی ہے اور باقی
تعصب و حمیت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خودرائی ہے اسی کو نہ پہچانا تو رب عزوجل کو کیا پہچانیگا - نعوذ باللہ من شرور
انفسنا - دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث میں امیر المومنین ہیں دیکھو علل ترمذی میں اقوال وکیع وغیرہ پس سمجھے تو یہ بات حق
نہیں تو ہر جلی ہے - واللہ تعالی ہو العلیم الخبیر - پس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آمین کا اخفاء نکلتا ہے اور صحاح ستہ کی

حدیث قولی واذا امن الامام فامنوا- اور حدیث قولی صحیح مسلم وغیرہ اذا قال ولا الضالین فقولوا امین سے اخفاء ظاہر ہے اور حدیث فعلی وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم نخعی وغیرہ سے بھی- ہاں آمین کے جہر میں حدیث فعلی ابوہریرہ و وائل بن حجر ہیں اور اثر فعلی ابن الزبیر ہے- اور مجھے عند التحقیق کوئی حدیث قولی ایسی نہیں ملی- پس بنظر انصاف یہی ارجح ہے کہ آمین باخفاء ہو ہاں جہر کا جواز بخصوص جگہ بے پڑھوں کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے جیسے خاص کیا گیا واللہ تعالے [illegible] اعلم بالصواب م- والمد والقصر فیہ وجہان- آمین میں مد اور قصر دو وجہ ہیں ف- یعنی لغت میں آمین دو وجہ پر ہے اول آمین بمد الف بروزن یاسین- خلاصہ میں کہا کہ اسی کو فقہا نے اختیار کیا ہے ف- دوم امین بدون مد کے بروزن یمین- اور کہا گیا کہ میم کا امالہ کر دینا اور الف ویا کے درمیان قرأت جائز ہے- والتشدید فیہ خطأ فاحش- اور میم کا تشدید دینا فاحش غلطی ہے ف- آمین بمد الف وتشدید میم یعنی قاصدین ہے کما فی قولہ تعالیٰ آمین البیت الحرام اشرح سورہ انعام اس سے صفت آمین ہوا تو ہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید دینا جب کہ الف ممدود ہو بروزن ضالین اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور اسی پر فتوی ہے م- اور جب کہ الف بغیر مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے الف مد کے ساتھ میم بلاتشدید کا کسرہ اور یا حذف کرنے میں بروزن ضامن نماز فاسد نہیں اور الف بے مد کے ساتھ فاسد ہے- یوں ہی حذف یا میں اگر میم مشدد کیا خواہ الف کو مد ہو یا نہ ہو نماز فاسد ہے م وش- چاہیے کہ مصلی اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی افضل ہے بنسبت اسکے کہ دونوں کو برابر [illegible] اثر میں یہ امام ابوحنیفہ ومحمد سے منصوص ہے اور امام ابویوسف سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے م- اور یہی اصح علی المذہب ہے م- قال مصنف رح نے کہا ثم- پھر یعنی بعد قرأت تمام کرنے کے علی الاصح مجتبیٰ بدون توقف کے تکبیر کہے- ویرکع- اور رکوع کرے- ف- سیدھے تکبیر کہنا اور بعد کو رکوع کرنا یہی مذہب صحیح ہے- الخلاصہ- وفی الجامع الصغیر ویکبر مع الانحطاط- اور جامع صغیر میں ہے کہ تکبیر کہے جھکاؤ کے ساتھ- ف- تو تکبیر کی ابتدا اور شروع جھکاؤ کے ساتھ اور تمام ہونا ٹھیک رکوع میں ہو جانے پر ہوگا- المحیط- طحاوی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے- معراج الدرایہ- لان النبی علیہ السلام کان یکبر عند کل خفض ورفع- ف- یہ حدیث ابن مسعود رض نے روایت کی بلفظ کان یکبر فی کل خفض ورفع وقیام وقعود وابوبکر وعمر- یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہا کرتے ہر جھکاؤ و ہر اٹھاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے میں اور ابوبکر وعمر بھی- رواہ النسائی والترمذی وقال حسن صحیح ورواہ احمد واسحٰق والدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی- اور نیز اسکی صحیحین میں حدیث ابوہریرہ اور مؤطا میں مرسل علی بن الحسین یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر کے تا وفات یہی طریقہ رہا- ع- اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رح نے کہا اور اسی پر اعتماد ہے اور میں نے دیکھا کہ اسی پر در مختار میں جزم کیا- اور اگر قرأت کا کوئی حرف باقی تھا اسکو جھکاؤ میں تمام کیا تو مکروہ ہے علی الاصح ش- اور آخر حرف قرأت کو اللہ اکبر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکروہ نہیں ہے- التاتارخانیہ- پھر امام اس تکبیر رکوع وغیرہ کا جہر کرے یہی ظاہر الروایۃ واصح ہے- الخلاصہ- ویحذف التکبیر حذفا- اور حذف کرے تکبیر کو اچھی طرح- ف- یعنی اللہ کے اول خفیف فتحہ دے اور لام اللہ کو مد کرے یہی صواب ہے ف اور ہا کو رفع دے- جزم خطا ہے- اور اکبر کے اول خفیف فتحہ اور با سے موحدہ کو خفیف فتحہ و آخر راء کو جزم دے م- لان المد فی اولہ خطاء من حیث الدین لکونہ استفہاما کیونکہ مد کرنا اول تکبیر میں یعنی اللہ کے اول میں براہ دین خطا ہے کیونکہ وہ استفہام ہے- ف- آواز اسکی دکھیا اللہ [illegible] یہی معنی ہونگے کہ کیا اللہ بزرگ ہے اگر عمداً کہے تو مشائخ میں اس کے کفر میں کلام ہے جیسے اکبر کے اول ہمزہ کو مد کرنے میں ہے اور نماز فاسد ہو جائیگی- الخلاصہ- حق یہ ہے کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطا ہے نہ کفر- عینی- میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے جیسا کہ

مین نے اور بحث کی واتحمد علی الوفاق ہم ۔ وفی آخرہ لحن من حیث اللغۃ ۔ اور تکبیر کے آخر مین مد کرنا برا و لغت لحن ہے ۔ ف یعنی خطا ہے اگر کو
اکبار پڑھے اور نماز فاسد ہوگی ۔ علی الاصح مع ۔ اور بار بار کو گھسیٹنا خطا ہے ۔ پھر دونون ہو کہ یہ تکبیرات جمہور صحابہ و تابعین رضہ و اتباع علماء کے
نزدیک سنت بین گر ایک روایت مین احمد و ظاہریہ کے نزدیک واجب بین ۔ بغوی رح نے کہا کہ باتفاق امت سنت بین ۔ مع ۔ ویعتمد
بیدیہ علی رکبتیہ ۔ اور اعتماد کرے مانند عمود کے اپنے دونون ہاتھون سے اپنے دونون گھٹنون کو ۔ ف یہی سنت ہے
م ۔ یہی صحیح ہے ۔ البدائع ۔ ویفرج بین اصابعہ ۔ اور اپنی انگلیون مین کشادگی رکھے ۔ ف یہ مستحب ہے اور حضرت
ابن مسعود رضہ کے نزدیک دونون ہاتھ ملا کر دونون گھٹنون کے بیچ مین رکھے اور جمہور کے نزدیک یہ کسی وقت کا فعل
تھا کہ منسوخ ہو گیا ۔ بقولہ علیہ السلام لانس رضہ اذا رکعت فضع یدیک علی رکبتیک وفرج بین اصابعک ۔
وارفع یدیک عن جنبیک ۔ یعنی انس رضہ کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ اے پسر جب تو رکوع کرے تو رکھ اپنے دونون
ہاتھون کو اپنے دونون گھٹنون پر اور کشادگی دے اپنی انگلیون مین ۔ م ۔ اور اٹھالے اپنے ہاتھون کو اپنے دونون پہلو
سے ۔ رواہ الطبرانی مطولاً ۔ اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود مین عند احمد والترمذی وابی داؤد ۔ اور حدیث ابن عمر رضہ مین عند ابن
وابن حبان اور حدیث ابی حمید الساعدی مین عند البخاری اور حدیث ابن رافع مین عند ابی داؤد ۔ اور اسمین ائمہ اربعہ
وغیرہم کے درمیان خلاف نہیں ہے اور مصعب بن سعد نے کہا کہ مین نے اپنے دونون ہاتھون کو دونون گھٹنون کے
درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرتے تھے پھر ہمکو اس سے
منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھون کو اپنے گھٹنون پر رکھا کرین ۔ رواہ البخاری ومسلم ۔ ولا یندب الی التفریج
الا فی ہذہ الحالۃ لیکون امکن من الاخذ ۔ اور نہین ترغیب دی گئی بجانب تفریج کے یعنی انگلیان کھلی رکھنے کے
کسی حالت مین سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے پکڑنے کے تا کہ گرفت کا قابو خوب ہو ۔ ولا الی الضم الا فی حالۃ السجود
اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیان ملائے رکھنے کے کسی حالت مین سوائے حالت سجدہ کرنے کے ۔ وفیما وراء
ذلک یترک علی العادۃ ۔ اور ماسوائے مذکور کے سب صورت مین انگلیون کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے چھوڑا
جاتا ہے ۔ ف یعنی انگلیان جیسے اُسکی عادت پر رہتی ہین ویسے ہی رہین ۔ ملانے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہین
دی گئی ہے ۔ اور وہ جو تکبیر تحریمہ کے وقت حدیث مین آیا کہ انگلیان کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ مٹھی نہین باندھتے تھے ۔ مع ۔
ویبسط ظہرہ ۔ اور ہموار رکھے اپنی پیٹھ کو ۔ ف حتی کہ اگر اُسکی پیٹھ پر پانی بھرا پیالہ رکھین تو ٹھہرا رہے ۔ الخلاصہ
لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع بسط ظہرہ ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو پیٹھ کو مبسوط یعنی
برابر ہموار کرتے تھے ۔ ف وابصہ ابن معبد کی حدیث مین ہے کہ یسوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر ۔ یعنی ہموار
کرتے اپنی پیٹھ کو حتی کہ اگر اُسپر پانی بہایا جاوے تو ٹھہر جاوے ۔ رواہ ابن ماجہ وحدیث براء رضہ مین ہے کہ اذا رکع بسط
ظہرہ واذا سجد وجہ اصابعہ قبل القبلۃ ۔ یعنی جب رکوع کرتے تو مبسوط کرتے اپنی پیٹھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیان
جانب قبلہ متوجہ کر لیتے تھے ۔ رواہ ابو العباس محمد بن اسحق السراج ۔ اور طبرانی نے ابن عباس و ابو برزۃ الاسلمی سے مثل
حدیث وابصہ رضہ روایت کی ۔ فع ۔ انگلیان خواہ پانون کی ہون یا ہاتھ کی ۔ م ۔ اس حالت مین سر کیونکر رہے تو فرمایا
ولا یرفع راسہ ولا ینکسہ ۔ اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکادے ۔ ف یعنی چوتڑون سے سطح ہموار رکھے ۔ الخلاصہ
لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع لا یصوب راسہ ولا یقنعہ ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع فرماتے
تو اپنا سر مبارک نہ جھکائے رکھتے اور نہ اٹھائے ۔ ف یہ ابو حمید ساعدی رضہ کی حدیث طویل مین ہے ۔ رواہ الترمذی
وصححہ وابن حبان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رضہ رصحیح بخاری مین بھی یہ معنی موجود ہین ۔ مع ۔ اور مکروہ ہے کہ

مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی شکل پر خمیدہ کرے - رہی عورت تو وہ رکوع میں خفیف خمیدہ ہو جاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح
سیدھا نہ رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف بچھا دے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھ لے اور انکو
خمیدہ کرے اور بازوؤں کو پہلو سے جدا نہ کرے - زاہدی وغیرہ - ویقول سبحان ربی العظیم ثلثا - اور کہے حالت رکوع
میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم - ف - پاک ہے میرا رب بڑی عظمت والا - یہ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہے خواہ مرد ہو یا عورت ع
وذلک ادناہ - اور یہ تسبیح کی کمتر مقدار ہے - ف - عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح جو تین مرتبہ سے کمتر نہ ہو - لقولہ
علیہ السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلثا وذلک ادناہ - یعنی بدلیل روایت ابوداؤد و
ترمذی و ابن ماجہ - حدیث ابن مسعود رض کی مرفوعاً کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کہے سبحان
ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنی مرتبہ ہے - ف - واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی ثلث مرات وذلک ادناہ - اور
جب سجدہ کرے تو کہے سبحان ربی الاعلی تین مرتبہ اور یہ اسکا کمتر ہے - ای ادنی کمال الجمع - ای کمال جمع کا ادنی ہے
ف - مبسوط سرخسی میں ہے کہ وذلک ادناہ - جو حدیث میں ہے اس سے جواز کا کمتر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہ ہو
کیونکہ رکوع و سجدہ تو بدون اس تسبیح کے جائز ہے بلکہ یہی مراد کہ کمتر درجہ کا کمال ہے - مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ مراد اس سے
کمتر جمع ہے کیونکہ جمع کا عدد کمتر تین ہے - عینی رح نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارۃً و دلالۃً کچھ ذکر نہیں ہے پس ٹھیک
بات تو یہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کمتر یا کمال تسبیح کا کمتر ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ بنظر تحقیق یہ ظاہر ہوتا ہے - وذلک ادناہ
کی ضمیر اضمار قبل الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکور میں تکلف کیا بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجود ہے یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع
کا ادنی مرتبہ ہے - الحاصل اس سے یہ لازم ہے کہ اسقدر اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صحیح قول امام ابو یوسف
رح کا یہی ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جو زعم ہوا کہ ادنی مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہے تو یہ سوائے رکوع و سجود والے ہے
کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں مثلاً کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع و سجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدے
کے متفرق ہونے کے لیے ہے تو جب ہی ہوگا کہ ایک سجدے سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان و اعتدال کرے پس یہی حق ہے
واللہ تعالیٰ اعلم - اور تسبیحات تو ضرور سنت ہیں اور تین تسبیحات کتنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی مقدار
کامل ہو جاوے - م - اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کہی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے - فتح
میں کہتا ہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے - م - پس اگر یہ مراد ہو کہ وہ تین تسبیح کی قدر ٹھہرا مگر زبان سے تسبیح نہیں یا ایک ہی
دفعہ کہی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی - اور اگر یہ مراد کہ اسقدر نہیں ٹھہرا تو مکروہ تحریمی ہے حتی کہ اعادہ واجب ہے بنابر
قول ابو یوسف کے جو مختار ہے - لیکن درمختار میں لکھا کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے میں کراہت تنزیہی ہے - اقول یہ اسوقت
ہے کہ رکوع قدر واجب پورا کر لیا ورنہ واجبات میں فرض طمانیت شمار کرنے کے بیان میں مخالفت ہوگی - م - اور لکھا کہ رکوع یا
قرأت کو طول دینا تاکہ آنے والا مل جاوے اگر بہ نیت تقرب الٰہی ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں مگر یہ نادر ہے لہذا بالکلیہ مکروہ
لکھا ہے - ورنہ اگر پہچانے تو مکروہ تحریمی ورنہ نہیں - و - اقول عینی رح نے اسمیں کثرت سے اختلاف نقل کیا اور یہ قول جو درمختار
میں بنابر فقیہ ابو اللیث کا ہے کہ اگر آنے والے کو پہچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ مضائقہ نہیں ہے - شامی نے کہا کہ مضائقہ نہیں
کہنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے - ذخیرہ میں قول ابو حنیفہ و ابن ابی لیلی رحمہ مطلقاً مکروہ لکھا ہے - ولیکن صحاح کے بعض احادیث
میں حضرت صلعم کی رکعت اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اسواسطے فرماتے کہ آنے والے
مل جاویں پس یہی کہ یا معمول ہے کہ جب مقصد خلوص تقرب ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے - م - امام مالک سے یہ نقل کہ رکوع
و سجود میں تسبیح کے قائل نہیں - ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فرضیت کے قائل ہونے کی روایت ہے - کافی شرح الکنز للعینی - اور اگر

کے شاگرد ابو مطیع البلخی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں۔ رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا چاروں اماموں کے نزدیک مکروہ
ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منفرد کے حق میں ہے اور امام کو اتنا طول
نہ دینا چاہیے کہ قوم میں کوئی ملول ہو جاوے۔ امام تین چار مرتبہ کہے شرح الطحاوی۔ میں کہتا ہوں کہ پانچ ہو تو طاق ہو جاوے
م۔ تتمہ میں ہے کہ مقتدی برابر تسبیح پڑھتا جاوے جب تک امام سر اٹھاوے۔ اقول یعنی چاہیے جسقدر طاق یا جفت ہو جاوے
م۔ اور اگر مقتدی تین بھی کہنے نہ پایا کہ امام نے سر اٹھایا تو ابو اللیث نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی فوراً سر اٹھاوے
چاہے کم ہوں۔ ع۔ اسیطرح سجود میں بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ت۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سر اٹھا لیا تو پھر امام کی متابعت سے پہلے
رکوع میں جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا مرتکب ہوگا اور جب دوبارہ رکوع میں گیا تو اس سے یہ دو رکوع نہ ہونگے۔ د۔ اور اگر مقتدی نے
تشہد پورا نہ کیا تھا کہ امام تیسری رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری قعدہ میں سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر اسنے ساتھ دیا تو روا ہے
اور اگر مقتدی بعد تشہد کے درود و دعا میں تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ ت د۔ اگر کوئی شریر ہو تو اسکے علم و شہود
کرنے کو رکوع میں طول دینا مکروہ نہیں ہے۔ اقول نیز نظر جسنے امام کو رکوع میں پالیا اسکو یہ رکعت مل گئی بخلاف قومہ کے۔ اقول یہی حدیث میں
ثابت ہے کما سیاتی۔ اور اسکو چاہیے کہ تکبیر تحریمہ کہکر رکوع میں امام کے ساتھ ملنے کی دوسری تکبیر کہے اور اگر اول تکبیر تحریمہ پر اکتفا کیا تو جائز ہے یعنی
تکبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر رض وغیرہ و تابعین مثل سعید بن المسیب وغیرہ اور باقی تینوں ائمہ
فقہاء وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول تکبیر سے اسنے تکبیر تحریمہ کی نیت کی ہو اور اگر اس نے تکبیر رکوع کا قصد کیا تو
ہمارے نزدیک جب بھی روا ہے یعنی وہ نیت لغو ہے اور یہ تکبیر واسطے تحریمہ کے قرار دی جائیگی۔ المحیط والمرغینانی۔ اور امام احمد
کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر اسنے رکوع یا تحریمہ کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسنے دونوں کی نیت
کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ میں پاوے تو ثنا نہ پڑھے بلکہ سجدہ میں چلا جاوے
ع۔ تاکہ شیطان خوار ہو۔ اور اگر رکوع میں طمانیت نہ کی تو طرفین رح کے نزدیک نماز روا ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور طمانیت
واجب ہے اور اکثر ان متقدمین کے قول پر ایک تسبیح کی قدر ہے اور یہ مباحث گذر چکے ہیں اور اصح قدر تین تسبیح ہے۔ ثم
پھر بعد طمانیت رکوع کے۔ یرفع راسہ۔ اپنا سر اٹھاوے۔ ویقول سمع اللہ لمن حمدہ۔ اور کہے سمع اللہ لمن حمدہ۔ ف
ہا ساکنہ کے ساتھ جیسا کہ فوائد حمیدیہ میں ثقات سے نقل ہے یا ہا کنایہ ع۔ اگر امام ہے تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور جہر کرے
م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلاخلاف۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر منفرد ہو تو اصح یہ کہ سمع اللہ اور
ربنا لک دونوں ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ یہی معتمد ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور جہر و اخفا میں مختار ہے۔ م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوئے کہنا شروع کرے
جب سیدھا ہو جاوے تو ربنا لک الحمد کہے یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ اور ہر ذکر کو اپنے محل میں کہے اور چھوٹ جاوے تو بے محل نہ کہے
کما فی التاتارخانیہ عن التتمہ۔ اگر لمن کو لمّن کر دیا تو نماز فاسد ہو گئی اور اولی یہ ہے کہ حمدہ کے ہا کو جزم کرے۔ تاتارخانیہ عن الحجۃ
ویقول المؤتم ربنا لک الحمد۔ اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ ف۔ آہستہ ع۔ احادیث صحیح میں وارد ہے۔ ربنا لک الحمد
اور ربنا ولک الحمد۔ اور اللہم ربنا لک الحمد واللہم ربنا ولک الحمد ذخیرہ میں ہے کہ اللہم ربنا ولک الحمد افضل ہے۔ ع۔ پھر بدون واو
پھر بدون اللہم۔ ولا یقولہا الامام عند ابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ وقالا یقولہا فی نفسہ
اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ لما روی ابو ہریرۃ ان النبی علیہ السلام کان
یجمع بین الذکرین۔ کیونکہ ابو ہریرہ رض نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ذکر کو جمع کرتے تھے۔ ف
چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے سمع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے ربنا ولک
الحمد۔ پھر تکبیر کہتے جسوقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور یہ یعنی صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر رض سے اور صحیح مسلم میں

حدیث عبد اللہ بن ابی اوفیٰ رضی سے ثابت ہیں۔ ع۔ ولانہ حرض غیرہ فلا ینسی نفسہ۔ اور امام اس وجہ سے کہے گا کہ اپنے غیر کو
تو آمادگی دلواتا ہے آپ کو فراموش نہ کریگا۔ ف۔ یعنی سمع اللہ لمن حمدہ۔ کہا تو یہ معنی کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد کی اللہ تعالیٰ
نے اسکی تعریف سنی۔ مقصود یہ کہ ایسا ضرور کرو تو خود بھی کریگا اور اپنے آپ کو محروم نہ رکھیگا۔ ع م۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسپر دوسروں کو تحریص فرمائی چنانچہ مثل آمین کے اسمیں فضیلت مروی ہے کہ موافقت ملائکہ سے بخشش حاصل ہوتی ہے تو دونوں
بھی کرتے ہیں۔ ت۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد۔ فانہ من
وافق قولہ قول الملٰئکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام نے سمع اللہ لمن حمدہ کہا تو تم ربنا لک
الحمد کہو بات یہ ہے کہ جسکا کہنا ملائکہ کے کہنے سے موافق ہوا تو اسکے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابی ہریرۃ
ف۔ اور یہ امام ومقتدی کے درمیان تقسیم ہے۔ وانہا تنافی الشرکۃ۔ اور قسمت۔ منافی شرکت ہے۔ ف۔ تو امام کو اسمیں
شرکت نہوگی۔ ولہذا لایاتی المؤتم بالتسمیع عندنا خلافاً للشافعی۔ اور اسی وجہ سے نہیں کہیگا مقتدی سمع اللہ۔ ہمارے
نزدیک برخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ اگر کہو کہ اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ بھی تقسیم ہے تو امام آمین نہ کہے جیسے مالک
کے نزدیک ہے جواب یہ کہ دوسری دلیل سے معلوم ہوا کہ امام بھی کہیگا۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر یہاں بھی دوسری دلیل مذکورہ بالا سے معلوم
ہوا۔ ولانہ یقع تحمیدہ بعد تحمید المقتدی وہو خلاف موضوع الامامۃ۔ اور یہ وجہ ہے کہ امام کا حمد کہنا بعد کہنے مقتدی کے
واقع ہوگا اور یہ امامت کے موضوع سے خلاف ہے۔ ف۔ چاہیے کہ امام پہلے کہتا اور جواب ہوسکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہیں ہے
جیسے سمع اللہ۔ بالاتفاق ہے تو اسمیں امامت کو دخل نہوا۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الانفراد۔ اور جو ابو ہریرہ رض نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع کرنے کو روایت کیا یہ حالت تنہائی پر محمول ہے۔ والمنفرد یجمع بینہما فی الاصح۔ اور جو تنہا پڑھے وہ دونوں
کو جمع کرے۔ اصح روایت میں۔ ف۔ یہ روایت حسن رح نے ابو حنیفہ رح سے ذکر کی جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی
روایت اصح ہے اور ایک روایت میں فقط ربنا لک الحمد پڑھے۔ قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور مبسوط میں کہا کہ یہی اصح ہے
اور شرح الاقطع میں کہا کہ صحیح یہ کہ منفرد دونوں کو جمع نہ کرے اور صدر شہید نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا کہ منفرد فقط سمع اللہ
پڑھے۔ ع۔ مصنف رح نے امام کی طرح جمع کی روایت کو اصح کہا۔ وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع فقط ویروی بالتحمید
اگرچہ امام رح سے روایت کیا جاتا ہے کہ منفرد فقط سمع اللہ پر اکتفا کرے اور روایت کیا جاتا ہے کہ فقط ربنا لک الحمد پر اکتفا کرے۔
والامام بالدلالۃ علیہ آت بہ معنی۔ اور امام بھی حمد کو معنی کی راہ سے لایا جبکہ اسپر مقتدی کو دلالت کی۔ ف۔ کیونکہ دلالت کنندہ
مثل کرنے والے کے ہے پھر خلاف نہیں کہ یہ ذکر مسنون ہے اور رہا یہ قیام بعد رکوع کے جسکا نام قومہ رکھا گیا ہے اور رکوع میں [illegible]
کرنا تو اسمیں خلاف ہے اور اظہر قول ابی یوسف یہ کہ بقدر ایک تسبیح کے قومہ واجب و مثال فرض ہے۔ واللہ اعلم۔ قال ثم اذا
استوی قائماً کہا کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ یعنی رکوع سے اٹھکر جسکا قومہ کہتے ہیں تو ربنا لک الحمد کہے
اگرچہ امام ہو علی الاصح ع۔ وکبر۔ تکبیر کہے سجود کی طرف گرتے ہوئے۔ وسجد۔ وسجد۔ اور سجدہ کرے۔ ف۔ یعنی
پیشانی زمین پر رکھے بطور معروف۔ اما التکبیر والسجود لما بینا۔ تکبیر و سجود کی دلیل تو وہی جو اوپر بیان ہوگئی۔ ف۔ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے اور اشارہ میں تکبیر کہتے اور رکوع کرو اور سجدہ کرو سے سجدہ فرض ہے۔ واما الاستواء قائما فلیس
بفرض وکذا الجلسۃ بین السجدتین والطمانینۃ فی الرکوع والسجود۔ اور رہا رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہیں ہے
اور یوں ہی دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھنا جسکا نام جلسہ ہے اور خود رکوع و سجود میں طمانیت بھی فرض نہیں۔ وہذا عند ابی حنیفۃ
ومحمد رح۔ اور یہ سب ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک فرض نہیں۔ ف۔ لیکن علی التحقیق انکے نزدیک واجبات ہیں اور یہی
اصح ہے ع م۔ وقال ابو یوسف رح یفترض ذلک کلہ وہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ یہ سب فرض ہیں

[illegible]

اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ ف۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ یہ اختلاف کتاب امام محمد میں مذکور نہیں اور نہ اسرار میں ہے لیکن
ہم نے اسکو فقیہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض ہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام قم فصل فانک لم تصل قالہ
لاعرابی حین اخف الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہو کر پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا
تھا جسنے تخفیف کیا تھا نماز کو۔ ف۔ صحیحین میں ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت نماز پڑھی پھر آکر حضرت صلعم کو سلام کیا
تو آپ سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جاکر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پس اسنے پھر نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر آکر حضرت صلعم
کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پھر تیسری بار اسنے عرض کیا کہ قسم اُس پاک کی جسنے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ
میں اس سے بہتر ادا نہیں جانتا تو آپ مجھے سکھلا دیں پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کہہ پھر جو کچھ
قرآن سے جو تجھے آسان میسر ہو پھر رکوع کر یہانتک کہ مطمئن ہو جاوے بحالت رکوع پھر سر اٹھا یہانتک کہ اعتدال پاوے
بحالت قیام۔ پھر سجدہ کر حتی کہ تو مطمئن ہو بحالت سجود پھر سر اٹھا حتی کہ تو مطمئن ہو بیٹھنے میں پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر
یہانتک کہ اسکو پورا کرلے۔ ع۔ الفتح۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور انکی ایک روایت کے
آخر میں ہے۔ فان فعلت ہذا فقد تمت صلاتک وما انتقصت من ہذا فانما انتقصتہ من صلاتک۔ یعنی پس اگر تو نے ایسے کیا تو تیری
نماز پوری ہو گئی اور جو کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی نماز میں سے ناقص کر ڈالا۔ از عینی۔ ان روایات میں سے بعض
میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو نگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا
اسی روایت پر مصنف رح نے لکھا کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھ الخ۔ بالجملہ یہ حدیث تو صریح دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طمانینت فرضوں میں
پھر آیا فرض ہیں یا واجب ہیں تو قول ابو یوسف و شافعی یہ کہ فرض ہیں۔ ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ف
آیت میں جو جزو نماز چاہا گیا ہے وہ رکوع و سجود ہے بقولہ تعالے۔ وارکعوا واسجدوا۔ اور اسمیں کچھ اجمال نہیں جو محتاج بیان ہو
کیونکہ۔ ع۔ ان الرکوع ہو الانحناء والسجود ہو الانخفاض لغۃ۔ لغت میں رکوع بمعنی جھک جانا اور سجود پست ہو جانا
ف۔ یعنی اسطرح پست ہو جانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا مراد میں ہے کہ سجود سر بر زمین نہادن۔ اور ادنیٰ سے
لغوی معنی صاف معلوم ہیں الخ۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متحقق ہو جاوینگے
ت۔ فیتعلق الرکنیۃ بالادنی فیہما۔ پس رکن ہونا ان دونوں میں کمتر پر متعلق ہوگا۔ ف۔ یعنی اتنا کہ اگر وہ بھی
نہو تو معنی رکوع و سجود کے نہوں۔ اور رہی طمانینت رکوع یا سجود میں تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس فعل کو تھوڑی
دیر تک کیے رہنا طمانینت ہے تو معلوم ہوا کہ فعل تو بدون طمانینت کے ہو گیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طمانینت پھر قائم ہے
تو اطلاق نص سے جسقدر ثابت ہے وہ صحیح ہو جاوے اور حدیث کی طمانینت پر موقوف نہوگا ورنہ نص کا نسخ ہونا لازم آویگا
الفتح۔ ابو یوسف رح کہہ سکتے ہیں کہ نماز اپنے لغوی معنی پر نہیں ہے تو مراد شرعی میں اجمال رہا اور بیان حدیث سے معلوم
ہو گیا کہ رکوع و سجود سے مراد اتنی دیر تک کہ تین تسبیح کہہ لے پس حدیث سے نسخ نہیں بلکہ بیان لازم آیا اور جواب یہ کہ
حدیث ابن مسعود رض اسکے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار رہا ہے۔ وکذا فی الانتقال اذ ہو غیر مقصود۔ اور
یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کو اور ایک سجدے سے دوسرے سجدے کو
منتقل ہونا خود مطلوب نہیں بلکہ وہ سجدہ و رکوع کے معنی کے واسطے ہے تو قومہ و جلسہ فرض نہوا۔ وفی آخر ما روی تسمیتہ ایاہ
صلوٰۃ حیث قال وما انتقصت من ہذا شیئا فقد انتقصت من صلاتک۔ اور خود ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر
میں بلا اعتدال و طمانینت والے کا نام نماز رکھا ہے چنانچہ کہا کہ۔ وما انتقصت من ہذا الخ۔ ف۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے آخر میں اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی میں ہے کہ جب

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اعرابی کو کہا کہ واپس جا کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی اور تمام بن رافع رضہ نے کہا کہ لوگوں
پر یہ امر بہت بھاری ہوا کہ جو اپنی نماز میں تخفیف کرے اسنے نماز ہی نہیں پڑھی یہانتک کہ آخر میں فرمایا۔ فاذا انتقصت منہ شیئا فقد
انتقصت من صلوتک۔ تو تمام رضہ نے کہا کہ یہ صورت پہلی سے آسان ہوا کہ جسنے نماز میں ان چیزوں میں کمی کی تو اسکی نماز میں سے کمی ہوئی
اور کل نماز نہیں گئی انتہی شرحا۔ پھر بعد اسکے عینی وابن الہمام کی دلیلوں وسکو ثابت کرنے میں بے ضرورت ہے پھر تعدیل وطمانینت
کا رکن ہونا ہمارے شافعی رحمہ کے ہوگا ورنہ برسے ابو یوسف رحمہ مشکل ہے کیونکہ ثبوت اسکا بدرجہ وجوب ہے اور شافعی رحمہ تعلق وجوب کا
دعویٰ کرتے ہیں لیکن ابو یوسف و امام اعظم کے اصول سے تعلق میں کہ رکن ہونا دو باتوں سے ہے ایک تو قطعی الثبوت ہونا دوم کوئی
دلیل معارض ایسی نہو کہ وہ نفس فعل میں سے نہیں ہے اور یہاں اسکا ثبوت مشکل ہے اور پہلے گذرا کہ اسمیں آثار میں سے مرجح
روایات نہیں ہیں۔ م۔ ثم القومۃ والجلسۃ سنۃ عندہما۔ پھر قومہ بعد رکوع کے اور جلسہ درمیان دونوں سجدوں کے امام
ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ بقدر ایک تسبیح کے م۔ یعنی بالاتفاق مشائخ۔ ت۔ میں کہتا ہوں کہ حیدہ میں قومہ
ترک سے سہو کا سجدہ واجب کہا بدون بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات میں گذرا۔ فالم م۔ وکذا الطمانینۃ فی تخریج
الجرجانی۔ اور جرجانی کی تخریج پر طمانینت کا بھی یہی حال نکلا ہے۔ ف۔ یعنی استخراج طمانینت میں مشائخ نے اختلاف کیا چنانچہ
تخریج ابو عبد اللہ الجرجانی تلمیذ ابو بکر الرازی تلمیذ الکرخی رح میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طمانینت تو رکن رکوع یا سجدہ کے پورا کرنے
کو سنت ہے م۔ وفی تخریج الکرخی واجبۃ حتی تجب سجدتا السہو بترکہا عندہ۔ اور تخریج کرخی میں طمانینت واجب انکی
تخریج کرخی کے نزدیک ترک طمانینت سے دو سجدہ سہو واجب ہونگے۔ ف۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہی اولیٰ ہے اس واسطے
کہ حدیث میں جو آیا کہ انک لم تصل۔ یعنی تو نے نماز ہی نہیں پڑھی۔ یہ اگرچہ معترض رح کے نزدیک مجازی معنی پر محمول ہے
یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہیں پڑھی بلکہ ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہے تو ہمارے قریب حقیقت ہے
اور اسواسطے کہ طمانینت پر مواظبت ہونا دلیل وجوب ہے اور امام محمد رحمہ سے پوچھا گیا کہ جو نماز میں طمانینت ترک کرے تو فرمایا کہ مجھے
خوف ہے کہ اسکی نماز ہی روا نہو۔ اور امام سرخسی اور ابو اللیث نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اعادہ فرض
ہے دوسری بار سے جو کا ہم وجوب اعادہ میں کچھ اشکال نہیں اسواسطے کہ یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت تحریمی کے ساتھ
ادا ہوئی ہے اور فرض مگر نہو کا بلکہ دوسری ادا و پہلی ادا کی نقصان پوری کرنیوالی ہو جائیگی۔ مگر بعض مشائخ نے جو ادائے دوم
کو فرض قرار دیا تو یہ مقتضی ہے کہ ادائے اول سے فرض ساقط نہوا تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن فوت ہوا ہو نہ واجب۔
پھر ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک قومہ وجلسہ وطمانینت سب فرائض ہیں بدلیل مواظبت کے جو بیان واقع ہوئی ہے
انتہی۔ یعنی آیت میں اقیموا الصلوۃ کا مجمل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قومہ وجلسہ میں امتثال پر اور رکوع وسجود
میں طمانینت پر مواظبت کی تو بیان ہو گیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہیں۔ کذا قیل۔ بلکہ بیان ہو گیا کہ رکوع وسجود سے لغوی
معنی نہیں بلکہ شرعی مقصود ہے تو جب قولہ اقیموا الصلوۃ امر سے مقصود شرعی معلوم ہوا تو یہی فرض ہوا اور یہ مفہوم شرعی باعتدال
ہے۔ م۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ طمانینت کا حال تو معلوم ہو چکا کہ اصح یہ کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ ومحمد رحمہ۔ رہا قومہ وجلسہ تو یہ
بھی واجب ہونے چاہئیں بوجہ مواظبت کے انتہی۔ اور بدلیل روایت بخاری رحمہ کے جسکو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا تھا
کہ اپنا رکوع وسجود پورا نہیں کرتا ہے اور مدت سے اسی طور پر نماز پڑھتا بیان کیا تو حذیفہ رضہ نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالیٰ کے واسطے
بیشک نماز نہیں پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر مرتا ع۔ وعن انس ان النبی صلعم قال اقیموا الرکوع
والسجود فواللہ انی لاراکم من بعد ظہری اذا رکعتم وسجدتم متفق علیہ وعنہ مرفوعا اعتدلوا فی السجود ولا یبسط احدکم ذراعیہ انبساط الکلب
رواہ الستۃ م۔ اور بدلیل حدیث ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزی صلوۃ لا یقیم الرجل فیہا

ظہرہ فی الرکوع والسجود یعنی نہیں ادا ہوتی کوئی نماز جسمیں ٹھیک قائم نہ کرے آدمی اپنی پیٹھ کو رکوع وسجود میں۔ رواہ ابوداؤد
والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی والبیہقی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور میں امید کرتا ہوں کہ یہی حکم اسکا
امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک بھی ہے۔ سالفتح۔ یعنی برخلاف تخاریج مشائخ کے ہم امید کرتے ہیں کہ طرفین کے نزدیک حکم یہی ہے جو حدیث
میں آیا ہے۔ اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول قاضیخان کا کہ اگر مصلی نے رکوع کیا اور بدون سر اٹھائے اسی طور پر سجدہ میں گر پڑا تو
بقول ابی حنیفہ ومحمد اسکی نماز جائز اور اسپر سجدہ سہو واجب ہے۔ سالفتح۔ اگر کہا جاوے کہ پھر یہ کہاں حدیث کے موافق ہوا جبکہ
کہا کہ نماز جائز مع سجدہ سہو ہے حالانکہ حدیث میں تو لا یجزی صلوۃ الخ آیا۔ تو جواب یہ ہے کہ لا یجزی از اجزاء ہے اور بیضاوی نے اصول
میں کہا اجزاء اس ادا کو کہتے ہیں جو کافی ہو تو حدیث کے معنی یہ ہوے کہ ادا کافی نہیں ہے پس سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوا
اور یہیں سے معلوم ہوا کہ رکوع وسجود میں طمانینت رکن فرض نہیں ہے اور مراد معنی لغوی ہیں ورنہ حدیث میں لا یجوز ہوتا یعنی جائز
نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعی رح کے اصول پر بھی جواز لازم ہے اور اجزاء نہ ادا ہے پھر انکا قول اسکے خلاف مشکل ہے رہے
ابو یوسف رح تو ابن الہمام نے کہا کہ فرض سے مراد عملی ہے اور وہ واجب قوی ہے پس اختلاف ہمارے تینوں اماموں میں نہیں رہا۔ اور
مجھے علم ہو گیا کہ بمقتضائے دلیل ہر ایک چیز طمانینت وقومہ وجلسہ میں سے واجب ثابت ہے۔ مف۔ اب خلاصہ یہ ہوا کہ اقیموا الصلوۃ
اور ارکعوا واسجدوا۔ میں مطلوب رکوع وسجود ہے اور حدیث ابن مسعود سے معلوم ہوا کہ رکن یعنی لغوی ہے اور لغت اصل ہے اور
طمانینت واجب ہے تو یہی حدیث اعرابی میں مطلوب ہے پس یہ چیزیں واجبات ٹھہریں یہی وہ اشکال تھا جو شروع اس فصل کے شمار
فرائض میں مترجم نے کہا تھا کہ اکثر ان میں سے واجبات ہیں اور انکے فرائض شمار کرنے میں بر او دلیل مجھے اشکال ہے۔ فلیتدبر۔ م
پھر رجوع ہو کر مشائخ نے فرمایا کہ جب سجدہ کرنے کا قصد کرے۔ ہ۔ تو اول گھٹنے رکھے اور اگر موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھے
پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور ہاتھوں کو کانوں کے مقابل رکھے اور انگلیوں کو جانب قبلہ رکھے اور ہتھیلیوں پر اعتماد کرے
اور ہاتھوں کو دونوں پہلو سے جدا رکھے اور بازوں کو زمین پر نہ بچھاوے۔ اور پیٹ کو رانوں سے جدا رکھے اور عورت
اپنے ہاتھوں کو جدا نہ رکھے اور پیٹ کو ران پر بچھاوے۔ الخلاصہ وغیرہا۔ ولیعتمد بیدیہ علی الارض۔ اور دونوں ہاتھوں
کے ساتھ زمین پر اعتماد کرے۔ ف۔ اور حق یہ کہ اول گھٹنے رکھنا اولی ہے اور جب عمر زیادہ ہو یا موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ ٹیک کر
پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔ م۔ لان وائل بن حجر وصف صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فسجد وادعم علی راحتیہ ورفع عجیزتہ۔ کیونکہ وائل بن حجر نے نقل کیا رسول اللہ صلعم کی نماز کو تو سجدہ کیا اور ٹیک کیا
دونوں ہتھیلیوں پر اور سرین کو اونچا رکھا۔ ف۔ یہ حدیث وائل رض سے نہیں ملی مگر ابو یعلی الموصلی نے براء بن عازب رض
سے روایت کی حیث قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا شریک عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجد وادعم علی کفیہ
ورفع عجیزتہ وقال ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد۔ یعنی ابو اسحق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجود کو ظاہر کیا
پس سجدہ کیا اور ہتھیلی پر ہاتھ کو ٹیک دیا اور عجیزہ کو اونچا کیا اور کہا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تھے
ورواہ ابوداؤد والنسائی اور خلاصہ میں نووی رح نے کہا کہ اسکو بیہقی وابن حبان نے بھی روایت کیا اور یہ حدیث حسن ہے۔ ع
مف۔ ووضع وجہہ بین کفیہ ویدیہ حذاء اذنیہ۔ اور رکھے اپنے چہرہ کو دونوں ہتھیلیوں کے بیچ میں اور دونوں ہاتھوں کو مقابل
دونوں کانوں کے۔ ف۔ یہی قول اصح ہے۔ ع۔ لما روی انہ علیہ السلام فعل کذلک۔ کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ
حضرت صلعم نے ایسا کیا۔ ف۔ چنانچہ وائل رض سے ہے کہ حضرت صلعم نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کو اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان
رکھا۔ رواہ مسلم۔ اسحق بن راہویہ نے کہا کہ اخبرنا الثوری عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر رض قال رمقت النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فلما سجد وضع یدیہ حذاء اذنیہ۔ یعنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا گیا تو جب آپ نے سجدہ کیا تو

دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل رکھا۔ وقد رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رح نے حفص بن غیاث عن الحجاج عن ابی اسحق سے روایت کی کہ ابو اسحق نے کہا میں نے براء بن عازب رض سے پوچھا کہ نماز میں حضرت صلعم اپنی پیشانی کہاں رکھتے تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان۔ ع۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رح کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو کندھوں کے مقابل رکھے بدلیل حدیث ابو حمید ساعدی رض۔ کما فی صحیح البخاری ونحوہ فی ابی داؤد والترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں فلیح بن سلیمان راوی ہے اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہے اور اس سے اصحاب ستہ نے روایت کی لیکن ذہبی نے میزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضعیف کیا نسائی وابن معین وابو حاتم وابو داؤد ویحیی بن سعید القطان اور ساجی رح نے۔ م ف۔ چنانچہ ابن معین وابو حاتم ونسائی نے کہا کہ فلیح بن سلیمان قوی نہیں ہے اور یحیی سے مروی کہ وہ ثقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہے۔ اور مسعودی روایت میں کہا کہ اسکے ساتھ حجت نہ پکڑی جاوے۔ ابن معین نے کہا کہ تین شخص ہیں جنکی حدیث سے پرہیز کیا جاوے۔ یحیی بن قلمہ بصری اور ایوب بن قیس اور فلیح بن سلیمان۔ ساجی رح نے کہا کہ فلیح وہم کرتا ہے اور ابن معین نے ابو کامل سے نقل کیا کہ ہم فلیح کو متہم رکھتے تھے۔ ابو داؤد نے کہا کہ فلیح لائق حجت نہیں ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ائمہ ثقات نے فلیح کے حق میں اختلاف کیا ولیکن اسمیں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ فلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہے اگرچہ ساجی بھی کہ فلیح قابل حجت ہے۔ لیکن اسی کلام کی وجہ سے یہ حدیث وائل رض کو جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دی گئی اور اسی کے مانند عینی رح نے کہا ہے۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوتا ہے کہ ایسے افعال میں صرف ایک وضع پر حصر کیا جاوے کیوں نہیں جائز ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح کیا ہو کبھی ہتھیلیاں مقابل کندھوں کے اور کبھی کانوں کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے افعال میں ممکن ہے جب تک کوئی نقل ایک وضع کے دوام کی ظاہر ہو پس ابن الہمام رح نے خوب کہا کہ بہتر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ سنت یہ ہے کہ دونوں میں جو میسر ہو وہ کرے تاکہ روایات میں اتفاق ہو جاوے بنا بر اینکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی یہ کرتے اور کبھی وہ کرتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ کانوں کے مقابل رکھنے میں ہاتھوں کا پہلو سے جدا کرنا جو مسنون ہے خوب ممکن ہے۔ انتہی۔ م۔ قول یہی معقول ہے واللہ تعالی اعلم۔ قال ویسجد علی انفہ وجبہتہ۔ اور سجدہ کرے اپنی ناک وپیشانی پر۔ ف۔ ناک سے مراد وہ جگہ جو سخت ہے نہ نرم۔ ف۔ اور پیشانی کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور بھنووں کے نیچے سے کاسہ سر تک۔ د۔ اور اجماع ہے کہ اس کل کا رکھنا واجب نہیں ہے۔ منع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہے جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ د۔ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت کی۔ ف۔ کہ سجدہ میں ناک وپیشانی دونوں رکھتے تھے چنانچہ حدیث ابو حمید ساعدی میں ہے کہ پھر سجدہ کیا پس اپنی ناک وپیشانی کو زمین پر ٹکایا۔ صحیح البخاری وابی داؤد والنسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث وائل رض میں ہے۔ رواہ الطبرانی وابو یعلی۔ فان اقتصر علی احدہما۔ پھر اگر سجدہ میں فقط ناک پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ جاز عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ ولیکن اس قول پر فتوی نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ م۔ وقالا لا یجوز الاقتصار علی الانف الا من عذر۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے ناک پر اقتصار کرنا مگر بعذر۔ ف۔ مثلا پیشانی میں زخم ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ پیشانی پر اقتصار کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے اور نہایہ میں اسکی تصریح کر دی۔ کما فی الفتح۔ لیکن ظاہر تحفہ وبدائع یہ کہ امام کے نزدیک مکروہ بھی نہیں اور ظاہر المفید والمزید یہ کہ صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے برخلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہے بلا عذر اور امام کے نزدیک جائز مکروہ ہے۔ فلی العدہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہے۔ امام مصنف رح نے فرمایا وہو روایۃ عنہ۔ یہی امام رح سے بھی ایک روایت ہے۔ لقولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم وعد منہا الجبہۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں سجدہ کروں سات ہڈیوں پر اور انمیں سے شمار کیا پیشانی کو۔ ف

چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور اطراف دونوں قدم پر۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ابن عباس رضؓ
سے مروی ہے۔ ع۔ توجیہ یہ کہ ان اعضاء میں پیشانی شمار ہے اور ناک شمار نہیں تو خالی ناک پر اقتصار روا نہیں ہے۔ پھر سجدہ نام ہے
زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہیں اور ہر جزو بھی بالاجماع جائز نہیں حتی کہ گال وغیرہ خارج ہیں تو جزو کا بیان چاہیے
پس مجمل کا اس حدیث سے بیان آگیا پس نص قرآن کا مفہوم ظاہر ہوگیا۔ اور ناک پر سجدہ کرنے میں مواظبت البتہ پائی گئی تو ترک
اسکا مکروہ ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونوں ہاتھ و گھٹنے بھی ان ہڈیوں میں سے ہوئے جن پر سجدہ کا حکم ہوا
مگر اور یہ کہ قرآن میں انکا ذکر نہیں ہے اور عنقریب کلام آتا ہے۔ ولابی حنیفۃ ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجہ وہو المامور بہ
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ سجود بعض چہرہ رکھنے سے متحقق ہو جاتا ہے اور یہی قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔ ف۔ تو آیت میں اطلاق
ہے اور اجمال نہیں ہے۔ الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع۔ لیکن چہرہ کا جزو گال و ٹھوڑی بالاجماع خارج ہیں۔ ف۔
یعنی ہر چند کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن باجماع یہ خارج ہیں یعنی بالاجماع آیت میں مراد نہیں ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا
کہ چہرہ میں سے سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی اجزاء پر سجدہ روا ہوا اور حدیث جبین جبہہ کہ وہ مشہور نہیں۔ والمذکور فیما
روی الوجہ فی المشہور۔ اور مذکور تو مشہور روایت میں وجہ یعنی چہرہ ہے۔ ف۔ پس وہ بھی موافق ہوئے کہ سوائے
گال و ٹھوڑی کے باقی چہرہ سے جائز ہے۔ حدیث عباس بن عبد المطلب میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اسکے ساتھ سات اعضاء سجدہ کرتے ہیں چہرہ و دونوں ہتھیلیاں و دونوں گھٹنے و دونوں قدم
رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان والحاکم وابو یعلی والطحاوی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ
مشہور روایت میں چہرہ ہے یہ ٹھیک نہیں بلکہ مشہور تو یہی جبہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیوں پر
سجدہ کروں پیشانی و ناک و دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ اس حدیث میں ناک تابع پیشانی کے ہے ورنہ شمار آٹھ
ہو جائیگا۔ اور سابق روایت صحاح الستہ حدیث ابن عباس میں بھی جبہہ کے ذکر میں ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے۔ اور
حق یہ ہے کہ حدیث عباس بن عبد المطلب جس میں چہرہ ہے یا راب کی مراد معلوم ہوگئی کہ جبہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ م۔ میں
کہتا ہوں کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جبہہ کا بیان ہے تو آیت مجملہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق
یہ کہ آیت مجملہ ہے مشائخ نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا اور اسی طرف امام کا رجوع کرنا موافق روایت اسد بن عمرو کے صحیح ثابت
کیا ہے اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان ٹھہری تو لازم ہوگا کہ دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہیں
کہ حدیث کا ایک جزو بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ سے صحیح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رح نے کہا
ووضع الیدین والرکبتین سنۃ عندنا۔ اور ہاتھوں و گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ
یہ اس بنا پر کہ لفظ امرت ان اسجد الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کروں آخر تک حدیث میں حکم سے مراد یہ کہ مجھے یہ فعل چاہا گیا
اور خصوص بطور واجب مراد نہیں بلکہ بطور استحباب سنت ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے خود اسکو شافعیہ کے طور پر قرار دیا اور اپنے
یہاں ایسی صورت میں وجوب لیا اور کہا کہ یہاں اس وجوب سے پھیرنا اصلح ہے کہ سجدہ بدون ہاتھ و گھٹنے رکھنے ہو سکتا ہی نہیں مگر
زمین پر رکھکر زیادہ خوب تو یہ سنت ہی ہے پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی خوبی سے حتماً مطلوب ہو تو وجوب رہیگا ہاں فرض نہ ہوگا لیکن
اور مصنف رح نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا۔ بقولہ۔ لتحقق السجود دونہما۔ کیونکہ سجود بدون ان دونوں کے ممکن ہے
ف۔ پس ان کے رکھنے سے زینت ہوئی تو سنت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے سجدہ
کرنا مجمل تھا اور حدیث امرت ان اسجد الخ سے جبہہ کا بیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جبہہ فرض مع ناک کے کہ وہ مواظبت و
تبعیت میں واجب ہے پھر چونکہ سجود مجمل میں ہاتھ و گھٹنے داخل نہ تھے تو انکے واسطے تفسیر بھی نہیں بلکہ یہ بطور سنت ہیں۔ لیکن

لیکن وارد ہوتا ہے کہ ہیأت سجدہ نظری خلقت پر مع ہاتھ و گھٹنوں کے ہے اور سر ٹیکنے کا امکان بر خلاف وضع نظری بدون انکے
ممکن ہو تو ایسا اعتبار نہیں ہے و علی ہذا لازم ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ و گھٹنے رکھنا بھی واجب ہوگا ہاں فرض
اس وجہ سے نہوگا کہ ظنون ہے۔م۔ ابن الہمام نے کہا کہ واجب کیونکر نہو حالانکہ ظاہر حدیث اور مواظبت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اسی پر ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے۔الفتح۔ اور واقعات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ و گھٹنے نہیں رکھے
تو اداے سجود پوری نہ ہوئی اور یہی ابو اللیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتوی جواز پر ہے حتی کہ اگر اسکے ہاتھ و گھٹنے کے
نیچے نجس ہو تو روا ہے۔ذخیرہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا اور عمدۃ القاری میں ہے کہ گھٹنے یا ہاتھ کے
نیچے اگر نجس ہو تو جائز نہیں ہے۔مع۔ اسی پر فتوی ہونا مناسب ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر
القدوری انہ فریضۃ فی السجود۔ اور رہا دونوں قدم کا رکھنا تو قدوری رح نے ذکر کیا کہ یہ سجود میں فرض ہے۔ف۔
اور اگر ایک پاؤں اٹھا لیا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ت۔ اور اگر ایک کے نیچے نجاست یعنی قدر درم سے زائد ہو تو روا نہیں
ہے۔عمدۃ القاری۔ اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھائیں تو جائز نہیں یوں ہی کرخی و جصاص نے مختصرات میں
ذکر کیا ہے۔الذخیرہ۔مع۔ اور اگر ایک انگلی لگی ہو تو کافی ہے۔ت۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہوگا جیسا کہ
پاؤں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک و ہاتھ و گھٹنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔م۔
فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جاز۔ پھر اگر مصلی نے عمامہ کے پیچ پر یا بڑے کپڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ف۔ یہی مذہب
ایک جماعت ائمہ تابعین و امام اوزاعی و مالک و اسحق کا اور یہی ایک روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامہ علماء
کا قول ہے اور باوجود شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔مع۔ ان النبی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ۔ کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عمامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض پر ہو اور
اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر واقع ہوا کچھ پیشانی نہ لگی تو روا نہیں ہے۔ت۔ اور فتح میں تجنیس سے اسکو تنزیہی کراہت کہا ہے
بیہقی نے کہا کہ اسمیں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوتی ہے حدیث ابوہریرہ میں عبد اللہ بن محرر ضعیف ہے اور حدیث جابر کی اسناد میں
عمرو بن شمر ضعیف ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس منکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس و ابن ابی اوفی دونوں کی
اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی قوی ہو جاتی ہے۔مع۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل
کیا کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا کہ حدثنا ابو یعلی الحسین بن محمد الزبیری حدثنا ابو الحسن عبد اللہ بن موسی الحافظ الصوفی البغدادی
حدثنا احمد حدثنا الحسن بن علی الدمشقی حدثنا محمد بن فیروز المصری حدثنا بقیۃ بن الولید حدثنا ابراہیم بن ادہم عن ابیہ ادہم
بن منصور العجلی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اوفی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عمامہ
پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عدی نے کامل میں حضرت جابر رض سے ایسی اسناد سے روایت کی جسمیں عمرو بن شمر عن جابر الجعفی
ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں اور حافظ ابو القاسم تمام بن محمد الرازی نے فوائد میں کہا کہ حدثنا محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن اخبرنا
ابو بکر محمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدثنا کثیر بن عبید حدثنا سوید بن عبد العزیز بن عمر عن نافع عن ابن عمر رض
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور العمامۃ۔ اور مصنف رح نے فاضل کپڑے پر سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویروی انہ
علیہ السلام صلی فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض وبردہا۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ایک کپڑے میں نماز پڑھی کہ اسکے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچاتے تھے۔ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ
نے روایت کی کہ حدثنا شریک عن حسین بن عبد اللہ عن عکرمۃ عن ابن عباس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب الخ

اور اس حدیث کو احمد و اسحٰق و ابو یعلیٰ و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا و لیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل
کر کے کہا کہ میرے نزدیک اسکی حدیث لکھی جاوے کیونکہ اسکی کوئی حدیث منکر نہیں پائی گئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بیہقی نے سنن
میں حسن بصری رح سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ اُنکے ہاتھ اُنکے
کپڑوں میں ہوتے تھے اور آدمی اپنے عمامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رح نے تعلیقاً ذکر کیا کہ حسن رح نے کہا کہ قوم یعنی
صحابہ رض سجدہ کرتے اپنے عمامہ اور ٹوپی پر اور اس حال سے کہ اُسکے ہاتھ اُسکی آستینوں میں ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے
کہ جواز اسکا حضرت صلعم سے معلوم کیا تھا جب کہ اسطرح اُنمیں یہ فعل فاش تھا اور صحاح ستہ میں حضرت انس رض سے مروی ہے
کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی میں نماز پڑھتے سو جب ہم میں سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہرہ کو زمین پر
ٹیکے تو اپنا کپڑا بچھا کر اُسپر سجدہ کرتا۔ اب اس سے وہ ضعیف حدیثیں بھی قوی ہو گئیں کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہیں کہ بے اصل
باطل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو شرط معتبر ہے اُسکے نہونے سے گمان اس بات پر نہیں جما کہ یہ واقع میں ہوا ہے
مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کور عمامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحاح ستہ میں انس کی روایت
آئی اور حسن رح سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہو گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً
ثبوت ہیں۔ کما فی الفتح - اور سابق میں گذرا کہ عامہ علماء کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا ہو تو زمین پر
سجدہ جائز ہے پھر پہنے ہوئے کپڑے کے فاضل پر جواز میں کوئی مانع نہیں ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر متصل رکھنا اعضائے سجود میں سے
صرف پیشانی کے حق میں ہے نہ باقی میں اسپر اتفاق ہے کیونکہ نعلین میں نماز پڑھنا حدیث صحیحین میں ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر
اہل علم کے نزدیک مانند پانوں کے ہاتھوں کا بھی زمین سے ملصق ہونا ضرور نہیں ہے۔ پھر پیشانی میں شافعی رح کے نزدیک
ضرور ہے بدلیل اول حدیث الصق جبہتک وانفک من الارض - یعنی زمین سے پیشانی وناک کو ملا دے - جواب یہ کہ ہاں
اور نجاست رکھ اس بچاؤ کے لیے کہ خاک نہ بھرے جیسے رباح کی حدیث میں یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جبینک یعنی خاک آلودہ
کرے اپنی پیشانی - بدلیل دوم - حدیث خباب رض کہ ہم لوگوں نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ دور نہ کیا
جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخر میں ابراد الظہر کیا ہے اور اسکا تعلق ماتھا بلا حائل لگانے سے کچھ نہیں ہے تم
نہیں دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا تہ کر کے بچھا لیتے تو شافعی رح کے نزدیک بھی روا ہوتا ہے۔ اور اگر آستین سے مصحف چھوا تو نہیں
روا جیسے ہاتھ سے نہیں روا ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اگرچہ مرغینانی رح نے
جواز کو صحیح کہا مگر کچھ نہیں ہے اور اگر زمین پر ہاتھ رکھکر اُسپر سجدہ کیا تو جواز کی تصحیح ہوئی و لیکن عدم جواز کی ترجیح ہے۔ تجنیس میں ہے
کہ اگر منبر پتھر پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے ورنہ نہیں اور گھٹنے کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی
میں سے قدر واجب اسپر نہیں لگیگی - ملخص الفتح - ویبدی ضبعیہ - اور اظہار کرے اپنے دونوں بازو - ف یعنی کشادہ
کر دے - لقولہ علیہ السلام وابد ضبعیک - بدلیل اس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازوؤں کو - ف یہ حدیث یعنی البکری
عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا سفیان الثوری عن آدم بن علی البکری قال رآنی ابن عمر وانا اصلی لا اتجافی عن الارض بذراعی
فقال یا ابن اخی لا تبسط بسط السبع وادعم علی راحتیک وابد ضبعیک فانک اذا فعلت ذلک سجد کل عضو منک - یعنی آدم
بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اس حال میں کہ میں نماز پڑھتا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشادہ
نہیں دیتا تھا تو فرمایا کہ اے بھتیجے درندوں کی طرح مت بچھا اور اپنی ہتھیلیوں پر عمود کر دے اور کشادہ کر دے اپنے بازو
کیونکہ جب تو نے ایسا کیا تو تیرا ہر عضو سجدہ میں ہو گیا - اس حدیث کو ابن حبان و حاکم نے او بسط سے مرفوع کر دیا مگر بجائے
ابد ضبعیک کے جافِ عن ضبعیک ہے اور معنی واحد ہیں - نع - ویروی وابدد من الابداد و ہو المد والاول من الابداء

وہو الاظہار - اور مسئلہ میں بعض مشائخ نے نقل کیا اور ضبعیہ یعنی ابدا دے یعنی کھینچے یعنی بازو اپنے کھینچے ہوئے رکھے اور غلط
اول ابدا دے ہے بمعنی اظہار - ف - اور مرفوع حدیث کی روایت نہیں پس یعنی رہ کا افتراض ساقط ہوا اگرچہ کسی حدیث میں نہیں
آیا ہم - ویجافی بطنہ عن فخذیہ - اور جدا رکھے اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے - لانہ علیہ السلام کان اذا سجد جافی
حتی ان بہمۃ لو ارادت ان تمر مرت یعنی یہ لمرت - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جدا رکھتے حتی کہ
اگر بہمۃ جانا چاہتی کہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گذرے تو گذر جاتی - ف - رواہ مسلم اور بہمہ چھوٹی بکری یا بھیڑی - اور حاکم و
طبرانی کی روایت میں بہیمہ بضم اول وفتح دوم تصغیر ہے یعنی بھیڑ بکری کا بچہ اور کہا گیا کہ یہی صواب ہے - مع - وقیل اذا کان
فی صف لا یجافی کیلا یوذی جارہ - اور کہا گیا کہ اگر صف کے اندر ہو تو ہاتھوں کو جدا نہ دے تاکہ پڑوسی کو ایذا
نہ دے - ف - اول مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ براء رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے
تو دونوں ہتھیلیاں رکھ اور دونوں کہنیاں اونچی رکھ - رواہ مسلم والترمذی - عبد اللہ بن مالک یعنی ابن بحینہ نے کہا کہ جب
از پڑھتے یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں میں کشادگی دیتے حتی کہ دونوں بغلوں کی سپیدی ظاہر ہوتی - رواہ البخاری
ومسلم - اور حدیث براء بن عازب ہے کہ اذا صلی جخ - اور معنی جخ کے یہ کہ بغل سے دونوں ہاتھ جدا کر کے مانند بازو کشادہ دیتے
تھے - رواہ ابو داؤد والنسائی - اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی سجدہ
کرے تو کتے کی طرح اپنی بانہیں نہ بچھا دے - رواہ الترمذی - اور ہاتھوں کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابو حمید ساعدی
میں بروایت ترمذی ونسائی مذکور ہے - اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ
کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے - کما فی السنن الاربعہ - اور ابو داؤد
کی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے - اور ابو داؤد کی روایت
ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے میں آدمی ہاتھوں کو زمین پر ٹیکے - بخاری میں ایک صحابی
کا حال مروی ہے کہ بوجہ مرض کے سجدہ میں گھٹنوں کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے - اور ابو داؤد ونسائی میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے
مرفوع روایت ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں جب چہرہ رکھے تو انکو رکھے اور جب اٹھاوے تو انکو
اٹھاوے - مترجم کہتا ہے کہ اس قدر اس باب میں کافی ہے - واضح ہو کہ ثبوت اوضاع متعدد طور پر ہے اور ائمہ مجتہدین کے
نزدیک بھی ثبوت ہے لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولیٰ قرار دیکر اختیار کیا ہے مثلاً اول گھٹنے رکھنا
پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے میں اولیٰ ہے بدلیل روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا - لیکن
ظاہر ہوا کہ یہ ممانعت قوی آدمی کو تنزیہی طور پر ہے کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا اس وقت میں کہ
سن شریف زیادہ ہو گیا تھا ثابت ہے لہٰذا مختار یہ کہ قوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق میں
دونوں برابر ہیں بلکہ حالت ضعف میں فعل حضرت سرور عالم اولیٰ ہے جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پچھلے علماء نے بغیر اس
معلومات کے سوائے مختار امام کے دوسرے اوضاع کو مکروہ و متروک رہنا جائز کر دیا اور صرف ایک ہی وضع میں منحصر کر لیا
اور یہ غلطی ہے م - ویوجہ اصابع رجلیہ نحو القبلۃ - اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ رکھے - ف - جیسا کہ
بخاری وغیرہ کی روایات ابو حمید ساعدی وابن عمر وغیرہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فعل ثابت ہے اور مصنف نے
قول ذکر کیا - لقولہ علیہ السلام اذا سجد المؤمن سجد کل عضو منہ فلیوجہ من اعضائہ ما استطاع نحو القبلۃ - بدلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب مومن سجدہ کرتا ہے تو اسکا ہر عضو سجدہ کرتا ہے تو جہانتک قدرت ہو اپنے اعضاء میں سے
جانب قبلہ متوجہ کرے - ف - یہ روایت غریب ہے واللہ تعالیٰ اعلم - مع - ویقول فی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ ثلثا

وذلک ادناہ۔ اور سجود کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور یہ کمتر ہے۔ ف۔ علماء رحمہم اللہ نے کہا کہ اسکا ترک
کرنا بالکلیہ مکروہ ہے۔ ت۔ لقولہ علیہ السلام واذا سجد احدکم فلیقل فی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ وذلک ادناہ۔
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اور جب تم میں کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ میں کہے سبحان ربی الاعلیٰ اور یہ ادنیٰ
کمتر ہے۔ ای ادنیٰ کمال الجمع۔ یعنی معنی یہ کہ کمال جمع کا کمتر ہے۔ ف۔ ولیکن اعتراض ہوا کہ جمع وکمال جمع کسی کا حدیث میں نشان
نہیں ہے پھر یہ تفسیر کیونکر ہوئی اور جواب مع تحقیق کے اوپر گذرا رکوع میں اور یہ حدیث ایک ٹکڑا ہے۔ واضح ہو کہ ذلک ادناہ
کی ضمیر اونی السجود کی طرف ظاہر ہے ولیکن اسواسطے نہیں پھیری کہ تسبیحات بالاتفاق سنت ہیں وفیہ ما فیہ۔ م۔ ویستحب ان یزید
علی الثلث فی الرکوع والسجود بعد ان یختم بالوتر۔ اور مستحب ہے کہ رکوع وسجود میں تین تین تسبیحات پر بڑھادے مگر طاق
پر ختم کرے۔ ف۔ یعنی یہ ختم بھی مستحب ہے اور زیادتی کے جواز میں سب متفق ہیں۔ حتیٰ کہ عمر بن عبد العزیز کی نماز زیادہ مشابہ تھی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان ہوئی جنکی تسبیحات کا اندازہ دس تک ہے۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ لانہ علیہ السلام کان یختم
بالوتر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم طاق پر ختم کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں لگا۔ ع۔ اور طاق کے
استحباب میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ طاق کو پسند کرتا ہے مع لحاظ اس امر کے کہ تین تسبیح خود طاق ہیں تو جب اصل میں طاق
ہے تو عام حدیث کے تحت میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے تحت میں نہیں جیسے نماز دو رکعت وچار رکعت
تافہم۔ اور دس تک کا اندازہ دیری کا ہے نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس گنتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ وے پانچ ہی ایسی آہستگی وخشوع
کے ساتھ کہتے ہوں۔ م۔ وان کان اماما لایزید علی وجہ یمل القوم۔ اور اگر خود امام ہو تو ایسے طور پر نہ بڑھادے کہ مقتدیوں
کو ملال وناگواری ہو جاوے۔ حتی لا یودی الی التنفیر۔ تاکہ یہ فعل نفرت دلانے اور اُبھارنے کی حد تک نہ پہونچادے۔
ف۔ کیونکہ مقتدی کا اُبھنا اللہ تعالیٰ کی تسبیح وتعظیم سے حرام ہے اور امام جسکی ذات سے یہ پیدا ہوا اُسنے بُرا کیا کہ ایک مستحب
کے پیچھے یہ حرام نتیجہ کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ واے برحال اس زمانہ کے باہم لوگ تقلید وعدم تقلید سے مستحبات نکالکر باہمی بغض
عداوت ونفاق حرام وانکے صالحین کی غیبت وباہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مفاسد پیدا کرتے ہیں اور اگر انکے ارشاد
وہدایت کرنے کو کسی نے مانا تو اُسنے مستحب کا ثواب پایا اور اُنکے ساتھ غیبت وباہمی عداوت وتفریق جماعت میں شریک
ہو کر متعدد معصیات کا عذاب بھی اُٹھایا اور یہ علم وفقاہت نہیں بلکہ جہل وغباوت ہے۔ م۔ ثم تسبیحات الرکوع والسجود سنۃ
پھر رکوع وسجود کی تسبیحات کہنا سنت ہیں۔ ف۔ اکثر علماء کے نزدیک یہ ہے۔ لان النص تناولہما دون تسبیحاتہما کیونکہ
نص تو رکوع وسجود کو شامل ہے نہ دونوں کی تسبیحات کو۔ ف۔ تو دونوں کی تسبیحات فرض نہوئیں پس امام رح کے شاگرد
ابو مطیع بلخی کا قول ضعیف ہو گیا کہ تین تسبیحات فرض ہیں کیونکہ نص میں تو خالی رکوع وسجود ہے اور ماسوا تسبیحات زائد ہیں
فلا یزاد علی النص۔ تو نص پر زیادتی نہ کیجائیگی۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اچھا فرض ثابت نہوئیں تو اس سے یہ کیونکر
نکلا کہ وہ سنت ہیں کیونکہ جائز ہے کہ یہ تسبیحات واجب ہوں دو دلیل سے اول یہ کہ تسبیحات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی مواظبت ثابت ہے جو دلیل وجوب ہے۔ دوم حکم دیا کہ اجعلوہا یعنی سبحان ربی العظیم کو حکم دیا کہ اسکو رکوع میں کرو۔ اور سبحان
ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اسکو سجود میں رکھو تو یہ صیغہ امر موجب وجوب ہے مگر جبکہ اس وجوب سے پھیرنے والی کوئی دلیل ہو
کہا گیا کہ پھیرنے والی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دینے میں اسکو نہیں بیان کیا تو معلوم ہوا کہ حکم مذکور بطور استحباب ہے اور
علماء نے کہا کہ اسکو چھوڑنا وکم کرنا مکروہ ہے اور چونکہ یہ تصریح کی کہ امر استحباب ہے تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد تنزیہی کراہت
ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہے کہ قولہ ذلک ادناہ۔ یہ کمتر سجود ہے یعنی تین تسبیحات یہ کمتر سجود ہے پھر اسمیں احتمال ہے کہ کمتر تسبیحات
میں یا قدر تسبیحات بس جبکہ حدیث اعرابی کو دیکھا کہ اسمیں صرف یہ مذکور ہے کہ اعتدال کرے تو معلوم ہوا کہ تین تسبیحات

مقدار اعتدال واجب ہے پس تسبیحات خود سنت ہیں اور حدیث السعدی میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجود میں
تین مرتبہ سبحان اللہ وبحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ کما رواہ ابوداؤد۔ والمرأۃ تخفض فی سجودہا وتلزق بطنہا بفخذیہا
اور عورت اپنے سجدہ کرنے میں پست ہو جاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے رانوں سے ملاوے۔ لان ذلک استر لہا۔ کیونکہ
ایسا کرنا اُسکے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ ف یعنی عورت کے لیئے یہ وضع مقرر ہونے میں یہ حکمت ہے۔ یہانتک ایک سجدہ
ہوا۔ ثم یرفع راسہ ویکبر۔ پھر سجدہ سے اپنا سر اُٹھاوے و تکبیر کہے۔ ف یعنی اُٹھاتے ہوئے۔ لما رویناہ۔ بدلیل
اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف یعنی حدیث تکبیر عند کل خفض ورفع۔ فاذا اطمان جالسا کبر وسجد۔ پھر
جب اطمینان سے بیٹھ جاوے تو تکبیر کہے و سجدہ کرے۔ ف جھکتے ہوئے تکبیر کہتا جاوے۔ لقولہ علیہ السلام
فی حدیث الاعرابی ثم ارفع راسک حتی تستوی جالسا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی میں
ثم ارفع راسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اُٹھا یہانتک کہ تو بیٹھک میں سیدھا ہو جاوے ف
اور معلوم ہو چکا کہ یہ تو یہ کہتا ہے اور صحیح یہ کہ واجب ہے ولیکن مشائخ نے اس کو بقول ابو حنیفہ رح واجب نہیں جانا و علی ہذا
امام مصنف رح نے کہا۔ ولو لم یستو جالسا وکبر وسجد اخری اجزاہ عند ابی حنیفۃ ومحمد وقد ذکرناہ۔ اور اگر مصلے
ٹھیک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر کہکر دوسرا سجدہ کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو کافی ہو گیا اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں
ف بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اس بنا پر کہ تو سنت ہے۔ وتکلموا فی مقدار الرفع۔ اور مشائخ
نے اسمیں کلام کیا کہ کس قدر سر اُٹھاوے۔ ف یعنی پورا ٹھیک تو نہیں بیٹھا مگر اول سجدہ سے امتیاز کے لیئے کس قدر
سر اُٹھا کر دوسرا سجدہ کیا ہے تو اسمیں اختلاف مشائخ ہے۔ والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لا یجوز لانہ یعد
ساجدا وان کان الی الجلوس اقرب جاز لانہ یعد جالسا فتتحقق الثانیۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اتنا اُٹھا کر
سجود سے بہ نسبت بیٹھک کے زیادہ قریب ہے تو دوسرا سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی میں شمار ہوگا اور اگر
وہ اسقدر اُٹھا کہ بیٹھک سے زیادہ قریب ہے تو دوسرا سجدہ جائز ہے کیونکہ وہ اس صورت میں بیٹھا شمار ہوگا تو دوسرا
سجدہ متحقق ہو جائیگا۔ ف شرح الطحاوی میں کہا کہ امام ابو حنیفہ سے روایت بھی ہے ع۔ یہی اصح ہے۔ المجتبیٰ۔ ابن
نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اگر قومہ یا جلسہ میں اسنے پیٹھ سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہے جیسا کہ سابق میں مدلل گذر رات
اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو سجود میں اور تم میں کوئی اپنی
بانہیں کتے کی طرح نہ بچھاوے۔ رواہ الخمسہ۔ اور حدیث براء رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع
کرنا و سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کا درمیان اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے
سوائے قیام و قعدہ کے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پس واجب یہی ہے کہ اعتدال کے ساتھ ٹھیک بیٹھکر دوسرا سجدہ کرے
فاذا اطمان ساجدا کبر۔ پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرلے تو تکبیر کہے۔ ف پھر کیونکر معلوم ہو کہ اطمینان
ہو گیا تو وہ یہی تسبیح کی مقدار ہے کیونکہ یہی کثیر ہے۔ پھر جب کہ سجود اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ کہ جلسہ میں بھی
دو تسبیح تک توقف کرے اور ایک تسبیح بقول ابو یوسف ضروری ہے۔ یہانتک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ
نماز کے لیئے تکبیر تحریمہ پھر ثنا پھر تعوذ۔ بعد اسکے رکعت کے لیئے تسمیہ و قرأت پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع
پھر تسمیع کے ساتھ سر اُٹھا کر قومہ و حمد پھر تکبیر کہتے ہوئے سجدہ پھر تسبیحات پھر اُٹھکر جلسہ پھر دوسرا سجدہ پھر تکبیر کہتا ہوا
سر اُٹھاوے اب کیا بیٹھکر تب دوسری رکعت کو اُٹھے یا تکبیر کہتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جاوے اور ہاتھ زمین پر ٹیک کر
اُٹھے یا زمین پر نہ ٹیکے ان دونوں باتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوئے اُٹھے۔ ویستوی قائما علی صدور قدمیہ

اور سیدھا کھڑا ہو جاوے اپنے پنجوں کے بل۔ ف۔ اصطلاح کہ سر اٹھا کر ہاتھ گھٹنوں پر رکھے اور پنجوں کے بل سیدھا
ہو جاوے۔ اور یہ اچھا ادب ہے جسمیں قوت ہو۔ پس بیٹھے نہیں جیسے شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت ہے۔ ولا یعتمد
بیدیہ علی الارض۔ اور ٹیک نہ لگاوے اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر۔ ف۔ یہ مستحب ہے جبکہ عذر نہو۔ المجتبیٰ۔ لیکن ان
پر ٹیک کے لیے ہاتھ رکھ لے۔ المبسوط۔ وقال الشافعی یجلس جلسۃ خفیفۃ ثم ینہض معتمدا علی الارض لان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک۔ اور شافعی رح نے کہا کہ خفیف بیٹھک بیٹھ لے پھر زمین پر ٹیک دیتے ہوئے کھڑا
ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ ف۔ جسکو مالک بن الحویرث رض نے روایت کیا۔ کما فی صحیح البخاری
والاربعۃ۔ اور نووی رح نے کہا کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ مستحب نہیں ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جواز میں کوئی اختلاف نہیں اور
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہے بلکہ کلام اسمیں ہے کہ دونوں صورتوں میں کون مختار ہے اور تحقیق یہ ہے کہ
جو شخص قوی و جوان ہے وہ سجدہ ثانیہ کے بعد طاق رکعت میں ران پر ہاتھوں کو ٹیک دیکر کھڑا ہو یہی اولی ہے نہ زمین پر
چنانچہ ابن عمر رض سے روایت ہے کہ نہی ان یعتمد الرجل علی یدیہ اذا نہض فی الصلوۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
منع کیا کہ مرد ٹیک دیوے دونوں ہاتھوں پر جب نماز میں اٹھے۔ رواہ ابوداؤد۔ ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم کان ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ۔ اور ہماری دلیل حدیث ابوہریرہ رض ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں پنجوں کے بل پر اٹھا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ ابوداؤد و ابن الہمام رح نے کہا کہ ترمذی نے
اسکو خالد بن ایاس عن صالح مولی التوأمہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور خالد بن ایاس میں یہ کلام ہے کہ آخر
میں انکے حفظ میں اختلاط ہو گیا تھا ترمذی نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے یعنی جلسہ خفیفہ نہ کرے
یہ قول مؤید ہے کہ اصل میں یہ حدیث قوی ہے ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رح نے ابن مسعود رض سے
روایت کی ابن مسعود اپنے پنجوں کے بل اٹھتے اور کچھ نہیں بیٹھتے۔ اسی کے مانند حضرت علی و عمر و ابن عمر و ابن الزبیر
سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمر و علی و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجوں کے بل
نماز میں اٹھا کرتے تھے اور ابو عیاش سے روایت کی کہ میں نے بہتیرے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ
جب اول رکعت کے یا تیسری رکعت کے دوسرے سجدے سے اپنی کوئی سر اٹھاتا تو کچھ نہیں بیٹھتا اور ویسے ہی کھڑا
ہو جاتا۔ عبد الرزاق نے اسکو ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رض سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعود رض سے روایت
کیا پس معلوم ہو گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر متفق ہیں اور مالک بن الحویرث کے بہ نسبت یہ لوگ زیادہ
مصاحب و ملازم رہتے تھے پس اسی کو تقدیم ہوگی اور اسی وجہ سے اہل العلم کا اسی پر عمل رہا ہے اور تو نے حدیث ابن عمر
سن لی کہ ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے ممانعت کی گئی ہے۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور حدیث وائل بن حجر میں ثابت
ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو رانوں پر ہاتھ ٹیکتے تھے۔ پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہے۔ ف۔ وما رواہ
محمول علی حالۃ الکبر۔ اور جو شافعی رح نے حدیث مالک بن الحویرث سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیفہ وہ حضرت صلعم
کی حالت عمر جانے پر محمول ہے۔ ف۔ اور مؤید اسکے سجدہ میں جانے کی حالت میں اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کے بجائے
پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا حالت آخر میں بوجہ بیدن کے ثابت ہے۔ م۔ اور یوں ہی مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ مبادرت مت کیا کرو مجھپر رکوع میں اور نہ سجود میں کہ میں تم پر کمان سبقت کرونگا رکوع میں اور سجود میں تم پا جاؤ
کیونکہ میرا بدن ڈھیلا پڑ گیا ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ ف۔ علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن المنذر نے نقل کیا جس ابو الزناد
و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا یہی قول بیان کیا اور ابو اسحق مروزی و شافعی رح نے کہا کہ اگر ضعیف ہو تو استراحت

جلسہ کرلے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ میں کہتا ہوں کہ پھر کچھ خلاف نہ رہا۔ حمید الدین رح نے شمس الائمہ سرخسی رح سے
نقل کیا کہ اختلاف افضلیت میں ہے نہ جواز میں حتی کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے اور جو نہ کیا
تو شافعی کے نزدیک جائز ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ظہیریہ میں منصوص ہے م۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ
جس نے سہو واجب لازم کیا بالکل ضعیف قول ہے اور کیونکر لازم آویگا حالانکہ بالاجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جلسہ
ثبوت ہے اگرچہ تاویل اصلی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہے اور قوی آدمی کیواسطے
عدم استراحت اولی ہے م۔ ولان ہذہ قعدۃ استراحۃ والصلوۃ ما وضعت لہا۔ اور اس وجہ سے عدم جلسہ مختار ہے
کہ یہ قعدہ استراحت کا ہے اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہیں ہے۔ ف۔ ولیکن تھک جانا بے اختیاری
چیز ہے تو شرع نے تمام رعایت سے دو رکعت پر قعدہ استراحت دیدیا ہے۔ ہاں جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا
کرنے کو تھوڑا بیٹھ جاوے تو روا ہے تاکہ یکایک اٹھنے کی مشقت طاری نہو فلیفہم۔ اور ام قیس بنت محصن سے روایت ہے
کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہوگیا اور گوشت کے حامل ہوئے تو اپنی جلسے نماز پر ایک عمود
بنا لیا کہ اسپر ٹیک کر لیتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ نوافل میں محمول ہے مگر اس سے ضعف جسمی ظاہر ہے۔ وکذا فی حدیث السنۃ
وام سلمہ وغیرہما۔ پس اعتبار نہیں جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم م۔ پھر یہانتک ایک رکعت پوری
ہوگئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہوگیا۔ ویفعل فی الرکعۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الرکعۃ الاولی۔ اور دوسری رکعت
میں اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت میں کیا۔ لانہ تکرار الارکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہے۔ الا انہ لا
یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ دوسری رکعت میں استفتاح نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی سبحانک اللہم آہ۔ ولا یتعوذ۔ اور تعوذ
یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لانہما لم یشرعا الا مرۃ واحدۃ۔ کیونکہ یہ دونوں مشروع نہیں ہوئے مگر
ایک بار۔ ف۔ یعنی انمیں تکرار مستحب نہیں ہے۔ حضرت ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری
رکعت میں اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے قرات شروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس حدیث کا
یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہیں پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہے مگر ترجیح دی گئی کہ بسملہ پڑھنا چاہیے م۔ باقی
رہا بیان ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ اور کسی تکبیر
میں ہاتھ نہ اٹھاوے سوائے پہلی تکبیر تحریمہ میں۔ خلافا للشافعی رح فی الرکوع وفی الرفع منہ۔ اسمیں شافعی رح کا خلاف
دو تکبیروں میں ایک رکوع میں جاتے میں اور دوسرے اس سے سر اٹھاتے میں۔ ف۔ شافعی رح کے نزدیک ان دونوں
تکبیروں میں بھی ہاتھ اٹھاوے بدلیل احادیث جنکا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رح نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقولہ
علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الافتتاح وتکبیرۃ القنوت وتکبیرات العیدین وذکر
الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اٹھائے جاویں ہاتھ مگر سات جگہوں میں تکبیرۃ الافتتاح
میں اور تکبیرۃ القنوت میں اور تکبیرات عیدین میں اور چار باقی کو حج میں ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تکبیرۃ العرفات وتکبیر الجمرتین
وتکبیر الصفا والمروۃ وتکبیرۃ الاستلام۔ والذی یروی من الرفع محمول علی الابتداء کذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور
جو حدیث کہ رفع الیدین میں روایت کیجاتی ہے وہ ابتداء میں ہونے پر محمول ہے یوں ہی ابن الزبیر رض سے منقول ہے۔ ف۔
مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں اس مسئلہ پر بھی عوام میں بہت شورش وفساد ہے اور اقامت السنۃ کے بہانے سے ہدم اسلام
کی بنیاد پڑتی ہے اور مضائقہ نہیں کہ اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالی وضاحت سے لکھدیا جاوے جہانتک حق ظاہر ہو۔ سو
لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ اول محل خلاف تعیین کرکے کلام کرنا چاہیے۔ واضح ہو کہ سنت کا اطلاق اس

نفل پر ہو جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کبھی ترک کیا ہو اور کبھی اُسکو بھی سنت بولدیتے ہین جسکو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ما ہو انکہ یہ نہین معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہو اور بیان کلام اول مین ہو کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہو کہ سوائے
تکبیر تحریمہ کے باقی مین بغیر ہاتھ اُٹھائے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو یا رکوع وانس سے سر اُٹھانے مین رفع الیدین
کرنا دائمی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو اور ائمہ حنفیہ کو اسمین کلام نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا
ثبوت ہو مگر یہ نہین تحقیق ہوتا کہ وہ ابتدا مین تھا یا آخر تک بھی رہا ہو۔ اور اسمین کسی کو خلاف نہین کہ رفع الیدین سنون ہو
واجب نہین ہو۔ اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہو کہ نماز مقاصد چیز ہو پس اگر کوئی چیز جو نماز مین سے نہو نماز مین داخل
کرنا نقص ہو۔ اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم مع صاحبین و مشائخ فقہاء کسی کے نزدیک نماز فاسد نہین ہوتی اور
یہی صحیح ہو۔ پھر میرا کلام بیان مجمل دو امور مین نظر کرنے پر ہو۔ اول ثبوت رفع یدین۔ مع مقامات رفع وکیفیت رفع اور
کلام اسانید ومخالفات۔ دوم عدم الرفع وکلام اسانید وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم۔ بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونون ہاتھ مقابل کندھون تک
اُٹھاتے اور جب قرأت سے فارغ ہوکر رکوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے تو ایسے ہی
کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اسمین ہاتھ نہین اُٹھاتے تھے اور جب دونون سجدون سے سر اُٹھاتے تو یون ہی
ہاتھ اُٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وصححہ۔ یون ہی ہر دو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت
بھی وارد ہو اور وہ حدیث مالک بن الحویرث ہو کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اُٹھاتے جب تکبیر کہتے
اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے حتی کہ کان کی لو تک پہونچاتے۔ رواہ الخمسہ الا الترمذی اور نسائی کی روایت مین ہو ہاتھ
اُٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اُٹھاتے۔ مترجم کہتا ہو کہ یون ہی عبد اللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت
کے ابوداؤد و نسائی مین مذکور ہو۔ بلکہ سیوطی و ابن حجر وغیرہ نے کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا ہر جھکاؤ
اور اُٹھاؤ مین ایک جماعت صحابہ سے جیسے عبد اللہ بن عمر و ابو موسی و ابو سعید خدری و ابو الدرداء و انس و ابن عباس
و جابر رضی اللہ عنہم مین ذکر کیا۔ اور ابن طاؤس کے اثر سے معلوم ہوتا ہو کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منفرد لوگون
کا اسپر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ مین نے ابن طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہان سے
نکالا ہو تو مین نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو مین ابن طاؤس نے رفع الیدین کی اسطرح
حرکت کی تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تونے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہین کرتے دیکھی تو ابن طاؤس
نے جواب دیا کہ مین نے اپنے باپ طاؤس کو یون ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابن عباس کو یون ہی کرتے دیکھا
اور مین تو یہی جانتا ہون کہ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یون ہی کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد و نسائی
اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی کوئی اسکو کرتا تھا۔ بلکہ دوسری روایت میمون المکی
کی شاہد ہو کہ عبد اللہ بن الزبیر نے ہمکو نماز پڑھائی تو مین نے دیکھا کہ خفیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب
کھڑا ہوتا اور جب رکوع کرتا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اُٹھتا تو کھڑا ہوکر اپنے دونون ہاتھون سے اشارہ کرتا
میمون مکی نے کہا کہ پھر مین ابن عباس کی طرف آیا اور مین نے اُنسے یہ کیفیت بیان کی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے
پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبد اللہ بن الزبیر کے پیچھے اقتدا کر۔ رواہ ابوداؤد۔ اس سے
ظاہر ہو کہ اسوقت مین بھی عبد اللہ بن الزبیر نے دونون سجدون کے بیچ مین بلکہ ہر جھکاؤ اُٹھاؤ مین رفع الیدین کیا
چونکہ خالی ایک ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون مکی نے انکار کیا اور ابن عباس نے اسکو برقرار

فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکھا۔ لیکن واضح رہے کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ کا رفع الیدین کم ہو کر تحریمہ و رکوع و قومہ و دونوں
سجدوں کے درمیان چار جگہ رہا جیسا کہ حدیث علی رضہ ہے پھر شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے بیچ کا بھی منسوخ
ہو گیا ہے بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم جب نماز کو کھڑے ہوتے تو ہاتھ اٹھاتے مقابل کندھوں تک
پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کے مثل کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی کے مثل کرتے اور ایسا
نہیں کرتے جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایسا نہ کرتے جب سجدہ کو جاتے۔ رواہ البخاری
ومسلم وابو داود۔ چونکہ حدیث علی رضہ بھی صحیح تھی اور یہ حدیث ابن عمر رضہ بھی صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ سجدہ میں جانے اور سجدہ سے
سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں۔ حالانکہ اسپر بھی عمل ابن الزبیر و تقریر و فعل ابن عباس
بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پایا گیا تا لیکن اُنکے نزدیک نسخ ثبوت نہ ہوا ہو۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب میں مالک بن الحویرث
سے بھی روایت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرث کی روایت صحیحین و ابو داود و ابن ماجہ و نسائی میں تو بہت اختصار کے
ساتھ صرف تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ تکبیر رکوع بجا دے اور نسائی کی دوسری روایت میں
مالک بن الحویرث سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی مروی ہے وہ اس روایت ابن عمر رضہ کے
مخالف منسوخ ہے اور ترمذی رح نے ایک جماعت صحابہ دیگر کو شمار کیا جنسے اس باب میں روایت ہے از انجملہ وائل بن حجر
بروایت مسلم اور علی رضہ بروایت سنن اربعہ اور سہل بن سعد وابن الزبیر وابن عباس و محمد بن مسلمہ و ابی اسید و ابو قتادہ و ابو حمید
بروایت ابو داود۔ و انس رضہ و جابر و عمیر لیثی بروایت ابن ماجہ اور حکم بن عمیر بروایت احمد اور ابو بکر رضہ و براء بروایت بیہقی اور
عمر و ابو موسیٰ بروایت دارقطنی اور عقبہ بن عامر و معاذ بن جبل بروایت طبرانی ہیں۔ اور مراد یہ ہے کہ ان صحابہ رضہ سے رفع الیدین
کے بارہ میں روایت ہے عام اس سے کہ اس حد پر ہو جو منسوخ ہے یا جسکو ناسخ قرار دیا گیا ہے اور مجھے معلوم ہوا کہ ابن عمر اور ابن عباس
سے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں بھی روایت آئی ہے جو منسوخ ہے تو جیسے ایسی روایت ہے سب منسوخ ہیں اور وہ ابو موسیٰ و خدری و
ابو الدرداء و انس و جابر رضی اللہ عنہم ہیں اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں سجدوں میں کی منسوخ ہے اور باقی کی احادیث تتبع
سے ثابت ہونا چاہتا ہے۔ پھر کیفیت رفع میں بھی اختلاف ہیں چنانچہ مالک و ابو داود کی روایت میں ہے کہ ابن عمر رضہ جب
نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے کمتر ہاتھ اٹھاتے۔ اقول تو وہ شاید
سینہ تک ہونگے یا بطور اشارہ کے ہونگے جیسا کہ بیہقی کی کے اثر میں ابن الزبیر رح سے اشارہ کا لفظ آیا ہے۔ اور مالک
کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمر ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں رفع الیدین کرتے تھے۔ یہ اول تو مخالف روایت اول ہے دوم یہ کہ
ابن جریج نے نافع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے کو زیادہ اونچا کرتے تھے نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر۔ تو ابن جریج
نے کہا کہ بتلا کرکے دکھلا دیجیے تو نافع نے دونوں پستان تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے۔ یہ روایت تو باسناد
مالک صحیح ہے و لیکن کیفیت میں اضطراب شدید ہے اور ابو ہریرہ وغیرہ کی روایات میں کانوں کی لو تک ہے۔ پھر واضح ہو کہ
ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ صحیحین و باقی چاروں سنن میں ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ ابو ہریرہ
لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے تو کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ یہ تکبیر کیا ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی نماز ہے۔ اقول یہ تکبیر ہے نہ رفع الیدین ہے مگر تکبیر کا انکار نہیں ہوا اور مؤید اسکی روایت نسائی ہے کہ ابو ہریرہ مسجد
بنو زریق میں آئے اور کہا کہ تین چیزیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو کرتے اور لوگوں نے انکو چھوڑ دیا ہے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم رفع الیدین کرتے نماز میں اور خفیف سکوت کرتے اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے۔ اقول سجدہ کی
تکبیر معروف تھی نہ کہ اسکا انکار ہوا اسکے سوا وہ ایسے خود ابن عمر رضہ سے ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین کرنا روایت مالک میں

گذرا۔ ابن الجوزی رح نے تحقیق میں طعن کیا کہ حنفیہ ابن الزبیر اور ابن عباس سے رفع الیدین کا نسخ روایت کرتے ہیں حالانکہ ان دونوں سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہے چنانچہ ابوداؤد نے میمون مکی سے روایت کی کہ میمون نے ابن الزبیر کو دیکھا درحالیکہ ابن الزبیر لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونوں ہتھیلیوں سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے۔ میمون نے کہا کہ میں نے جا کر ابن عباس کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتدا کر۔ انتہی مترجما۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اسمیں سجدہ کے وقت بھی رفع الیدین ہے اور رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہیں اور زیادہ اس سے بھی سکوت ہے مگر سجدہ کے وقت تو ترک پر اتفاق کیا گیا ہے اور حدیث ابن عمر رض میں تصریح ہے کہ اس حالت میں نہ کرتے تھے پس یا تو ابن عباس کا یہ اثر صحیح نہیں یا منسوخ ہے کہ ابن عباس و ابن الزبیر نے نہیں جانا۔ مترجم کہتا ہے کہ ان سب سے بڑھکر اشکال یہ ہے کہ ان سب آثار میں یہ صریح ہے کہ عموماً اسوقت صحابہ کرام و تابعین خیال میں رفع الیدین متروک تھا۔ یہ نہیں کہا جاوے کہ یہ آثار ہیں اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہے کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی میں نہیں ہے بلکہ بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخر میں معمول رہا یا نہیں تو اثر ابن طاؤس میں عام انکار کہ ہم نے کسی کو ایسا کرتے نہیں دیکھا اور میمون مکی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول ابوہریرہ کہ لوگوں نے رفع الیدین کو ترک کیا ہے۔ کما فی النسائی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہے کہ عموماً کوئی اہل علم یہ نہیں کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امامت میں اسکو نہیں کرتے تھے۔ اب کلام اسمیں کہ کیا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہے کہ لوگوں نے سستی میں ترک کر دیا ہے تو میں ہرگز نہیں گمان کر سکتا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع الیدین ایک سنت ترک کر دیں بدون اسکے کہ اسکے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباس نے تو سجدہ کے وقت رفع الیدین کو بھی باقی رکھا حالانکہ وہ بالاتفاق ترک ہے پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہی گمان ہے کہ انہوں نے اسکو متروک پاکر ترک کیا ہے۔ اب میں رفع الیدین کی بعض احادیث میں کلام کرتا ہوں اور جن صحابہ رض سے روایت رفع الیدین ہے انمیں سے ترک کے آثار ذکر کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حدیث ابوہریرہ رفع الیدین کی اسناد میں اسمعیل بن عیاش عن صالح بن کیسان ہے اور صالح بن کیسان امام عقبہ مدنی ہیں اور اسمعیل بن عیاش کی روایت سوائے شامیوں کے ضعیف لائق حجت نہیں۔ کما قال النسائی و ابن حبان و ابن خزیمہ اور یہی ابن حجر نے تقریب میں برقرار رکھا ہے۔ پس حدیث ابوہریرہ لائق حجت نہیں ہے حدیث ابوحمید الساعدی کی وجوہ کثیرہ سے مروی ہے لیکن بعض میں پورا رفع کا بیان نہیں اور محمد بن عمرو بن عطاء نے ابوحمید ساعدی اور ابوقتادہ سے نہیں سنا کیونکہ ہیثم بن عدی نے کہا کہ ابوقتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ میں شہید ہوئے اور حضرت علی نے انپر نماز پڑھی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات ۱۲۰ھ کے بعد ہے لہذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہم قرار دیا۔ لیکن بیہقی نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع نقل کیا کہ وہ ۵۴ھ تک رہے۔ اقول ابن حجر نے بھی اسی کو اصح کہا ہے و لیکن عینی رح نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ شعبی و ہیثم کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہ ہوگی اگرچہ بخاری ہوں اور ابن حبان و طحاوی کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابوحمید رض کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کا ثابت کیا اور یہی طریق ابوداؤد کا بیان کیا اور نتیجہ نکالا کہ یہ حدیث منقطع و مضطرب ہے میں کہتا ہوں کہ اسمیں طول دینا بیفائدہ ہے اور حق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں اور پھر صرف رکوع وغیرہ میں صحیح ثابت ہے و لیکن بصریح نہیں ثابت ہوتا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور بیہقی کی روایت ابن عمر رض جسکے آخر میں ہے کہ یہی آپ کی نماز رہی یہانتک کہ اللہ تعالی سے لاقی ہوئے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہے لیکن یہ تو نماز پر ہے اور

ہر چند وہ اہم ہو مگر کو حجت نہیں ہو سکتی ہے جیسا کہ ثنا و تعوذ وغیرہ، ورنہ یہ بھی واجب ہو گئے جاوینگے۔ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور
بعض صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہے اُنسے ترک بھی مروی ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عاصم بن کلیب نے
بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تکبیرۃ الافتتاح میں ہاتھ اُٹھاتے پھر نہیں اُٹھاتے تھے، روایت
ابوبکر بن ابی شیبہ والطحاوی۔ اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے پس اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہے اور یہ گمان نہیں ہو سکتا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو یونہی متروک کیا ہو۔ اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی
کہ انبانا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدثنا ابوبکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع
یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رح نے کہا کہ میں نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے سو ابن عمر تو نہیں ہاتھ اٹھاتے تھے
مگر پہلی تکبیر تحریمہ میں۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طحاوی رح نے کہا کہ
دیکھو ابن عمر رض نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ اُنکے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہے وہ اسطرح کہ رفع الیدین سنت غیر مؤکدہ میں سے ہیں تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہیں
احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہیں آثار میمون المکی و ابن طاؤس و قول ابوہریرہ کہ لوگوں نے اسپر عمل
چھوڑ دیا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ حدیث میمون کی دلالت کرتی ہے کہ حالت سجدہ میں بھی رفع الیدین جائز ہے اور ابن عمر رض
کی حدیث سے نکلا کہ اس حالت میں نہیں کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ نافیہ روایات یہی ہیں تو کیا مراد ہے اگر یہ کہ حالت
سجدہ کا رفع منسوخ ہے تو دلیل نسخ چاہیے اور کیوں نہیں کہتے کہ اسوقت نہیں کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اسطرح
کہ ہر جگہ اور اُٹھاؤ میں تھا اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسپر بھی ابن الزبیر کا عمل و ابن عباس کی تصدیق
پائی گئی ولیکن اسپر عام انکار پایا گیا۔ دوم مرفقہ رکوع و قومہ و بین السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اسپر بھی بعض کے
عمل میں پایا گیا چنانچہ ترمذی رح نے کہا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہے لیکن عموماً اسپر عمل نہ تھا اور وہیب
بن خالد اور میمون کی وغیرہ کے آثار۔ اور قول ابوہریرہ رض سے عام انکار ظاہر ہے اور خود رفع الیدین کی روایت کرنیوالے
صحابہ رض سے اُنکے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ اور ترمذی رح نے کہا ہے کہ بہتیرے اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل
اسپر ہے کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاوے پھر نہیں۔ ابوداؤد و ترمذی نے بروایت وکیع عن سفیان الثوری عن عاصم
بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا میں تمہیں لیکر نہ پڑھوں
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پھر پڑھی اور ہاتھ نہیں اُٹھائے مگر اول ہی بار۔ اور ابوداؤد کی روایت ابن مسعود رض
سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اٹھایا کرتے اول تکبیر میں پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طحاوی و ابن ابی شیبہ
نے بھی روایت کیا ہے۔ ترمذی رح نے حدیث ابن مسعود رض کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے مانند روایت وکیع کے ابن المبارک
عن سفیان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ ہاں اس حدیث
کے ثبوت میں کلام کیا گیا۔ اول یہ کہ عاصم بن کلیب ضعیف ہے۔ یہ اعتراض واہی ہے کیونکہ ابن معین نے توثیق کی اور مسلم نے
صحیح میں اس سے اخراج کیا پھر بعد اسکے فلاں و رازی کا قول محل خوف ہے۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہیں سنا۔ یہ بھی
اعتراض واہی ہے اور خطیب نے سماع کی تصریح کی اور ابراہیم نخعی اور عبد الرحمن کا سن برابر ہے اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا
تو عبد الرحمن کے نہ سننے کی وجہ کیا ہے۔ سوم یہ کہ سفیان ثوری مدلس ہے گو وکیع یا ثوری نے اس حدیث میں یہ جملہ کہ پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے اپنی طرف سے
بڑھا دیا ہے بقول دارقطنی و بخاری وغیرہ جواب یہ کہ ثوری کا حافظ ہونا مسلم ہے اور یہ جو کہا گیا کہ بدون اس جملہ کے روایت آئی ہے تو جواب
یہ کہ ان دو میں مختصر ہے اور یہ مطول ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی ثقہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہے پھر کون وجہ

اعتراض کی ہے اور حق یہ کہ حدیث صحیح ہے اور ابن حزم نے محلےٰ میں اسکی تصحیح کی۔ بلکہ قوی دلیل صحت کی یہ ہے کہ جو حضرت ابن مسعود
سے رفع الیدین نہ کرنا صحیح ثابت ہے بلکہ دارقطنی و ابن عدی نے محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمہ عن عبداللہ
قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر و عمر فلم یرفعوا ایدیہم الا عند استفتاح الصلوٰۃ۔ یعنی عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
نے کہا کہ میں نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور ابوبکر و عمر کے ساتھ سو انھوں نے کسی نے اپنے ہاتھ نہیں
اٹھائے مگر افتتاح نماز کے وقت۔ دارقطنی رح نے اقرار کیا کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعود رض سے مرسل صحیح ہے اور محمد بن جابر
عند التحقیق ثقہ ہے۔ ترمذی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن مسعود مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہیں ہوئی
عینی و ابن الہمام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوت نہ ہوا ہوگا اور اس سے لازم نہیں کہ ترمذی کی تصحیح نہ
ہو اور ابن حزم نے تصحیح کی۔ اور حاکم نے کہا کہ عاصم بن کلیب صحیح کے راویوں سے نہیں ہے۔ یہ قول غلط ہے بلکہ وہ صحیح مسلم میں بالکل
میں ہے۔ اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبداللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعبی کہ شعبی رح صرف اول تحریمہ میں
ہاتھ اٹھاتے پھر باقی میں نہیں اٹھاتے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحٰق روایت کی کہ عبداللہ بن مسعود کے اصحاب اور حضرت
علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رفع الیدین نہیں کرتے تھے سوائے وقت تکبیر تحریمہ کے۔ وکیع نے کہا کہ پھر دوبارہ
رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ابراہیم کہا کرتے کہ جب تو تکبیر تحریمہ کہے تو ہاتھ اٹھا پھر باقی میں
مت اٹھائیو اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ مت رفع الیدین کیجیو سوائے تکبیر تحریمہ میں۔ اور صرف تحریمہ کے وقت
خیثمہ و حمیس سے رفع الیدین کرنا اور باقیوں میں نہ کرنا روایت کیا اور عبدالملک نے کہا کہ میں نے شعبی و ابراہیم نخعی و ابو اسحٰق
کو دیکھا کہ وے اپنے ہاتھ نہیں اٹھاتے سوائے تکبیر تحریمہ میں۔ یہ سب ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہیں۔ اور عینی رح نے
کہا کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر افتتاح کہتے تو رفع الیدین کیا کرتے
حتی کہ دونوں کان کی لو کے قریب اٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے بھی
بہ طریق اسناد سے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد بن ادریس نے یزید بن ابی زیاد سے روایت
کی اور نہیں یہ جملہ نہیں ہے کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ جملہ فقط شریک رح نے روایت کیا ہے۔ یعنی
شریک منفرد ہے اور ابن عبدالبر نے کہا کہ نہیں بلکہ یزید منفرد ہے۔ عینی نے کہا کہ یہ صحیح نہیں اسواسطے کہ ابن عدی نے کامل میں کہا
کہ ہشیم و شریک و انکے ساتھ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سبھوں نے کہا کہ پھر دوبارہ نہیں
اٹھاتے تھے۔ اس سے ابو داؤد کا قول بھی اٹھ گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بزار وغیرہ نے کہا
کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور شاید جواب وہی جو ابن الہمام نے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ یہ ایک گمان انکو
ہوا ہے کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے۔ یہ وجہ شاید یزید بن ابی زیاد کی تضعیف ہے یا اسکا تفرد ہے۔ عینی رح نے
کہا کہ شریک کا تفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے یزید بن ابی زیاد سے سوائے شریک رح کے اسمٰعیل بن زکریا سے اور علی
نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزۃ الزیات سے متابعات کی ہیں۔ رہا کلام یزید بن ابی زیاد میں تو
عینی رح نے کہا کہ اول تو یزید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسیٰ بن عبدالرحمن نے بھی روایت کی جیسا کہ طحاوی رح نے
روایت کی ہے اور دوم یہ کہ خود یزید ثقہ ہے کہا جاتا ہے کہ اسکی حدیث جائز ہے اور یعقوب نے کہا کہ وہ مقبول عمل ثقہ ہے۔ ابوداؤد
نے کہا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث چھوڑی ہو۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں کہا کہ احمد بن صالح
نے بیان کیا کہ یزید ثقہ ہے اور جو کوئی اسکے حق میں کلام کرتا ہے مجھے پسند نہیں ہے۔ ابن خزیمہ نے یزید بن ابی زیاد کی حدیث
اپنی کتاب صحیح میں روایت کی۔ ساجی رح نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور یہی ابن حبان نے کہا اور مسلم نے اسکی حدیث اپنی صحیح میں

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشہاد کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو
یزید بن ابی زیاد کہتے ہیں مولے بنو مخزوم مدنی ثقہ ہے۔ اور یزید بن ابی زیاد ہاشمی کوفی ضعیف ہے۔ اور اسی نام کا شامی ہے وہ
متروک ہے پس بیان فرق کرنا ضرور ہے اور بیان کلام دوسرے یزید یعنی ہاشمی کوفی میں ہے ولیکن تہذیب میں کہا کہ ابو داؤد نے
فرمایا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابو زرعہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث لکھے جانے کو کہا ہے
وعلیٰ ہذا جب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رضہ سے مؤید ہوگئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہیں خصوص جبکہ
متابعت موجود ہے۔ اب حاصل کلام یہ نکلا کہ حدیث براء و حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک
از رفع ثابت ہے اور حضرت ابن مسعود و انکے سیکڑوں اصحاب سے ترک رفع ثابت اور حضرت علی و انکے بے شمار اصحاب سے
ترک رفع ثابت اور ابن عمر رضہ سے و ابن عباس سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ موافق روایت نسائی کے بقول ابوہریرہ رضہ
سب لوگوں سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار و حبیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہے اور حدیث مسلم رضہ
کے موافق حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رفع ثابت ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود و غیرہم
رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑوں اصحاب کے اسطرح ترک کریں اور رہا ثبوت رفع الیدین کا تو وہ
بھی شعبہ و صحابہ رضہ سے مروی ہے ولیکن حق یہ ہے کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ آخری عمل یہ تھا اور ہم پہلے بیان کر چکے
کہ اول تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ پر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین تھا وہ متروک ہو کر دو وقت رکوع و قومہ و سجدہ میں رہا پھر سجدہ کا بھی
متروک ہو کر صرف رکوع و قومہ کا رہا حالانکہ کیفیت رفع الیدین میں بھی اضطراب ہے اب بنظر تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ پھر جب رکوع
و قومہ کا متروک ہونا حدیث براء و ابن مسعود رضہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہے کہ یہ قول نہ کیا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رفع الیدین
کی حدیث روایت کرنیوالے اکابر صحابہ رضہ سے خود ترک کرنا مع اپنے اصحاب کے بلکہ ابوہریرہ رضہ سے عموماً سب لوگوں کا
ترک کرنا ثبوت ہوا ہے پس حق واللہ اعلم یہی ہے کہ رفع الیدین متروک ہے۔ ولیکن چونکہ محل اجتہاد اور اسمیں اسقدر کلام ہے تو
جو کوئی رفع الیدین کرے اسکی نماز صحیح اور اس سے کسی قسم کا مناقشہ حلال نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ متروک
ہونا بطور منسوخی ہے اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ رفع الیدین بمعنی اصطلاحی سنت نہیں رہا۔ اور واضح رہے کہ اس مقام پر صرف
اسقدر کلام کرنا کہ احادیث رفع الیدین بہ نسبت ترک رفع کے قوی ہیں لہٰذا ترک رفع کی احادیث ثبوت نہیں اور صرف
رفع کی ثابت ہیں اور ہمکو حدیث سے مطلب ہے آثار سے مطلب نہیں ہے۔ یہ کلام تو محض سرسری اور خود صحیح بھی نہیں ہے کیونکہ
اوہام پر احادیث ترک نہیں ہو سکتی ہیں۔ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعود رضہ تو نفی پر قائم ہے اور حدیث ابن عمر رفع الیدین
کی مثبت ہے اور قرار پایا کہ مثبت کو مقدم کرتے ہیں جواب یہ کہ بیان نفی کرنا ابن مسعود رضہ کا پورے معائنہ سے نہ تھا تو یہ قطعی
ملحوظ ہے برخلاف کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ میں کہ بلال رضہ کی حدیث ہے کہ جس دن مکہ فتح ہوا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی تو معنی یہ ہیں کہ بلال رضہ نے نہیں دیکھا یا فریضہ نماز نہیں پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمر رضہ سے
صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمر رضہ نے دیکھا اور بلال نے نہیں دیکھا برخلاف
رفع الیدین کے کہ جب ابن مسعود رضہ فرماتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوائے تحریمہ کے پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے
تو یہ معتبر و ملحوظ ہے تو یہاں دونوں باتیں نہیں ہو سکتی ہیں سوائے اس توفیق کے کہ ابن عمر رضہ کی حدیث بیان سابق ہے
اور ابن مسعود رضہ کی حدیث آخری عمل ہے کیونکہ جیسے رفع الیدین ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں متروک ہوا پھر بین السجدتین
متروک ہوا ویسے رکوع و قومہ کو بھی ترک کیا گیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابوبکر و عمر و علی و ابن مسعود اور انکے ہزاروں صحابہ
سے ترک ثابت ہے بلکہ ابن الزبیر نے جو رفع الیدین کا خفیف اشارہ کیا تو اسپر عام انکار ہوا اور ابوہریرہ رضہ نے خود دیکھا

متروک اصل ہونا بیان کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ترک رفع الیدین ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رفع الیدین کرنا بھی ثبوت ہے تو وہ راوی نے اُس وقت کا حال بیان کیا جب کہ رفع الیدین ترک نہ ہوا تھا اور یہ بھی آثار سے محقق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رفع الیدین کرتے بھی تھے۔ گویا اُنکے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ دوامی ہو نہیں رہا تھا مگر بعد اس کے مستحب رہا کیونکہ اُنہوں نے اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیا اور مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی ایک نوع توفیق کی ہے اگرچہ عموماً متروک ہونا مؤید اسی کا ہے کہ جمہور کی موافقت زیادہ اسلم ہے حتی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رفع الیدین کو چند مواضع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رح نے رسالہ رفع الیدین میں تعلیقاً ذکر کیا کہ وکیع نے ابن ابی لیلیٰ عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ اُٹھائے جاویں ہاتھ مگر سات مواضع میں افتتاح نماز میں اور کعبہ کے استقبال میں اور صفا و مروہ پر اور عرفات میں اور جمع میں اور دونوں مقام اور دونوں جمرہ میں۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور بزار رح نے نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو مگر اس امر کی دلیل ہے کہ رفع الیدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہی دلیل ہے کہ نماز کی رفع الیدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی صرف افتتاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قومہ کا نہ ذکر کیا تو رفع الیدین ان میں نہ تھا ورنہ اسکے کچھ معنی نہیں ہیں کہ شمار کریں اور پھر چھوڑ دیں اگرچہ انحصار مقصود نہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایات امام مالک رح سے بھی ترک رفع الیدین ہے باوجودیکہ اُنہوں نے رفع کی روایات کیں اور یہی سفیان الثوری رح کا قول ہے اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رح کے جمہور اسی قول پر ہیں اور بنظر تحقیق یہی اصح و اقوی ہے جیسا کہ میں نے مختصر طور پر محقق کر دیا وللہ الحمد۔ پھر اس زمانہ میں اکثر تو حنفیہ اجتہاد کی تقلید کرتے اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے مقلد ہیں مگر افسوس کہ انہیں باہم ایک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں یہ سخت تعجب ہے کیونکہ ایمان و اعتقاد اصل ہے اور یہ فروع اعمال تو ثواب کے واسطے ہیں اور انکا مدار اجتہاد پر ہے جس میں کسی جانب تعیین نہیں کی ہے اور اختلاف اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رہا اور وے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دلوں سے متفق تھے اور مومنوں کی یہی شان ہے پس اگر یہ دونوں فریق داخل ایمان ہیں تو انمیں محبت ایمانی بھائی ہے جیسے سلف میں رفع الیدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں ایک قلب پر متحد تھے۔ علمائے اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہیں کہتے جو صحاح حدیثوں سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں پھر کیونکر تم نے جہل سے اہل السنۃ کی تکفیر روا رکھی وفقنا اللہ تعالیٰ وایاکم وھو العزیز الحکیم۔ یہاں تک نماز کی دونوں رکعتیں ہو گئیں۔ واذا رفع راسہ من السجدۃ الثانیۃ فی الرکعۃ الثانیۃ افترش رجلہ الیسری فجلس علیہا ونصب الیمنی نصبا ووجہ اصابعہ نحو القبلۃ۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھے اور دایاں ٹیک کھڑا کرے اور اپنی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ ہکذا وصفت عائشۃ قعود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوٰۃ۔ یوں ہی ام المومنین عائشہ رض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں بیٹھنا بیان فرمایا ہے۔ ف۔ صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین کی حدیث سے صرف بایاں پاؤں بچھانا و دایاں کھڑا کرنا تو ثابت اور رہا انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کرنا تو نسائی میں حضرت عمر رض سے ہے کہ کہا نماز کی سنت میں سے ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کرے اور انگلیاں قبلہ رخ متوجہ کرے اور بائیں پاؤں پر بیٹھے۔ مع۔ ترمذی نے کہا کہ بایاں بچھا کر اس پر بیٹھنا اور دایاں کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے۔ ووضع یدیہ علی فخذیہ وبسط اصابعہ۔ اور رکھے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر یعنی تقسیم کر کے اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں بچھا دے۔ ف۔ یعنی جس حال پر ہیں چھوڑ دے۔ اور باہم ملا دے

اور ہاتھوں سے گھٹنے نہ پکڑے یہی صحیح ہے۔ انتہیٰ۔ ویتشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ ف۔ یعنی وجوباً علی الاصح ہے۔ م۔ ویروی فی ذلک
فی حدیث وائل وان فیہ توجیہ اصابع یدیہ الی القبلۃ۔ اور ہاتھ دونوں انگلیوں کا اسی طرح رکھنا حدیث وائل بن حجر رضہ میں
روایت کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس وضع میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ متوجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ اور
جہانتک ہر عضو کو قبلہ رخ متوجہ کرنا ممکن ہو اولیٰ ہے۔ م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور ترمذی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تو
صرف اسقدر ہے کہ جب تشہد میں بیٹھے تو بایاں پاؤں بچھایا اور دایاں ہاتھ داہنی ران پر رکھا اور دایاں پاؤں کھڑا کیا۔ ف۔
اور انگلیوں کا ذکر حدیث وائل میں نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمر رضہ سے ہے لیکن اسمیں انگلیاں پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھی
باندھنے کا ذکر ہے ع۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بیٹھتے تو داہنی ہتھیلی کو داہنی ران پر رکھتے اور
سب انگلیاں قبض کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہے اُس سے اشارہ کرتے اور بائیں ہتھیلی کو بائیں ران پر رکھتے و واضح
ہو کہ ہتھیلی کا ران پر رکھنا انگلیاں قبض کرنے یعنی مٹھی باندھنے کے ساتھ متحقق نہیں ہو سکتا تو مراد واللہ اعلم یہ ہوگی کہ پہلے
مثل انگلیاں رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمد رح سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھنگلیا اور
اسکے پاس والی انگلی تو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کرلے اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرے اور ابو یوسف رح
سے امالی میں بھی مذکور اور یہی امام محمد رح نے ابو حنیفہ سے نقل کیا اور حلوائی نے کہا کہ لا الہ پر انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ کے
وقت گرا دے تاکہ اٹھانا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہو اور چاہیے کہ انگلیوں کے کنارے گھٹنے کے کنارے پر ہوں
اس سے دور نہوں۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور بہتیرے مشائخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف
روایت و درایت ہے۔ الفتح۔ لیکن ذخیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور جلیہ و واقعات میں اسی پر فتوی ہے ع۔ اور در مختار میں
اسی کو عامہ فتاوی کی طرف نسبت کرکے کہا کہ لیکن معتمد وہ ہے جسکو شارحین نے صحیح کہا خصوص متاخرین مثل شیخ ابن الہمام
وحلبی الخ۔ اور جندیہ میں ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات من الکبری۔ واضح ہو کہ اشارہ
کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمر و ابن الزبیر و وائل بن حجر اور ابو حمید ساعدی اور بہت سی احادیث و آثار میں ہے
اور اشارہ نہ کرنا مجھے کسی روایت میں نہیں معلوم ہے اور عینی و ابن الہمام نے روایت تینوں اماموں سے اشارہ کرنیکی
ذکر کی اور امام محمد کے موطا میں خود مذکور ہے پس شک نہیں کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور علی قاری رح نے کہا کہ اگر فرض کرو
کہ امام ابو حنیفہ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک
نہیں کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہو اسی مقدم ہے اور یہی راہ علمائے متقدمین و متاخرین ہے۔ ملخصا من رسالۃ۔
پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیاں مٹھی باندھکر صرف کلمہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا چھوڑ کر جیساکہ حدیث
ابن عمر و ابن الزبیر میں ہے یا جسطرح اوپر گذرا کہ بیچ و انگوٹھے کو حلقہ کرکے اور چھوٹی دونوں کو قبض کرے جو عینی نے کہا کہ یہی صورت
مروی ہے۔ انتہی۔ اور سوائے اسکے جو صورت کہ در مختار میں نقل کی کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور کلمہ کی انگلی سے اٹھا کر اشارہ
کرے تو شامی نے اسکو جمہور کے مخالف قرار دیا اگرچہ عوام میں یہی صورت مروج ہے۔ عینی میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں
انگلیوں سے اشارہ مکروہ ہے لقولہ علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اٹھا دے تو اسکو حرکت دینا مستحب ہے یہی کتاب الذخائر
کی حدیث میں وارد ہے اور علی بن ذابہ جو کہا کہ نفی کے وقت اٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے صریح وارد نہیں ہے
م۔ وان کانت امرأۃ جلست علی الیتہا الیسری واخرجت رجلیہا من الجانب الایمن۔ اور اگر عورت ہو تو
وہ قعدہ میں اپنے بائیں چوتڑ پر بیٹھے اور اپنے دونوں پاؤں داہنی جانب نکال دے۔ لانہ استر لہا۔ کیونکہ یہ صورت
عورت کے لیے زیادہ پردہ پوش ہے۔ ف۔ اور امام مالک رح کے نزدیک مرد کی بھی متورک نشست دونوں قعدوں میں

اور امام شافعی کے نزدیک مرد کے درمیانی قعدہ میں اگرچہ وارد ہے لیکن شاید کہ وہ ایسے وقت میں کہ لوگوں پاس کپڑے
کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہذا اکثر علمائے سلف کا عمل اسی حدیث پر ہے جو ہمارا مذہب ہے۔ م۔ ابن بطال رح
نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مانند مرد کے بیٹھتی تھیں حالانکہ فقیہہ تھیں اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیبیاں چار زانو بیٹھتی
تھیں کہ انہیں زیادہ پردہ پوشی ہے اور باندی ہاتھ اٹھانے میں مثل مرد کے اور رکوع وسجود اور قعدہ میں مانند عورت آزادہ
کے ہے۔ ع۔ اور تشہد کا کوئی صیغہ خاص واجب نہیں ہے۔ المحیط۔ مگر ماثورہ تشہد پر زیادہ نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ نماز کے
اذکار محدود ہیں۔ ش۔ والتشہد التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ و
برکاتہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ اور تشہد
جیسے پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے۔ التحیات للہ سے رسولہ تک ہے۔ ف۔ اصح قول میں اول قعدہ میں بھی اسکا پڑھنا واجب
ہے۔ م۔ معنی یہ ہیں کہ التحیات للہ۔ تمام سب عبادات قولی اللہ تعالی ہی کے لیے ہیں کوئی دوسرا اسکا مستحق نہیں ہے۔ والصلوات
اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالی ہی کے واسطے ہیں کوئی اور اسکے لائق نہیں ہے۔ والطیبات۔ اور تمام عبادات مالی اللہ ہی
کے واسطے ہیں کوئی دوسرا اسکے سزاوار نہیں ہے۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ السلام تجھپر اے نبی
صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ تعالی کی رحمت و اسکی برکتیں۔ ف۔ مروی ہے کہ جب معراج میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التحیات
والصلوات والطیبات حضور الہی میں عرض کی تو تحفہ عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے عرض کیا۔ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اور اللہ تعالی کے
سب نیک بندوں پر۔ روایت ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ
واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی الہ نہیں مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اسکا بندہ
ورسول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عینی رح نے زین الائمہ فردوسی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یاد نہیں کہ صحیح احادیث
معراج میں اسکو پایا ہو حالانکہ تفسیر اردو میں مترجم نے امام عماد وغیرہ سے سبحان الذی کی تفسیر میں قریب تین جزو کلاں میں
استیفا کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ پھر بہرحال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشہد پڑھنے میں واجب ہے کہ الفاظ تشہد سے انکے معانی
کا قصد اصطلاح کرے گویا وہ اللہ تعالی کی التحیات پڑھتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر وتمام
صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہے اور آخر میں کلمہ شہادت پر ختم کرے اور یہ نہیں چاہیے کہ ان الفاظ کو بطور خبر کے ادا کر دے۔
یہ مجتبی وغیرہ میں مذکور ہے اور تنویر میں صحیح ہے اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التحیات میں یوں ہی پڑھتے السلام علیک
یا ایہا النبی الخ۔ اور واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ اور یوں نہیں کہتے تھے کہ میں رسول اللہ ہوں۔ چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو صحیح
کر دیا ہاں نماز سے باہر البتہ صحیح بخاری کی حدیث سلمہ بن الاکوع رض میں مذکور ہے کہ آپ نے اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد انی رسول اللہ
کہا ہے۔ کما فی الشامی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ واجب تمام نماز میں معانی کا قصد ہے خصوص قرات فریضہ میں سے الحمد کا اور کوئی سورہ
ہو گا مگر جبکہ انکو سیکھنے سے نادر ہے لہذا ہم قرات میں اسکا ترجمہ انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے۔ م۔ الحاصل تشہد کے کلمات کئی
طور سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوئے ہیں ان سب میں سے یہ کلمات تشہد جو مذکور ہے اور امام ترمذی نے کہا کہ اسی پر
علمائے صحابہ وتابعین میں سے اکثر کا عمل ہے۔ م۔ اور جملہ محدثین اسی پر ہیں۔ ع۔ وہذا التشہد عبد اللہ بن مسعود۔ اور یہ تشہد
عبد اللہ بن مسعود رض کا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث کی روایت میں یہ تشہد حضرت ابن مسعود رض سے اسناد ہوا لہذا تشہد ابن مسعود
کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ تو اکثر صحابہ رض کا معمول تھا۔ م۔ فانہ قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی
چنانچہ ابن مسعود رض نے کہا کہ پکڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ۔ وعلمنی التشہد کما کان یعلمنی سورۃ من القرآن

اور سکھلایا مجھے تشہد جیسے مجھے سکھلاتے کوئی سورہ قرآن سے۔ ف یعنی حرف حرف تصحیح کے ساتھ بدون کمی بیشی کے۔
وقال قل۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہہ۔ ف صحیح مسلم میں ہے کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے نماز کے
اندر قعدہ کرے تو وہ کہے۔ فم۔ نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ جب تم ہر دو رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ ف۔ التحیات للہ الی
آخرہ۔ التحیات للہ آخر تک۔ ف یعنی عبدہ ورسولہ تک بعینہ جیسے مذکور ہوا۔ اور علمائے تابعین جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے
شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے۔ اور اس حدیث میں ہے کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں تک پہونچے السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالے
کے ہر بندہ صالح کو جو آسمان میں ہے یا زمین میں ہے سب کو پہونچ گیا۔ اور بعد ختم تشہد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے ایسی دعا
اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اس سے دعا کرے۔ کمافی سنن الترمذی وابن ماجہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے دلالت
نکلی کہ تشہد میں یہی کلمات رکھے اور دعا میں مختار ہے اور ظاہر ہوا کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا
کرے اور کچھ زیادہ کرکے عذاب سے پناہ مانگے اور جنت مانگے اور اسی پر جمہور علماء وفقہاء کا عمل ہے۔ م۔ والاخذ بہذا اولی
من الاخذ بتشہد ابن عباس۔ اور اس تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو لینا اولی ہے تشہد ابن عباس کے اختیار کرنے سے۔ ف
اور اولی کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباس لینا بھی جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے اور بحر الرائق کی بحث کہ یہی تشہد واجب ہے
صحیح نہیں ہے بلکہ مطلقا کوئی تشہد ہو تشہد پڑھنا واجب ہے جیسے دعاء قنوت پڑھنا واجب ہے مگر خاص اللہم انا نستعینک الخ کی
خصوصیت نہیں ہے علی قول الامام رح جیسا کہ شامی رح نے تصریح کی۔ اور صیغہائے تشہد متعدد ہیں مانند تشہد حضرت عمر رضی
وابو موسی اشعری وجابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم۔ چنانچہ عینی رح نے سب کو توضیح کلمات مفصل ذکر کیا ہے ازانجملہ تشہد ابن عباس ہے
وہو قولہ التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام
علینا الخ۔ اور تشہد ابن عباس یہ ہے التحیات المبارکات سے عبدہ ورسولہ تک۔ ف۔ اس تشہد کو ترمذی ونسائی نے
سلام کے لفظ سے سلم۔ روایت کیا اور اسمیں ایک تو التحیات کے بعد مبارکات صلوات طیبات سب ایک ہی صفت کے طور پر
بلا واو ہیں اور دوم سلام بغیر الف ولام ہے اسی واسطے عینی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ تشہد صحیح مسلم میں نہیں ہے کیونکہ صحیح مسلم میں
دونوں جگہ السلام بالف ولام ہے۔ انہیں وجوہ سے امام مصنف رح نے کہا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تشہد اختیار کرنا اولی ہے
لان فیہ الامر۔ کیونکہ اس تشہد کے پڑھنے میں صیغہ امر وارد ہے۔ ف یعنی قل تو کہہ۔ یا فلیقل۔ ہر شخص کہے۔ یا قولوا تم کہو
جیسا کہ اور روایات گذری ہیں کہ بصیغہ امر ہیں۔ واقلہ الاستحباب۔ اور کمتر یہ کہ صیغہ امر کا واسطے استحباب کے ہے۔ ف
یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب نہیں تو یہاں کمتر درجہ مستحب ہے وہ ضرور ثابت ہوگا اور ابن عباس کی روایت
میں امر مذکور نہیں ہے تو جسمیں حکم ہے وہی لینا اولی ہوا دوم وجہ ترجیح یہ کہ۔ والالف واللام وہما للاستغراق۔ اور اسمیں
الف ولام ہے اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں۔ ف معنی یہ کہ تمام سلام ہر وجہ سے۔ اور تشہد ابن عباس میں سلام
بطور نکرہ ہے حتی کہ ایک سلام کو شامل ہے۔ وزیادۃ الواو وہی لتجدید الکلام کمافی القسم۔ اور سوم اس تشہد ابن مسعود میں
واو کی زیادتی ہے اور وہ نئے کلام کیلیے آتا ہے جیسے قسم میں۔ ف یعنی التحیات للہ کے بعد جب والصلوات ہوا تو واو سے
پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو گویا تحیات وصلوات اور طیبات ہوئیں بخلاف اسکے جب بلا واو ہو تو موصوف وصفت ملکر
ایک ہی رہگیا جیسے قسم میں کہا کہ واللہ الرحمن الرحیم میں نماز پڑھونگا تو یہ ایک قسم ہے اور اگر کہا واللہ والرحمن والرحیم
میں نماز پڑھونگا تو یہ تین قسم ہوئیں حتی کہ اگر جھوٹی کرے تو تین کفارے واجب ہیں تو معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعود میں
التحیات کی بہت زیادتی ہے۔ م۔ وتاکید التعلیم۔ اور چہارم اس تشہد میں تعلیم کی تاکید موجود ہے۔ ف یعنی تعلیم کرانا ابن مسعود

وابن عباس دونوں کو ہے کیونکہ تشہد ابن عباس میں بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو تشہد بھی ایسے تعلیم کرتے جیسے قرآن کی سورت تعلیم کرتے پس نفس تعلیم میں تو دونوں برابر ہیں مگر ابن مسعود کے تشہد میں یہ طریقہ تعلیم بتاکید ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضہ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے تشہد اس صورت سے تعلیم فرمایا کہ میری ہتھیلی آپ کی دونوں مبارک ہتھیلیوں کے درمیان تھی۔ اگر واضح ہو کہ ابن مسعود رضہ نے یہ صورت تعلیم بھی تبرکاً باقی رکھی چنانچہ علقمہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھلائی اور علقمہ نے اسی طرح ابراہیم نخعی کو اور ابراہیم نخعی نے اسی طرح حماد بن ابی سلیمان کو اور حماد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہے پس اسمیں زیادہ تاکید ہے اور عینی رح نے تشہد ابن مسعود رضہ کے وجوہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کیں اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکی بھی وجوہ ترجیح میں سے یہ ہے کہ ائمہ صحاح ستہ سب اس تشہد کی روایت میں لفظاً ومعنیً متفق ہیں اور یہ بہت نادر بات ہے اور ابن عباس رضہ کا تشہد امام مسلم کے افراد میں شمار کیا گیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم میں بلفظ السلام ہے۔ م۔ پھر اگرچہ سوائے بخاری رح کے اوروں نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلیٰ درجہ کی صحیح وہ حدیث ہے جس پر امام بخاری ومسلم متفق ہوں اگرچہ اصل معنی میں اتفاق ہو نہ لفظ میں تو پھر یہ درجہ کسقدر اعلیٰ ہو گیا کہ اسکے لفظ پر دونوں امام متفق ہیں بلکہ سب متفق ہیں اور علماء نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر اکثر صحابہ وتابعین کا عمل ہے اور یہی خطابی وابن المنذر کا قول ہے۔ اور مثل تشہد ابن مسعود رضہ کے معاویہ رضہ نے منبر پر تعلیم کیا۔ رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا۔ کما رواہ البیہقی اور نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی اسناد جید ہے اور اس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا کرتے تھے۔ اور عبد اللہ رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد آپ نے سکھلایا جیسے قرآن کی سورت سکھلاتے تھے اور آپ ہم پر واو اور الف لام کا مواخذہ کرتے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن یزید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ سے اسطرح حفظ کرتے جیسے قرآن کے حروف حفظ کرتے تھے اور یہ دلیل ہے کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بہت اعلیٰ درجہ کا ہے کہ جسکی دوسری مثال نہیں پائی جاتی ہے۔ ع۔ ولا یزید علی ہذا فی القعدۃ الاولیٰ۔ اور نہ بڑھاوے اس تشہد کے عبدہ ورسولہ پر پہلے قعدہ میں

ف۔ نماز فریضہ میں بالاتفاق۔ در لقول ابن مسعود رضہ علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوٰۃ وآخرہا۔ بدلیل قول ابن مسعود رضہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا درمیان نماز اور آخر نماز میں بتلایا۔ فاذا کان وسط الصلوٰۃ نہض اذا فرغ من التشہد۔ پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ ہوتے تو اٹھ کھڑے ہوتے۔ واذا کان آخر الصلوٰۃ دعا لنفسہ بما شاء۔ اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطے جو چاہتے دعا کرتے۔ ف۔ امام احمد نے مسند میں ابن مسعود رضہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود کو تشہد سکھلایا پس ابن مسعود رضہ اسکو پڑھا کرتے جب درمیان نماز میں بیٹھتے اور آخر نماز میں بائیں کولے پر اس طرح التحیات للہ تا قولہ عبدہ ورسولہ۔ کہا کہ پھر اگر درمیان نماز ہوتی تو اٹھ کھڑے ہوتے جبدم تشہد سے فراغت ہوتی اور اگر آخر نماز ہوتی تو بعد تشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالیٰ چاہتا پھر سلام پھیرتے۔ ابن الہمام نے کہا کہ آخر نماز میں بعد تشہد کے دعا کی حدیثیں صحیحین وغیرہ میں بہت مشہور ہیں۔ ف۔ اور صحیح بخاری ومسلم میں ابوہریرہ رضہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالیٰ سے چار چیزوں سے عذاب جہنم سے وعذاب قبر سے اور فتنہ زندگی وموت سے اور فتنہ مسیح الدجال سے۔ ع۔ بالجملہ یہ حدیث حجت ہے کہ اول

میں تشہد پر کچھ نہ پڑھا وے اور یہی مذہب امام احمد و اسحق کا ہے اور شافعی رح نے کہا کہ اللّٰھم صل علی محمد بھی زیادہ کرے - بدلیل
اسکے جو حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور سلام رسولون اور اُنکے تابعین بندگان صالحین پر ہے - عینی نے
کہا کہ یہ سوائے فرائض کے تطوع پر محمول ہے - مین کہتا ہون کہ اس روایت مین درود کا ذکر کہان ہے بلکہ تشہد یعنی التحیات للہ
والصلوات والطیبات - اور سلام رسولون پر وہ السلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا اور السلام علینا
سے رسولون کے اتباع صالحین پر اور علی عباد اللہ الصالحین سے سب رسولون پر ہوگیا حتی کہ فرشتون سے رسولون کے
اتباع فرشتون پر بھی ہوگیا پھر اس سے درود کہان نکلا - اور زیادتی نہ کرنا تو حدیث ابن مسعودؓ سے معلوم ہو چکا پس
دونون روایتین موافق ہین نہ متعارض - م - اور ہمارے نزدیک اگر تشہد پر کچھ زیادہ کیا پس اگر عمداً پڑھا یا تو مکروہ ہے پس
اعادہ نماز واجب ہوگا اور اگر سہو سے پڑھا یا تو سجدہ سہو واجب ہونگے خواہ درود پڑھا دے یا کچھ اور پڑھا دے بوجہ تاخیر
قیام کے - ت د - پھر کس قدر پڑھ جانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہے - در مختار مین کہا کہ مذہب مفتی بہ یہ فقط اللّٰھم
صل علی محمد ہے - سید شامی نے لکھا کہ حلبی نے کہا کہ اکثر کے نزدیک اللّٰھم صل علی محمد وعلی آل محمد - کہے تب سجدہ ہوگا ورنہ نہین اور
یہی اصح ہے اور بعضون کے نزدیک جب تاخیر بقدر اداے رکن ہو اور یہ مذہب امام اعظم رح ہے اور صاحبین کے نزدیک جبتک
یا وارسود حمید مجید تک نہ سجدہ سہو واجب نہین ہے - ش - اور سابق مین گذرا کہ قدر اداے رکن مین تسبیح ہین علی الاصح یا ایک
تسبیح - م - اگر مقتدی تشہد پڑھکر امام سے پہلے فارغ ہوگیا تو باتفاق خاموش رہے اور مسبوق جسکی کوئی رکعت جاتی رہیگی
وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فارغ ہو اور کہا گیا کہ تمام کرکے خاموش رہے اور کہا گیا کہ کلمۂ شہادت بار بار
پڑھا کرے - د - اور سب اقوال کی تصحیح واقع ہوئی ہے - ش - پھر اس درمیانی قعدہ و تشہد کے بعد اُٹھے تو جلالی مین ہے کہ سجدہ
سے اُٹھنے کی طرح پنجون کے بل اُٹھے - اور طحاوی رح نے کہا کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے مین مضائقہ نہین ہے - الزاہدی - مین کہتا ہون
کہ اس صورت مین ہاتھ ٹیک کر اُٹھنے مین کسی کا خلاف نہین اور حدیث سے بھی ثبوت ہے - م - ویقرأ فی الرکعتین الاخریین
بفاتحۃ الکتاب وحدہا - اور اخیر کی دونون رکعتون مین (یا ایک مین مغرب) اکیلے فاتحۃ الکتاب یعنی الحمد پڑھے - لحدیث
ابی قتادۃ ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخریین بفاتحۃ الکتاب - بدلیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتون مین فاتحۃ الکتاب پڑھی - ف - حدیث ابو قتادہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ظہر و عصر کے پہلی دو رکعتون مین فاتحہ و سورہ پڑھا کرتے اور پچھلی دونون مین فاتحہ پڑھتے اور کبھی ہمکو کوئی آیت سنا دیتے
اور پہلی رکعت مین جو طول دیتے وہ دوسری رکعت مین نہین دیتے اور یون ہی صبح کی نماز مین کرتے - رواہ الستۃ سوی الترمذی
پس معلوم ہوا کہ اخیرین مین سورہ فاتحہ پڑھے - وہذا بیان الافضل ہو الصحیح - اور یہ بیان افضل کا ہے اور یہی صحیح ہے
ف - اور یہی ذخیرہ مین ہے اور یہی معتمد ہے - قاضیخان - یہی اصح ہے - المحیط - یہی صحیح و ظاہر الروایۃ ہے اور خاموش رہنا مکروہ
ہے - الخلاصہ - اور یہ احتراز ہے حسن کی روایت ابی حنیفہ رح سے کہ قرأۃ فاتحہ اخیرین مین واجب ہے کہ اُسکے ترک سے
سہو کا سجدہ واجب ہوگا - نع - لیکن عینی رح نے اسی کو صحیح کہا ہے کہ قرأۃ فاتحہ اخیرین مین واجب ہے - د - اور بحث انشاء
اللہ تعالے قرأت مین آتی ہے - م - اور مذہب کے موافق اخیرین مین خاموشی مکروہ نہین ہے - د - لان القرأۃ فرض فی
الرکعتین علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالی - کیونکہ قرأت کرنا تو دو ہی رکعتون مین فرض ہے بنابر آنکہ انشاء اللہ تعالے
آویگا - ف - پھر رکوع و سجود بدستور مذکورہ سابق ہے پس دونون اخیر پوری کرے - م - وجلس فی الاخیرۃ کما
جلس فی الاولی - اور قعدہ اخیرہ مین ویسے ہی بیٹھے جیسے قعدہ اولی مین بیٹھا تھا - ف - تمام حالات مثل اولی ہون
انا بجو ہیأت جلوس ہے - لما روینا من حدیث وائل وعائشۃ - بدلیل ان احادیث کے جو ہم روایت کر چکے

حدیث وائل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رض سے۔ ف۔ چنانچہ اس جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث وائل رض
مین تھا اور ہیأت یعنی بایان پاؤن بچھانا اور دایان کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رض مین گذرا پس قعدہ اخیرہ مین بھی اسی
ہیأت سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکور۔ م۔ ولانہا اشق علی البدن۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ہیأت بیٹھک کی بدن
پر زیادہ شاق ہے۔ ف۔ اور حدیث سے مستنبط ہوا ہے کہ عبادت مین جو نفس پر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہوتی ہے۔ م۔ فکان
پس ہوگی بیٹھک۔ اولی من التورک۔ بہتر بہ نسبت تورک کے۔ ف۔ اگرچہ تورک بھی اچھا ہے یعنی کولے پر بیٹھکر
دونون پاؤن داہنی طرف نکالنا جیسے عورتین بیٹھا کرتی ہین۔ الذی یمیل الیہ مالک۔ یہ تورک جسکی طرف مالک
بن انس رح میل کرتے ہین۔ ف۔ بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہے کہ ہر قعدہ مین مرد بھی یون ہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ثابت
ہے اور شافعی رح پہلے قعدہ مین مثل ہمارے اور قعدہ اخیرہ مین مثل مالک کے مختار جانتے ہین مگر ہمارے نزدیک مختار
وہی ہے جو ہم نے کہا دو وجہ سے اول تو عورتون سے فرق ہوگا جو شرع مین مندوب ہے اور دوم حدیث عائشہ رض قوی
ہے۔ والذی یروی۔ اور وہ حدیث جو تورک مین روایت کیجاتی ہے۔ ف۔ بطریق عبد الحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء
عن ابی حمید الساعدی رضی اللہ عنہ کہ ابی حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت تمام
بیان کی اور آخر مین یہ مضمون ہے کہ۔ انہ علیہ السلام قعد متورکا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے۔ ف۔
چنانچہ یون کہا کہ پھر جب وہ سجدہ ہوا کہ جسکے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو نکال دیا اپنا بایان پاؤن اور بائین دھڑ پر متورک
بیٹھے۔ ف۔ تو اس حدیث کا یہ حال ہے کہ۔ ضعفہ الطحاوی۔ اسکو طحاوی رح نے ضعیف کہا ہے۔ ف۔ کئی وجہ سے اول یہ
عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے اور عبد الحق نے احکام مین فرمایا کہ وہ مطعون ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ یحیی القطان و
سفیان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابن معین وغیرہ نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو سوائے مسلم کے بخاری و باقی
چارون اہل السنن نے روایت کیا ہے۔ وجہ دوم تضعیف طحاوی رح کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید رض سے نہین سنا
اور محمد بن عمرو کے حق مین کہا گیا کہ وہ مرتبہ تھا اور اکثر اسکی یاد مین اسکو وہم ہو جاتا تھا اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابن حزم
نے شرح سنن ابوداود مین کہا کہ شاید یہ عبد الحمید کا وہم ہے ولیکن مترجم کہتا ہے کہ علمائے تاریخ بیان مختلف ہین چنانچہ امام بخاری و ایک
جماعت کے نزدیک سننا ثبوت ہے ولیکن عینی رح نے امام بخاری رح سے مقدم رکھا قول امام ہیثم رح کو اور یہ وقعی قابل
لحاظ ہے اور ابن حزم رح نے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ وجہ سوم یہ کہ طحاوی رح نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے
روایت کی کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم مین تھے جنمین ابو قتا
دہ بھی آخر تک یہی حدیث روایت کی۔ پس یہ دلیل ہے کہ محمد بن عمرو رح نے خود ابو حمید رض سے نہین سنا ہے۔ م۔ لیکن
امام طحاوی کی تضعیف کو امام بیہقی نے تسلیم نہین کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھتا ہے کہ طحاوی کے قول پر التفات نہ
مین کہتا ہون کہ ایسا خیال بعید ہے چنانچہ شیخ محقق تقی الدین بن دقیق العید رح نے امام مین قول طحاوی رح کو نقل کر
دی۔ کمافی الفتح۔ اور امام مسلم رح نے اس حدیث کو اخراج نہین کیا تو محتمل یہ کہ اس روایت مین کلام ہے۔ اگرچہ ترجیح
دیجاوے کہ وہ ثابت ہے پھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف نے کہا کہ۔ او یحمل علی حالۃ الکبر۔ یا یہ تورک کی بیٹھک محمول
کیجاوے بزرگی کی حالت پر۔ ف۔ یعنی جب سن شریف بڑا ہو گیا تھا۔ ف۔ مصنف رح نے ادب کی راہ سے
نہین کہا۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ حدیث ابو حمید رض مین کچھ ذکر حالت کبر کا نہین ہے تو ظاہر اللفظ پر محمول کیا جاے
مین کہتا ہون کہ دوسری احادیث مین بیٹھک وہ ثابت ہے جو عورتون سے مخالف ہے اور تورک مین ایک طرح کا میل
ہے تو اس حالت مین ہم نے توفیق دی تو مرجح یہی ٹھہرا کہ مواظبت کی بیٹھک تو مردانہ تھی اور کبھی بحالت کبر ہو

بیشک بھی رہی جسمین آسانی معاصت ہو اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہو کہ نہیں قبض فرمائے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہاں
تک کہ آپ کی اکثر نماز بیٹھے ہوئے ہوئی تھی اور آپ اعمال میں سے ہمیشگی والے کو زیادہ پسند فرماتے تھے اگرچہ وہ قلیل
ہو۔ کما رواہ النسائی۔ اور یہ اگرچہ ظاہرا غیر فرائض میں ہو لیکن استراحت حالانکہ اسوقت کام میں لانا اس سے ثبوت
ہو جیسے حدیث حفصہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے بھی ثابت ہو۔ اور یہ ایسی بات ہو کہ جیسے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما
اور بیشک تعلیم کرتے ہو ہم نے مذہب لیا ہو باوجود اسکے خود چار زانو بیٹھے اور پوچھنے پر فرمایا کہ میرے پانوں مجھے نہیں اٹھاتے
ہیں یعنی ان میں اسقدر قوت نہیں ہو کہ میں انپر بیٹھوں۔ یہ روایت صحیح بخاری و مالک و نسائی میں ہو۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا
کہ اول بیشک تو بایان پانوں بچھا کر دایان کھڑا کرے ہو لیکن اگر طول قرأت سے تھک گیا یا بڑھاپے سے برداشت نہیں
ہو تو اس حالت میں ترک بمنزلۂ اول کے ہو اور اگر بلا عذر کے ترک کیا تو بھی روا ہو اور حدیث میں قسم دوم ہو یعنی عذر سے بیشک
ہو بدرجۂ اول ہو۔ فافہم۔ وتشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ ف یعنی قعدہ میں بیٹھکر مثل قعدہ اول کے تشہد پڑھے۔ وہو واجب
عندنا۔ اور تشہد پڑھنا ہمارے نزدیک واجب ہو۔ ف یعنی دونوں قعدوں میں۔ الفتح۔ اور نفل کے ہر قعدہ میں بھی۔ م
اور یہی قول امام احمد کا ہو اور امام مالک رح نے کہا کہ دونوں قعدہ میں سنت ہو۔ ع۔ اور اگر بعض تشہد پڑھے اور بعض چھوڑ دے
تو ظاہر الروایۃ میں جائز ہو اور کہا گیا کہ جواز بقول ابو یوسف ہو اور عدم جواز بقول محمد رح ہو اسکو مرغینانی رح نے ذکر کیا ہو۔
کذا فی العینی۔ مترجم کہتا ہو کہ جب تشہد واجب ہو تو ترک بعض سے سجدہ سہو واجب ہوگا تو مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ نماز باطل
ہوگی اور یہ معنی نہیں کہ واجب کا ترک جائز ہو۔ م۔ پھر جب تشہد ختم کرے تو اسکے بعد درود اور دعا مسنون ہو اور سلام کرنا
واجب ہو پھر دعا پر درود کو مقدم کرنا بہتر ہو لہذا فرمایا۔ وصلی علی النبی علیہ السلام۔ اور درود بھیجے حضرت محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ ف یعنی بطریق سنت ع۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہو اور درود کے صیغہ متعدد ہیں چنانچہ تیرہ کا بیان
ہونگے اور معروف صیغہ بیان ہوتا ہو اور بعض زیادات جو دوسری روایات میں آئی ہیں انکو جس جگہ زائد ہیں قوس دیکر درج
کر دیا گیا تبیین الحقائق میں مانند عینی کے امام محمد سے یہ درود آیا۔ اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی
آل ابراہیم (انک حمید مجید اللہم) بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم (فی العالمین) انک حمید مجید
یہ صیغہ صحیحین میں بھی ہو مگر اول میں انک حمید مجید بھی ہو لیکن آخر میں فی العالمین کا لفظ نہیں ہو۔ پھر اگر کوئی زیادہ کرے تو
جائز ہو۔ کما فی الدر۔ بلکہ جو صیغہ وارد ہوئے ہیں اولی یہ کہ ہر صیغہ اپنے طور پر رکھے اور ہر ایک جائز ہو۔ اور در مختار میں کہا
کہ سیدنا محمد و سیدنا ابراہیم پڑھنا بھی ادب ہو۔ میں کہتا ہوں کہ آپ کا سید ہونا قطعی ہو ولیکن فرائض میں اولی یہ کہ جسقدر
وارد ہوا ہو اسی پر اقتصار کرے اور نوافل میں پڑھا دے۔ عینی میں ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہو کہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے ذیل کے کلمات کو میرے ہاتھ میں گن دیا اور فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے انکو میرے ہاتھ میں گن دیا
اور کہا کہ یونہی میرے رب عز وجل کے یہان سے نازل ہوئے ہیں۔ اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم
انک حمید مجید اللہم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم انک حمید مجید اللہم سلم علی محمد وعلی آل محمد
کما سلمت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم انک حمید مجید۔ اسناد میں نظر ہو اور حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہم
سے مرفوعاً روایت ہو کہ کہو اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد وبارک علی محمد وعلی آل محمد وارحم محمدا وآل محمد کما صلیت وبارکت وترحمت
علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید۔ اسناد میں نظر ہو۔ ان دونوں صیغوں میں سے اول میں سلام اور دوسرے
میں ترحم نامہ ہو اور ابن الہمام نے کہا کہ اللہم ارحم محمدا۔ یعنی الٰہی رحم کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ اسطرح کہنا بعض نے مکروہ رکھا اور
بعض نے نہیں۔ الفتح۔ مبسوط سرخسی میں ہو کہ کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اثر کی اتباع ہو اور رحمت الٰہی سے کوئی بے پروا نہیں ہو سکتا۔

ع- اور صحیح یہی ہے کہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ تنبیہ۔ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ کہو اللّٰھم صل علی محمد و آل محمد کما صلیت علی ابراہیم و بارک علی محمد و آل محمد کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ہے۔ ابو حمید ساعدی رض سے روایت ہے کہ صحابہ رض نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ آپ پر کیونکر درود بھیجیں آپ نے فرمایا کہ کہو۔ اللّٰھم صل علی محمد و ازواجہ و ذریتہ کما صلیت علی ابراہیم و بارک علی محمد و ازواجہ و ذریتہ کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید۔ یہ حدیث سوائے ابن ماجہ کے باقیون نے روایت کی ہے۔ اور ابو مسعود انصاری رض کی روایت بمعنی حدیث کعب بن عجرہ ہے لیکن آخر میں فی العالمین زیادہ ہے یعنی کما بارکت علی ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید۔ یہ حدیث صحیح مسلم و ابوداؤد و ترمذی میں ہے۔ اور بیان صیغہائے دیگر بھی ہیں۔ پھر درود بھیجنے کا حکم آیۃ کریمہ ان اللہ و ملائکتہ یصلون علی النبی الآیہ میں بصیغہ امر وارد ہے جسکا نزول دوسرے سال ہجرت کے ماہ شعبان میں ہوا تو اسکے موافق کمتر فرض ادا ہونا اسطرح کہ تمام عمر میں ایکبار درود بھیجے۔ ت۔ اور اگر یہ مرتبہ نماز میں ہوگیا تو ادا ہونا چاہیے۔ کما بحثہ فی النہر۔ اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب تھا۔ العینی و۔ ما نماز میں التحیات کو ہمارے نزدیک واجب اور اُسکے بعد درود پڑھنا ہمارے و جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے۔ **و ہو لیس بفریضۃ عندنا خلافا للشافعی فیہما۔** اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعی رح نے دونوں میں خلاف کیا ف۔ یعنی التحیات اور درود دونوں کو فرض کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک التحیات کا حکم نماز میں خبر الواحد سے ثابت ہے اور خبر الواحد سے قطعی فرض ثبوت نہیں ہوتا مگر واجب تو ہم اسکے وجوب کے قائل ہیں اور رہا نماز میں درود پڑھنا تو اسکے وجوب کی نماز میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ظاہر تو واجب نہونے کی دلالت ہے۔ **لقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلوتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔** بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ تحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھ جانے کے بعد فرمایا کہ جب تونے یہ کہا یا کیا تو تیری نماز پوری ہوگئی اگر تیرا جی اُٹھنے کو چاہے تو کھڑا ہو اور اگر تیرا جی بیٹھنے کو چاہے تو بیٹھ۔ ف۔ پس یہ جملہ اگرچہ سابق میں تحقیق کر دیا گیا کہ قول ابن مسعود رض بھی ہو سکتا ہے اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہو سکتا ہے اور بر تقدیر قول ابن مسعود رض کے بھی وہ حکم مرفوع میں ہے۔ بہر حال دلالت کرتا ہے کہ التحیات کے بعد درود اور دعا واجب نہیں ہے ورنہ قیام کی اجازت نہوتی۔ اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث ابو داؤد میں بعد تشہد کے حدث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری ہونے کا حکم دیا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شاید بعد التحیات کے درود واجب ہوا ہو بدلیل روایت لا صلوۃ من لم یصل علی۔ نہیں نماز اُسکی جسنے مجھپر درود نہیں پڑھا۔ اور جو مانند اسکے ابن ماجہ میں بروایت جابر جعفی و عبد المہیمن کے اور طبرانی میں بروایت ابی بن عباس کے اور بیہقی میں مجہول راوی سے آئی ہیں جواب یہ کہ حجت نہیں ہیں ضعیف ہیں لہذا قاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رح کا قول کہ نماز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے انسے پہلے کوئی اسکا قائل نہیں گذرا اور نہ اسمیں کوئی حدیث ایسی ہے جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جماعت نے تشنیع کی جنمیں طبرانی و قشیری ہیں اور خطابی علمائے شافعیہ میں سے خود مخالف ہیں اور کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا کوئی پیشوا مجھے نہیں معلوم ہوا اور جو تشہدات کہ ابن مسعود و ابن عباس و ابوہریرہ و جابر و ابو سعید و ابو موسی و ابن الزبیر سے مروی ہیں کسی میں درود کا فرض ہونا نہیں مذکور ہے اور حدیث لا صلوۃ لمن لم یصل علی۔ کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہے اور اگر صحیح بھی ہو جاوے تو اسکے معنی یہ ہونگے کہ نماز کا کمال نہیں ہے نہ آنکہ بغیر درود کے نماز فاسد ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے مجھپر اپنی عمر میں ایک مرتبہ درود نہیں پڑھا اسکی نماز نہیں ہے اھ۔ مع۔ شیخ ابن حجر رح نے ترمذی و ابن خزیمہ و ابن حبان وغیرہم سے احادیث وجوب درود میں اطناب کیا اور مترجم کہتا ہے کہ قول شاذ پر اعتماد رد ورد دینا بعید ہے ولیکن میں یہ کہتا ہوں کہ احوط یہ ہے کہ کوئی شخص نماز کو بغیر درود کے نہ پڑھے لیکن اس صورت میں کہ مثلاً نماز فجر میں یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہو جاویگا۔

تو اقتصار کرے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ والصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوٰۃ واجبۃ۔ اور درود پڑھنا حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم پر نماز سے باہر تو واجب ہے۔ ف۔ پھر اجماع ہے کہ تمام عمر میں ایک بار تو فرض ہے اور رہا اس سے زیادہ تو صیغہ امر
قولہ تعالیٰ صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ میں ہے وہ تو تکرار وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جاوے
تو اسمیں دو قول ہیں لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ امامرۃ واحدۃ کما قالہ الکرخی۔ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کرخی رح نے
کہا۔ ف۔ یعنی جب خارج نماز میں ایک جلسہ میں آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کرخی کے نزدیک ایکبار تو آپ پر درود
پڑھ دینا واجب ہے اور باقی بار میں مستحب ہے۔ عینی رح نے کہا کہ اسی پر عامۂ علماء کا فتوی ہے۔ کما فی شرح المجمع اور تنویر میں
ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔ او کلما ذکر النبی علیہ السلام کما اختارہ الطحاوی۔ یا ہر بار واجب ہے جب حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا۔ ف۔ اسی کو تحفہ میں اصح کہا ہے۔ ن۔ مجتبیٰ زاہدی و حلبی و
باقانی میں اسی کی تصحیح کی اور بحرالرائق نے ترجیح دی۔ اور وجہ یہ کہ آیۃ صلوا علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر میں ہے پھر
مجلس واحد میں مکرر ذکر سے ایکبار وجوب ہے اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ جنمیں درود پڑھنے کی تاکید اور
نہ پڑھنے پر مذمت بخل وجفاکاری وخواری بدبختی کا ذکر ہے تو جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ہوا تو پھر ہر بار کے ذکر پر
وجوب ہوگا نہ اگر مجلس میں ایکبار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب نہو کیونکہ مثلاً وعید خواری یہ کہ رغم انف رجل ذکرت عندہ
فلم یصل علی۔ یعنی جسکے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجھپر درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہو۔ پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ
ذکر ہو تو پھر نہ پڑھے خواہ پڑھنے والا ہو یا سننے والا ہو کیونکہ سبب وجوب تو ذکر ہے پس جب یہ سبب مکرر ہو تو وجوب مکرر ہوگا
لہذا بحر کا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر میں ایکبار فرض اور ہر بار جب ذکر ہو تو علی الصحیح واجب ہے اور نہر میں ہے کہ التحیات کے اندر ذکر
میں واجب نہیں اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشہد کے بعد کی نماز میں درود مکروہ تحریمی ہے اور تاجر بالفعل اپنے اسباب
کی ترویج وغیرہ کے قصد سے درود پڑھے تو حرام ہے۔ طحاوی نے بعض محققین سے نقل کیا کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر
ناقص ہو تو وہ ثواب سے محروم ہوگا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو رد نہیں کرتا۔ نعیٰ اللہ عن الباجی
درود کے وقت جو سنا اور گردن واعضاء ہلا کر چلانا جاہلیت ہے اور وہ تو دعا ہے کہ جہر وخفا کے درمیان ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ایک صحابی
کو آپ نے تمام اوقات فراغت میں درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا چنانچہ اصل حدیث ترمذی میں ہے اور شک نہیں کہ یہ وظیفہ
بہت افضل ہے کہ ذکر وکلام الٰہی و درود کے بعد اور چیزوں کا مرتبہ ہے م۔ پھر دیگر امکانی اوقات میں درود مستحب ہے جو تصریح
اوقات یہ ہیں روز جمعہ۔ شب جمعہ۔ روز شنبہ۔ پنجشنبہ۔ وقت صبح وشام۔ وقت دخول مسجد وخروج مسجد۔ وقت زیارت
مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ صفا ومروہ پر خطبہ جمعہ وغیرہ میں امام خطیب کو۔ بعد اذان کے۔ دعا کے شروع و درمیان
وآخر میں۔ بعد قنوت کے اگرچہ قنوت وتر ہو۔ تلبیہ کے بعد مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت۔ وضوء کے وقت
کان بولنے کے وقت۔ چیز بھول جانے پر۔ وعظ کہنے وحدیث پڑھنے کی ابتدا وانتہا میں اور فتوی لکھنے وتصنیف و درس
دینے اور درس لینے کے وقت اور منگنی کرنے والے ونکاح پڑھنے وپڑھوانے والے پر۔ سب جائز ضروری کاموں کے
شروع میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لکھنے کے وقت درود مستحب ہے اور سات جگہ مکروہ ہے حالت جماع و بول و براز میں
اور فروخت کی چیز کا رواج دینے کے لیے۔ لغزش وتعجب وذبح وچھینکنے کے وقت مکروہ ہے البحر۔ اور معلوم ہو چکا کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار۔ پھر کیا ہر شخص پر جو مجلس
میں ہو واجب ہے تو شرح مقدمہ ابی اللیث میں ہے کہ واجب کفایہ ہے اگر بعض نے پڑھ دیا تو سب کی طرف سے ادا ہو گیا اور
اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہیں پھر محشی میں کہا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہے کہ اسکو قضاء کرے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے

بر خلاف اسکے اللہ تعالیٰ کے ذکر پر حمد نہ کی تو قضا لازم نہیں۔ اعتراض ہوا کہ مجلس واحد میں ذکر الٰہی مکرر ہو تو ایکبار ثنا لازمی
ہے اور اگر ترک کرے تو قضا نہیں۔ مجتبیٰ میں ثنا و درود میں فرق بیان کیا۔ لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ فرق ظاہر نہیں
ہوتا۔ اقول فرق یہ کہ درود کے واسطے حکم ہے ثنا کے لیے بدرجہ اولیٰ حکم ہے اور طحاوی
نے کہا کہ جیسے بندہ کے حق کی قضا ہے ویسے ہی حق الٰہی کی بھی قضا ہوتی ہے جیسے نماز پس ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہیں ہے
اور واضح ہو کہ اللہم ارحم محمدا اگرچہ خارج میں بقول بعض جائز ہو لیکن درود نماز میں اسکا پڑھنا تنہا یا معروف درود کے ساتھ
میں بقول نووی رح بدعت ہے۔ کما فی العینی ط۔ تو احوط یہ کہ درود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی رائے
سے زیادہ نہ کرے اور احتیاطاً فوراً پڑھے جیسے کہ تصریح کندی اور امام شافعی تو آیت کریمہ کے صیغہ امر سے استدلال فرض
کرتے ہیں اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایکبار تعمیل سے ادا ہو جاتا ہے اور ہم تمام عمر میں ایکبار فرض کہہ چکے۔ فکفینا مؤنتہ الامر
پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ حاصل یہ ہوا کہ آیت کے حکم سے درود اگرچہ کہنے سے حکم فرض
ادا ہوا اگرچہ تمام عمر میں ایکمرتبہ ہو اور نماز کے اندر درود واجب نہیں ہے اور خارج نماز کے جب ذکر ہو تو درود بقول الطحاوی
ہر بار واجب ہے اور مکرر ذکر ہو تو علی الصحیح مکرر واجب لکھا ہے لیکن مترجم کے نزدیک فرق خارج نماز و داخل نماز میں از راہ دلیل
مشکل ہے۔ فافہم ہم۔ باوجود فرضیت درود کی دلیل تو نہیں ہے۔ رہا قول شافعی رح کہ تشہد فرض ہے بدلیل روایت ابن مسعود رض کہ ہم لوگ
قبل تشہد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے۔ الخ۔ جیسا کہ نسائی کے سنن میں ہے تو اسمیں تشہد کا فرض ہونا مذکور ہے جواب اسکا
امام مصنف رح نے اصلاح دیا کہ۔ والفرض المروی فی التشہد ہو التقدیر۔ فرض جو تشہد کے حق میں مروی ہے وہ بمعنی
تقدیر ہے۔ ف۔ تو معنی حدیث مذکورہ ہوئے کہ تشہد مقدر و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یوں کہا کرتے کہ السلام علی اللہ
والسلام علی جبرئیل و میکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ ہے ولیکن
کہو کہ التحیات للہ والصلوات والطیبات الخ۔ پورا تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت
صرف نسائی رح کی ایک اسناد ہے اور دوسری اسناد سے یہی حدیث اصح ہے کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز
پڑھتے تو کہتے کہ السلام علی اللہ السلام الخ۔ اور باقی صحاح میں بھی یہ حدیث مروی ہے اور کسی میں لفظ فرض نہیں پھر اگر یہ
فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ لیں تو بھی لفظ فرض سے جو روایت مذکورہ میں مستعمل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا
کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدون احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہاں حدیث مذکور خبر الواحد ہے جو ظنی ہوتی ہے
پس غایۃ الامر یہ کہ خبر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہیں کہ تشہد پڑھنا واجب ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
درود پڑھنے سے فارغ ہو تو اپنے والدین و مومنین و مومنات کے لیے استغفار کرے۔ الخلاصہ۔ اور دعا میں اپنی ذات
کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہے۔ التبیین۔ قال ودعا۔ کہا مصنف رح نے اور دعا کرے۔ ف۔ یعنی بزبان عربی کیونکہ
نماز میں سوائے عربی زبان کے دوسری زبان میں دعا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ وش۔ پھر دعا کرے عربی میں۔ بما یشبہ الفاظ
القرآن والادعیۃ الماثورۃ۔ ساتھ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآن و ادعیہ ماثورہ ہوں۔ ف۔ یعنی اگر بعینہ قرآن
کی آیت ہو مثلاً ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ الآیہ تو اس سے تلاوت نہیں بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہے یا ایسے الفاظ
جو قرآن سے موجود ہوں مثلاً ربنا آتنا جنۃ واجرنا من النار۔ یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کیے گئے ہیں یا اسکے
مشابہ ہیں۔ لما رویناہ من حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم اختر من الدعاء اطیبہ واعجبہ الیک۔ بدلیل
اسکے جو ہمکو روایت ہوئی حدیث ابن مسعود رض سے اس حدیث میں جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا۔ پھر اختیار
کر دعاؤں میں سے جو تجھے زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ ہو۔ ف۔ یعنی حضرت ابن مسعود رض کو تشہد سکھلانے میں بعد تشہد

یون فرمایا۔ ثم یتخیر من الدعاء اعجبہ الیہ فیدعو بہ۔ پھر تمہین سے آدمی اختیار کرے دعا مین سے جو اسکو زیادہ پسند ہو
پس اس سے دعا کرے۔ یہ روایت صحیحین و ابو داؤد و نسائی مین ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اس سے تو ہر دعا کی اجازت
نکلتی ہے خواہ مشابہ الفاظ قرآن و حدیث ہو یا نہو جیسے امام شافعی کا مذہب ہے کہ جائز ہے کہ کہے اللھم زوجنی امرأۃ حسناء
واعطنی بستانا انیقا۔ یعنی الٰہی میرے نکاح مین ایک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے باغ میوہ دار دیدے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث
صحیح مین وارد ہے کہ ان صلوتنا ھذہ لا یصلح فیہا شیٔ من کلام الناس الخ۔ یعنی ہماری اس نماز مین کوئی چیز لوگون کی باتون سے
نہین ٹھیک ہے الخ۔ تو ضرور ہوا کہ جبتک نماز مین ہے ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیون کی باتین ہین۔ پس امام احمد رح نے تو
کہا کہ جائز نہین ہے دعا مگر وہی جو احادیث و آثار مین وارد ہین یا قرآن سے موافق ہین اگرچہ قرآن مین نہون۔ اور یہ قول
حضرت نخعی و طاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرف امام الحرمین نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا۔ ابن سیرین رح
نے فرمایا کہ فریضہ نماز مین سوائے امر آخرت کے امور دنیا کی دعا نہین جائز ہے۔ اور ائمہ حنفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن
و ادعیہ ماثورہ ہو۔ پھر بہتر یہ کہ بعد تشہد کے نہو بلکہ بعد درود کے چنانچہ فرمایا۔ ویبدأ بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام لیکون
اقرب الی الاجابۃ۔ اور پہلے ابتدا کرے آنحضرت علیہ السلام پر درود کے ساتھ پھر دعا کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو
ولا یدعو بما یشبہ کلام الناس۔ اور نہین دعا کرے الفاظ سے جو لوگون کے کلام سے مشابہ ہے۔ تحرزا عن الفساد یعنی
فساد نماز سے بچاؤ کے۔ ف۔ یعنی لوگون کی باتون سے مشابہ دعا اسواسطے نہو کہ نماز فاسد ہونے سے احتراز رہے۔ ولھذا
اتی بالماثور المحفوظ۔ اور اسی وجہ سے مصلی ماثورہ دعائون کو جو محفوظ ہون پڑھے۔ ف۔ پھر دعا مین ماثورہ یعنی روایت کی ہوئی
حدیث و آثار مین بہت ہین از انجملہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی۔ اللھم انی ظلمت نفسی
ظلما کثیرا وانہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفر لی مغفرۃ من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم۔ از ان ابن مسعود رض کی دعا یہ ہے
اللھم انی اسالک من الخیر کلہ ما علمت منہ وما لم اعلم واعوذ بک من الشر کلہ ما علمت منہ وما لم اعلم۔ یہ نہایہ مین مذکور ہے۔ یہ دونون
حدیثین صحیح ہین م۔ اور مستحب ہے دعا کرے۔ رب اجعلنی مقیم الصلوٰۃ ومن ذریتی ربنا وتقبل دعاء ربنا اغفرلی ولوالدی
وللمؤمنین یوم یقوم الحساب۔ یہ تاتارخانیہ مین ہے یہ قرآن مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا مین سے ہے۔ پھر درمختار مین
ذکر کیا کہ فقہا کے کلمات اس امر مین مضطرب ہین کہ مشابہ قرآن کیسی دعا ہے اور مشابہ کلام الناس کیسی دعا ہے۔ یعنی رح نے
فرمایا کہ قرآن بعینہ تو اعجاز ہے اس سے مشابہ کوئی ممکن نہین تو مراد یہ کہ دعا ایسی ہو جسکے الفاظ قرآن مین موجود ہون جیسا کہ
کہا ہے کہ اس صورت مین تو اللھم زوجنی بامرأۃ حسنۃ۔ جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن مین موجود ہین۔ حلبی نے
منشا رد بیان کیا اور امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ وما لا یستحیل سوالہ من العباد کقولہ اللھم زوجنی فلانۃ یشبہ کلامھم
جس چیز کا مانگنا بندون سے محال نہو جیسے کہا کہ اللھم زوجنی فلانۃ یعنی الٰہی مجھے نکاح مین دیدے فلانہ عورت کو تو یہ کلام
مشابہ کلام الناس ہے۔ وما یستحیل۔ اور جسکا مانگنا بندون سے محال ہو۔ کقولہ اللھم اغفرلی۔ جیسے مصلی نے کہا کہ الٰہی
مجھے بخشدے۔ لیس من کلامھم۔ تو یہ کلام الناس سے نہین ہے۔ ف۔ یون ہی اگر کہا کہ اللھم اغفر لزید۔ الٰہی زید کو بخشدے یا
کہا کہ اللھم اغفر لعمی الٰہی میرے چچا کو بخشدے یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح یہ کہ کلام الناس سے مشابہ نہین ہے م۔ د۔ و
قولہ اللھم ارزقنی من قبیل الاول۔ اور مصلی کا یون کہنا کہ الٰہی مجھے رزق دے از قسم اول ہے۔ ف۔ یعنی از قسم
مماثل ہے۔ ھو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ یہ لفظ بعض نسخہ مین ہے اور بعض مین نہین ہے۔ پھر دلیل یہ کہ
لاستعمالہ فیما بین العباد۔ کیونکہ یہ کلام لوگون مین باہم مستعمل ہے۔ چنانچہ۔ یقال رزق الامیر الجیش۔ بولتے ہین
امیر نے رزق دیا لشکر کو۔ ف۔ یعنی سلطان نے لشکر کو انکا رزق یعنی تنخواہ دیدی۔ اور مصنف رح نے صحیح اسواسطے

ہمارے ہاں اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی اسواسطے کہ رزق دینے والا
درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اور امیر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازی ہے۔ انتہٰی۔ اور اسی کو درمختار میں لیا اور قرار دیا کہ اگر
مال وغیرہ کی قید لگا دے یعنی الٰہی مجھے رزق دے مال سے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ مدار فساد
نسبت حقیقی و مجازی پر نہیں ہے بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندوں سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں اور جب کہہ سکتے ہوں
اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام الناس سے ہوا یعنے ایسا کلام جسکو لوگوں سے کر سکتے ہیں یعنی انکا معروف ہے اور شک نہیں کہ
یہ جملہ لوگوں سے کہہ سکتے ہیں تو فساد متحقق ہوا۔ لہٰذا خلاصہ میں ہے کہ اللھم ارزقنی فلانۃ۔ الٰہی فلان جورو دیدے۔ تو صحیح یہ کہ
نماز فاسد ہوگی اور اگر کہا کہ اللھم ارزقنی الحج۔ الٰہی مجھے حج روزی کر۔ تو صحیح یہ کہ فاسد نہ ہوگی۔ انتہٰی۔ پس بیان ظاہر ہے
کہ حقیقی روزی کرنا تو سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی اس فعل کا موجد نہیں ہے کیونکہ زاد و اسباب مہیا کیے جاویں و مگر یہ امر بندوں
کی قدرت میں ہے کہ یہ صورت اسکی مشکوٰۃ واقع ہو جاوے حتی کہ اگر مشیت الٰہی میں نہو تو نہوگی۔ باوجود اسکے فساد کا حکم
دیا اور ایسے ہی الٰہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی روزی کرنے سے متحقق ہوگا۔ باوجود اسکے فساد پر حکم
کیا۔ اور قطعاً معلوم کہ قدرت الٰہی میں اللھم ارزقنی فلانۃ۔ اور اللھم ارزقنی الحج۔ دونوں بلافرق کے یکساں ہیں مگر اول
مفسد اور دوم نہیں۔ تو صاف ہوگیا کہ بیان چار صورتوں میں ہے۔ اول یہ کہ دعا قرآن یا حدیث میں وارد ہو تو وہ بلاخلاف
مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگوں سے بولتے ہیں یا نہیں۔ دوم یہ کہ ایسی دعا ہے جسکا بندوں سے مانگنا محال ہے جیسے
اللھم اغفرلی۔ سوم وہ کہ اس چیز میں کوئی استحالہ نہیں مگر بندوں سے مانگنے کی عادت نہیں ہے جیسے۔ اللھم ارزقنی الحج۔ تو ان
صورتوں میں فساد نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ اللھم ارزقنی مالا۔ الٰہی مجھے مال روزی کر۔ پس یہ مفسد ہے۔ باوجودیکہ رازق
مال درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان میں خلل ہے اور ہم مومن
کی نسبت یہ گمان نہیں کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے و امام شافعی رح کے درمیان یہ ہے کہ اگر کوئی شخص
بدون غفلت کے اللہ تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہے مگر ایسے محاورہ پر دعا کا جملہ بولا کہ وہ محاورہ شرعاً باہمی بول چال میں
جائز رکھا گیا ہے اگرچہ اعتقاد میں حقیقی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف از راہ ایمان اسیر حتمی ہے تو ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے
اور شافعی رح کے نزدیک جائز ہے۔ لہٰذا خلاصہ میں ہے کہ اللھم اقض دینی۔ الٰہی میرے قرضہ ادا کر دے۔ اس سے نماز فاسد
ہو جاتی ہے۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی واللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر۔ پھر واضح ہو کہ احادیث صحیحہ اس امر
کی مقتضی ہیں کہ ہر چیز خسیس و نفیس اور قلیل و کثیر جو کچھ مانگے اپنے اللہ تعالیٰ رب عزوجل ہی سے مانگے۔ لیکن خوب واضح
رہے کہ نماز محل قرب و مناجات رحمت و معراج مومن ہے اور آدمی کے خطرات نفس خصوصاً عوام کے اکثر اوقات ایسی چیزوں
کی طرف مائل ہوتے ہیں جنکو وہ خواہش کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ انکو مبغوض رکھتا ہے اور اسکی معرفت سخت دشوار ہے لہٰذا احتراز
کرو یا کہ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم و اصحاب خیر الانام رضی اللہ عنہم کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت
میں ایسی کوئی چیز نہ داخل کرے جو پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہے پس جب اپنے نماز میں اتباع آثار رکھی تو ایک
اتباع سنت کا شرف ملا اور دوم بڑے فساد سے محفوظ ہوگیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر واضح ہو کہ ولوالجیہ میں ہے کہ
نماز فریضہ میں دعائیں منقولہ رکھنا چاہیے ایسا نہو کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہو جاوے جس سے نماز فاسد
ہوتی ہے۔ تاتارخانیہ۔ پھر ہر صورت جسمیں یہ ذکر ہوا کہ اس دعا سے نماز فاسد ہوتی ہے تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری قعدہ
میں بقدر تشہد نہ بیٹھا ہو مثلاً تشہد نہیں پڑھا اور دعا کر لی اور اگر اس شخص نے بقدر تشہد کے قعدہ کر کے تب ایسی مفسد
کی تو اسکی نماز تو پوری ہو چکی تھی پھر مفسد فعل کرنے سے وہ نماز سے باہر ہو جائیگا۔ التبیین۔ د فروع، نماز کے بیچ

ہی دعا مانگنا حرام ہے۔ لیکن کل مومنوں کے لیے کل گناہوں سے مغفرت مانگنا جائز۔ پھر تمام عافیت مانگنا یا دونوں جہان کی بہتری مانگنا
اور دونوں جہان کا مقصود ہونا یا۔ جو چیزیں از راہ عادت محال ہیں یا شرعاً محال ہیں مانگنا حرام ہیں۔ کذا فی الدر المختار۔ او مترجم
کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ عافیت وغیرہ تو کچھ حرام نہیں ہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ میں ہے کہ عافیت دنیا و آخرت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں
ہے اور دونوں جہان کی بہتری مانگنا بھی حدیث میں وارد ہے اور اللہ تعالیٰ عزوجل ارحم الراحمین سب چیزوں پر قادر ہے تو ممکن ہے کہ بندہ کو دونوں
جہان میں عافیت دیوے اور مرض وغیرہ سے نجات دے اور اگر اسنے دنیا میں اسکی دعا قبول نہ فرمائی تو اُسکے لیے آخرت میں ذخیرہ ہے
اور دونوں جہان کی بھلائی خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے اور یہ بطور کہ حکم ازل کو مٹانا کسی کی خواہش نہیں ہے حتیٰ کہ اگر بیمار آدمی
کی موت مقدر ہو تو حالت بیماری میں اُسکی شفا کی دعا کرنا بلا خوف روا ہے اور اس سے یہ مقصود نہیں کہ حکم ازلی مٹ جاوے
ان محالات عادت وعقل کی نسبت وہ ہیک بے ادبی ہے تا آنکہ بغیر تعدد ہے یا اللہ تعالیٰ سبحانہ تو ہی قدیر ہے اور واضح ہو کہ
بالکل ایک ہی دعا پر انحصار کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مروی ہوا ہے پس احتیاط اس میں رکھے اور جو اسے اسکے
دل سے جذب شوق وخضوع وخشوع کے ساتھ اپنی مرغوب و پسندیدہ دعائیں مانگے اور شرائط و آداب لحاظ رکھے کہ یہ
دعا بھی مغز عبادت ہے اور تمام کو بینے تفسیر میں تدبیح لکھا ہے واللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب یہ بعد دعا کے دونوں طرف
سلام پھیرے چنانچہ فرمایا۔ **ثم یسلم عن یمینہ**۔ پھر سلام پھیرے اپنے دائیں طرف۔ **ف** التفات کرکے یہانتک کہ اسکے
داہنے رخسار کی رنگت دکھیں یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ **فیقول**۔ پس کہے۔ **ف** بقول مختار باالف ولام۔ **السلام علیکم**
ورحمۃ اللہ۔ السلام تم پر اور اللہ تعالیٰ کی رحمت۔ **ف** برکاتہ اسمیں زیادہ نہ کرے المحیط۔ ولیکن حاوی قدسی میں
اس کو بہتر جانا اچھا ہے بدلیل حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جو باسناد صحیح سنن ابو داؤد میں ہے پس قول نووی رحمہ اللہ
کہ یہ بدعت ہے رد ہے۔ **وعن یسارہ مثل ذلک**۔ اور سلام پھیرے بائیں طرف کو اُسکے مثل۔ **ف** حتیٰ کہ سپیدی بائیں
رخسارہ کی نظر آوے اور اسی طرح کہے لیکن مبسوط میں ہے کہ آواز بہ نسبت اول کے کچھ پست ہو۔ تبیین میں کہا کہ یہی احسن ہے
اور قول یہ سنت ہے۔ **لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتی یری بیاض خدہ**
الایمن وعن یسارہ حتی یری بیاض خدہ الایسر۔ بدلیل اس حدیث کے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت
کی کہ آنحضرت علیہ السلام سلام دیا کرتے جانب راست حتیٰ کہ آپ کے داہنے رخسارہ مبارک کی سپیدی دکھی جاتی تھی
اور جانب چپ حتیٰ کہ آپ کے بائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دکھی جاتی تھی۔ **ف** یہی قول اکثر علماء صحابہ و تابعین
و مجتہدین وعبد بہ قول شافعی ہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور یہی معنی صحیح مسلم میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
بعض سلف کے نزدیک ایک سلام سامنے کو کسی قدر داہنی جھکی ہوئی ہے اور اسمیں چند احادیث مروی ہیں اور ضعف
سے خالی نہیں کہ ترمذی وابن ماجہ کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جسکو حاکم نے برشرط شیخین صحیح کہا تو شیخ
میں اسکو نہیں مانا اور کہا کہ اسکا راوی زہیر بن محمد اگرچہ صحیحین کے راویوں سے ہے مگر اُسکی روایات میں سے منکرات
ہیں جنمیں یہ حدیث بھی ہے ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور طحاوی وابن عبد البر نے بھی اسکو صحیح نہیں کہا اور نووی رحمہ اللہ
نے کہ حاکم کا صحیح کہنا قبول نہیں اور ایک ہی سلام کے بارہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے۔ مع۔ اور
بر تقدیر تسلیم حضرت عائشہ کی حدیث سے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ارجح ہے کیونکہ عورتیں پیچھے ہوتی تھیں تو مردوں کو حال
زیادہ معلوم ہے یا وجہ یہ کہ دوسرا سلام بہ نسبت اول کے اخفض ہوتا تھا (فروع) اگر پہلے بائیں طرف سلام کیا تو جب تک
کلام نہ کیا ہو داہنی طرف کا سلام کرے اور بائیں کا اعادہ نہیں۔ اور اگر سامنے سلام دیا تو بائیں کو دوسرا سلام کرے۔ مع
اور اگر منہ پھیرا ہو تو پھر سلام نہ کرے یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ اگر دونوں سلام ایک ہی طرف کر دیے تو جائز مگر مخالفت

سنت سے تبرا کیا۔ اگر مصلی نے السلام کہا تھا کہ دوسرا اسکے اقتدا میں آیا تو نہیں صحیح ہے پس معلوم ہوا کہ نماز سے باہر ہونا علیکم
کہنے پر موقوف نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کہنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ مختار یہ کہ مقتدی انتظار کرے جب امام
دائیں سلام پھیرے تو مقتدی دائیں کا سلام دے۔ اور جب وہ بائیں سلام پھیرے تو مقتدی بائیں سلام دے۔ قاضیخان
مقتدی التحیات کو تمام کرے تب سلام پھیرے۔ اور اگر امام نے قہقہہ وغیرہ کے مانند عمداً مفسد نماز فعل کیا تو فعل کیا اب
مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کر کے کلام کر دیا تو نماز ہو گئی مع کلام
کے رہ گیا امام حتی کہ اگر کوئی چیز مفسد نماز پیش آئی تو امام ہی کی نماز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نکل چکا م ش۔ وینوی
بالتسلیمۃ الاولی من علی یمینہ من الرجال والنساء والحفظۃ۔ اور نیت کرے پہلے سلام کرنے میں ہر اس شخص
جو مصلی کے دائیں ہے مرد ہوں یا عورتیں یا ملائکہ حفظہ۔ ف۔ اور چاہیے کہ مومن جن کو بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے
مع۔ وکذلک فی الثانیۃ۔ اور یوں ہی دوسرے سلام کرنے میں۔ ف۔ بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے
خواہ ان دونوں سے کوئی ہوں۔ لان الاعمال بالنیات۔ کیونکہ اعمال کا مدار تو نیتوں پر منحصر ہے۔ ف۔ جیسا کہ
حدیث صحیح میں وارد ہے اور وضو میں اس حدیث سے ہم نے شرط اسلیے نہ لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشروط کرنا لازم
آتی ہے۔ مع۔ پھر اصل میں تو عورتوں کے لیے مسجد کا حضور ہے برخلاف اس زمانہ کے کہ بنو اسرائیل کی عورتوں کی
طرح یہ عورتیں بھی بخوف فتنہ روکی گئی ہیں لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ ولاینوی النساء فی زماننا۔ اور ہمارے
زمانہ میں امام عورتوں کی نیت نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ عورتیں حاضر جماعت نہیں ہیں۔ ولا من لاشرکۃ لہ فی صلاتہ
اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلی کی نماز میں شرکت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہاں موجود ہو۔ ہو الصحیح یہی
قول صحیح ہے۔ ف۔ نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین ومومنات کی نیت کرے۔ اور یہ ضعیف ہے
لان الخطاب۔ کیونکہ خطاب۔ ف۔ علیکم۔ حظ الحاضرین۔ نصیبہ حاضروں کا ہے۔ ف۔ پس غائب لوگ ملحق
نہونگے۔ پھر یہ کلام تو تحلیل کے سلام میں ہے رہا وہ سلام جو تشہد میں پڑھتے ہیں کہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین
تو اسمیں جمیع مومنین ومومنات کی نیت کرے۔ کما صرح بہ شمس الائمہ۔ بلکہ مانند تصریح شافعیہ کے مومنین جنوں کی بھی
نیت کرے مع۔ بلکہ تمام آسمان و زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ جائیگا۔ کما فی الحدیث اور کلام تو صرف
علینا میں ہے کہ اس سے حاضرین لے یا تمام مومنین ومومنات خواہ آدمی ہوں یا جن ہوں اور قول دوم صحیح ہے اور حاضر کی
حد یہ ہے کہ شریک نماز ہو۔ م۔ پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے۔ ولا بد للمقتدی من نیۃ امامہ۔ اور ضرور ہے مقتدی
کو امام کی نیت۔ ف۔ یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضرور ہے۔ فان کان الامام من الجانب الایمن۔
پس اگر مقتدی سے امام دائیں طرف ہو۔ ف۔ تو دائیں طرف والوں کے ساتھ میں امام کی نیت کرے۔ او الایسر
یا بائیں طرف ہو تو۔ نواہ فیہم۔ تو بائیں والوں میں نیت کرے۔ فان کان بحذائہ۔ اور اگر امام مقابل مقتدی
کے ہو۔ ف۔ بایں طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہے۔ نواہ فی الاولی عند ابی یوسف ترجیحا
للجانب الایمن۔ تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی دائیں سلام میں نیت کرلے بوجہ ترجیح دائیں کے یہ ابو یوسف رح کا
قول ہے۔ وعند محمد وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ نواہ فیہما۔ اور امام محمد کے نزدیک اور یہی ابو حنیفہ رح سے بھی مروی ہے
کہ مقتدی امام کو دونوں سلام میں نیت کرے۔ لانہ ذو حظ من الجانبین۔ کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں جانب
میں نصیبہ والا ہے۔ ف۔ یہی قول صحیح ہے۔ اتاتارخانیہ۔ پھر حدیث سمرہ بن جندب رض۔ امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ان نرد علی الامام وان نتحاب وان یسلم بعضنا علی بعض۔ یعنی ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب

وباہم محبت کرین بعض ہمارا بعض پر سلام کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ ظاہر ہے کہ مقتدی پر وجوب سلام ہے بوجہ جواب کے فافہم۔
والمنفرد ینوی الحفظۃ لا غیر۔ اور جو تنہا نماز پڑھتا ہے وہ حفظہ کی نیت کرے نہ کسی اور کی۔ ف۔ حفظہ ملائکہ مین انسانی
اقوال و اعمال حفاظت اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہا ہے عمل کرتے ہین جیسا کہ فرمایا بقولہ تعالیٰ ویرسل علیکم حفظۃ۔ یعنی اللہ تم
پر حفظہ بھیجتا ہے۔ اور انکے بارہ مین احادیث و آیات ہین اور حق یہ کہ انکا شمار معلوم نہیں ہے۔ پس منفرد اپنے سلام مین
صرف انہین کی نیت کرے۔ لانہ لیس معہ سواہم۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ سواے حفظہ کے کوئی نہیں ہے۔ ف۔
مترجم کہتا ہے کہ اسمین تامل ہے کہ انحصار حفظہ کا صحیح نہیں بدلیل احادیث صحیحہ کے جنمین بیان ہے کہ جس مومن نے جنگل مین
اذان و اقامت سے نماز پڑھی تو بقدر ملائکہ یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات مقتدی ہوتی ہے کہ اُسکی نظر انکو محیط نہیں ہو سکتی
جیسا کہ اذان مین ذکر ہو چکا اور یہ معنی ہر مومن کی نماز مین بھی وارد ہوئے ہین پس لائق یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ کے ملائکہ
نیت کرے خواہ حفظہ ہون یا اور ہون۔ م۔ والامام ینوی بالتسلیمتین۔ اور امام نیت کرے دونون تسلیمہ مین۔ ف۔ حفظہ و قوم کی ع۔
اور یون ہی مقتدی بھی حفظہ کی نیت کرے۔ ف۔ بلکہ حفظہ و جمیع ملائکہ کی جو حاضر ہون جیسے ملائکۃ اللیل و ملائکۃ النہار جو فجر و عصر کو باہم
ملاقی ہوتے ہین۔ پھر واضح ہو کہ نیز وہ طفل بھی اپنے سلام مین حفظہ کی نیت کرے اور شامی رح نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ طفل کے حسنات لکھے
جاتے اور اسی کو ملینگے اور والدین وغیرہ کو ثواب تعلیم ہوگا ساتھ ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے۔ مترجم کہتا ہے یہی صحیح ہے۔ ولا ینوی فی الملائکۃ
عددا محصورا۔ اور ملائکہ کے شمار مین کوئی تعداد معین نہ کرے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ لان الاخبار فی عددہم قد اختلفت۔ کیونکہ اخبار
و آثار ان ملائکہ کے شمار مین مختلف وارد ہین۔ ف۔ تو راہ یہ ہوئی کہ جسقدر واقع مین ہین ہم نے سب پر سلام کیا تو اس سے
سب داخل رہے کمی و زیادتی نہ ہوئی۔ فاشبہ الایمان بالانبیاء علیہم السلام۔ پس مشابہ ہوا یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام
پر ایمان لانے کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہے اور کوئی شمار انکا کسی نص مین قطعی نہیں
ہے تو عقائد مین صحیح ہوا کہ یون ایمان لاوے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہیں ہین۔ (فرع)
در مختار مین جو حفظہ کے بارہ مین بحث کچھ مذکور ہے اکثر اسمین سے غیر معتمد ہے اور صواب یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم اصابۃ لفظ السلام واجبۃ عندنا۔ پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے۔ ف۔
یعنی نماز کی تحلیل بلفظ السلام علیکم بدون تبدیل دوسرے لفظ کے واجب ہے۔ محیط مین ہے کہ یہی اصح ہے۔ ولیس بفرض۔
اور فرض نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر مصلی نے تسلیم سے پہلے حدث کر دیا مثلاً تو اعادہ نماز واجب ہوا اور باطل نہ ہوئی۔ م۔
خلافا للشافعی رح۔ اسمین شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف۔ اور تحقیق خلاف یہ کہ شافعی کے نزدیک بھی قطعی ثبوت نہیں
بلکہ وجوب ہے لیکن وہ اسکو رکن قرار دیکر اسکا ترک مفسد نماز کہتے ہین۔ ہو یتمسک بقولہ علیہ السلام تحریمہا التکبیر
وتحلیلہا التسلیم۔ امام شافعی رح کا تمسک اس حدیث سے ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطہور وتحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم۔
ف۔ یہ حدیث کتاب الطہارۃ کے شروع مین گذری اور وجہ استدلال یہ کہ تحلیل نماز کی تسلیم یعنی سلام کرنا منصوص ہے
جیسے تحریمہ اسکا تکبیر پس مانند تکبیر تحریمہ کے تسلیم بھی فرض ہوئی۔ اگر امام مصنف پر الزام ہو کہ تکبیر تحریمہ فرض ہونے پر
اس حدیث سے استدلال کیا تھا اور تسلیم فرض ہونے مین یہ حدیث نہ لی جواب اسکا بعضے شارحین نے یہ دیا کہ یہ
حدیث ضعیف ہے اور مترجم کو یہ جواب بالکل ناپسند ہے اور صحیح جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کی فرضیت بقولہ تعالیٰ وربک فکبر
سے ہے جسکی تفسیر ہو یہ حدیث لی گئی ہے بر خلاف سلام کے کہ اسکی فرضیت پر کوئی قطعی آیت نہیں تو خالی یہ حدیث موجب
فرضیت نہیں بلکہ احتمال سے موجب اسکا وجوب ہے اور ہم نے کہا کہ تسلیم واجب ہے حالانکہ وجوب کا معارض بھی موجود ہے
جیسا کہ امام مصنف رح نے کہا۔ ولنا ما رویناہ من حدیث ابن مسعود رض۔ اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہم حدیث ابن مسعود رض

روایت کر چکے۔ ف۔ در باب تشہد جسکے آخر میں یہ وارد ہے فاذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلوٰتک ان شئت ان تقوم
فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ تو ظاہر ہے کہ تشہد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھے اور چاہے
کھڑا ہو جاوے۔ والتخییر ینافی الفرضیۃ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرضیت و وجوب ہے۔ ف۔ یعنی بعد
اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہوتا کہ چاہے اٹھ کھڑا ہو۔ تو ظاہر اسمیں دلالت ہے کہ بعد تشہد کے سلام کرنا بھی
واجب نہیں ہے۔ الا انا اثبتنا الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن ہمنے احتیاط کی راہ سے وجوب کو اس حدیث
کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رح نے روایت کی ہے۔ ف۔ یعنی اسی حدیث تحلیلہا التسلیم سے ہمنے وجوب سلام
براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام چھوڑا تو گنہگار ہوگا برخلاف امام شافعی رح کے وہ کہتے ہیں کہ یہ
واجب ایک رکن نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو نماز فاسد ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد
ظنی ہوتی ہے نہ قطعی۔ وبمثلہ لا تثبت الفرضیۃ واللہ اعلم۔ اور ایسی ظنی دلیل سے کوئی فرضیت نہیں ثابت ہوتی ہے
واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جیسے آپ نے تسلیم کے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا ایسا ہی
درود کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجیے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر
آپ پر درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث میں نے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فروع) امام کی تحلیل تسلیم سے مقتدی کا تحریمہ نہیں
ختم ہوگا حتی کہ مقتدی اٹھکر اپنی نماز پوری کریگا لیکن اگر امام نے نماز کے منافی کوئی فعل کیا مثلاً قہقہہ مار دیا تو مقتدی
کا بھی تحریمہ ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت گئی وہ امام کے قعدہ میں التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھے بالخلاف
اور زائد میں قدوری و کرخی و ظاہر زادہ کے نزدیک ثابت نہیں پھر بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے بعض کے
نزدیک مکرر التحیات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی اٹھکر
حتی کہ دیکھے کہ اسپر سہو تو نہ تھا جب یقین ہو جاوے کہ وہ فارغ ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اُسنے
برا کیا لیکن نماز جائز ہوگی۔ شافعی رح کے نزدیک اگر اول سلام کے بعد کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور چاہیے کہ دونوں سلام
کے بعد کھڑا ہو۔ ابو حنیفہ رح کے نزدیک نماز سے نکلنا اصلی پر اپنے فعل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ عینی رح نے بعض
جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیت کرنا متروک کر دیا ہے یعنی اسپر افسوس ہے۔ قہستانی
م۔ مجتبیٰ میں ہے کہ جب امام نماز ظہر و مغرب و عشار کا سلام پھیر کر فارغ ہو تو طول طویل دعاؤں میں مشغول نہو بلکہ سنتیں
شروع کرے۔ التاتارخانیہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توقف بقدر اس دعار کے تھا۔ اللہم انت
السلام ومنک السلام تبارکت یا ذا الجلال والاکرام۔ پھر جو وظائف بعد نماز کے وارد ہیں لفظ توفیق حدیث مروی
بعد سنتوں کے ہیں اور اسی پر شامی رح نے جزم کیا۔ اور بعض فقہار نے کہا کہ دعار ماثورہ سے زیادہ تاخیر کرنا سنت
پڑھنے میں مکروہ ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ اور شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا
اور ابو داؤد کی حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہو گیا تھا
تو اس سے کہا مت ملاؤ کیونکہ بنو اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رض کی تحسین کی
جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ فصل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہار میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طول
وظائف سے مانع ہیں جیسا کہ مجتبیٰ میں گذرا اور جو فصل کا جواز کہتے ہیں وہ اوسط درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی
ہو۔ مہ۔ امام بعد سلام کے مقتدیوں کی طرف منہ کرے اور اگر کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں پھر جاوے اور جاڑے گرمی
سب میں حکم یکساں ہے یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وظائف و اوراد بہت ہیں اور مستحب ہے کہ استغفار ۳ مرتبہ۔ آیۃ الکرسی ایک

اور سبحان اللہ ۳۳ بار - الحمد للہ ۳۳ بار - اللہ اکبر ۳۳ بار - لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شیء قدیر - ایکبار پڑھے اسکے فضائل بہت زیادہ ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ مختصر اپنے موقع پر مذکور ہونگے م و - جن فرائض کے بعد سنتیں ہیں تو امام اپنے فرض کی جگہ سے داہنے یا بائیں یا پیچھے ہٹ کر یا گھر میں جا کر سنتیں پڑھے اور مقتدی یا منفرد جہاں چاہے پڑھے - یعنی فرائض کے بعد تطوع نہیں تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور چاہے فجر میں تا طلوع آفتاب محراب میں بیٹھے اور یہ افضل ہے - کمافی الخلاصہ - فجر سے تا طلوع آفتاب ذکر میں رہنا شب بیداری کا ثواب ہے جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے - م -

فصل فی القراءة - یہ فصل نماز کے اندر قرآن کی قرأت کے بیان میں ہے - ابن الہمام رح نے فرمایا کہ دیگر ارکان میں سے رکن قرات کو خاصۃً جدا فصل کر کے بوجہ کثرت احکام قرأت کے بیان کیا اور نوازل میں ہے کہ ایک نے نماز شروع کی پھر سو گیا اور سوتے میں اسنے قرات کی تو قرأت ادا ہو گئی کیونکہ شرع نے سونے کو مانند بیداری کے قرار دیا واسطے تعظیم شان مصلی کے بعد حدیث - اور اسی سے طلاق میں اور اسمیں فرق ہوا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مجنون و طفل نے نماز پڑھی تو جائز ہے اور اگر دونوں نے طلاق دی تو نہیں جائز ہے مگر امام مصنف نے تجنیس میں کہا کہ مختار یہ ہے کہ سوتے کی قرأت نہیں جائز ہے کیونکہ ادائے عبادت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہیں پایا گیا - انتہی - لیکن اوجہ وہی ہے جو فقیہ ابو اللیث نے نوازل میں اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو شرط ہے وہ ابتدائے نماز میں پایا گیا تھا اور وہی کافی ہو گیا کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر اسنے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اپنے فعل سے بالکل اسکو ذہول یعنی غفلت ہے تو پورا ادا ہو جاتا ہے قال المترجم غفلت و بیداری میں تقابل نہیں بلکہ ذہول و غفلت ہوشیار کے مقابل ہے اور خواب مقابل بیداری کا ہے پھر ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا مشکل ہے - اور واضح ہو کہ حدیث جسکا فقیہ ابو اللیث نے اشارہ کیا اسکا مضمون یہ ہے کہ مصلی حالت سجدہ میں سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے ملائکہ پر اس بندہ سے مباہات فرماتا ہے - یہ حدیث اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ اسکی قرأت و افعال ادا ہو گئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود موانع البشری کے اسنے قیام کیا تو اوجہ بظاہر وہی ہے جو امام مصنف نے اختیار کیا ہے لہٰذا ظہیریہ میں ہے کہ اگر خواب میں قرأت کی تو اصح یہ کہ نہیں جائز ہے - م - پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ قرأت سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخیں ہیں اور قرأت کرنے والے کو بیشتر لغزش ہوتی ہے مگر باوجود مسئلہ مہمہ ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو صریح ذکر نہیں کیا تو ہم اسکو وارد کرتے ہیں - واضح ہو کہ قاری کی چوک و خطا اعراب یا حروف یا کلمات یا آیات میں ہوتی ہے اور حروف میں خطا کرنا ایک حرف کو بجائے دوسرے کے رکھنا یا مقدم کرنا یا موخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے - (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے میں معنی نہ بگڑے تو نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ تغیر غلطی سے احتراز دشوار ہے تو معذور ہوگا - اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہوا کہ جسکا اعتقاد کفر ہے مثلاً الباری المصور کو واو کے فتحہ سے پڑھا جسکے معنی یہ ہوئے خالق تصویر گڑھا ہوا صورت بنایا ہوا - معاذ اللہ منہ - یا جیسے انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اسکے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو عالم ہیں - اسکے اعراب اصلی بدلے کہ اللہ پر رفع اور العلماء بکسرہ پڑھا جسکے معنی یہ ہو گئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندوں سے ڈرتا ہے - تعالیٰ اللہ عن ذلک تو ایسے تغیر اعرابی سے متقدمین کے نزدیک نماز فاسد ہوگی - متاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابن مقاتل و محمد بن سلام و ابوبکر بن سعید بلخی اور ابو جعفر ہندوانی و محمد بن الفضل و شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ نماز فاسد نہ ہوگی - لیکن متقدمین کا قول اوجہ ہے کیونکہ اگر یہ مجھے وا و فرض کرو کہ عمداً پڑھتا تو کافر ہو جاتا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہ ہوا تو اسنے ایسا کلام کیا جو لوگوں میں سے کسی کافر کا کلام ہے اور لوگوں کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہیں ہے اور وہ سہو سے نماز میں بولے تو نماز

حاصل ہو جاتی ہے تکلیف کہ ایسا ہو جو کفر ہے تو بالضرور فاسد ہوگی تو متقدمین کا قول اوسط ہے اور متاخرین کے قول میں عوام کے لیے آسانی زیادہ ہے کیونکہ عوام الناس کو وجوہ اعراب میں اختیار نہیں ہے۔ قاضیخان اور یہی اشبہ ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے المتشابہ والظہیریہ۔ اور یہ ابو یوسف رح کے قول پر ظاہر ہے جیسا کہ چند مسائل سے استخراج ہوا ہے۔ قال المترجم۔ وعلیٰ ہذا اگر کوئی شخص اسقدر عربی زبان جانے کہ وجوہ اعراب پہچاننے کی لیاقت ہو تو وہ معذور نہوگا اور نماز فاسد ہوگی م۔ پھر اسی کے متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہے۔ اگر اسنے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو عامہ مشائخ اس قول پر قائل ہوئے کہ مد اور تشدید کا چھوڑنا جیسے اعراب میں غلطی کرنا لہٰذا جس نے کہ رب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید پڑھا۔ یا ایاک نعبد میں ی کو بلا تشدید پڑھا تو بہت سے مشائخ نے کہا کہ نماز فاسد ہوگی کیونکہ ایا بدون تشدید حرف ی۔ کے بمعنی آفتاب ہے۔ اور اصح یہ کہ نماز فاسد نہوگی۔ اقول یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ کیونکہ ایاک۔ بتشدید یا بعض لغات میں بدون تشدید بھی آیا ہے اگرچہ قلیل ہے اسکو نحویوں میں سے بعضے متاخرین نے نقل کیا ہے تو ہمارے فقہاء متقدمین اصحاب کے قول پر بھی نماز فاسد نہوگی۔ اور متاخرین فقہاء کے قول پر تو اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں ہے پھر اسی بنا پر مد کا مسئلہ ہے حتیٰ کہ اکبر کے ہمزہ کو مد دینے سے نماز فاسد ہونے کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا۔ اقول یعنی تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کے بیان میں گذرا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد ترک کیا خواہ تغیر ہو یا نہو مختار یہ کہ مفسد نہیں اور متشابہ میں ہے کہ من اظلم ممن کذب میں تشدید دی تو بعض نے کہا کہ مفسد نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المتشابہ۔ بے جگہ امالہ کرنا بھی مفسد نہیں۔ کذا فی المحیط۔ (بیان حروف) اسمیں کئی صورتیں ہیں۔ ازانجملہ ایک حرف کے بجائے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطاء سے ہے یا عاجزی سے ہے۔ اگر خطاء سے ہے پس اگر معنی متغیر نہوں اور اسکا مثل قرآن میں کہیں موجود بھی ہو تو نماز فاسد نہوگی جیسے ان المسلمین کی جگہ ان المسلمون خطاء سے پڑھ گیا تو المسلمون موجود اور معنی میں تغیر نہیں پس نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر معنی میں تغیر نہیں لیکن یہ لفظ قرآن میں کہیں نہیں ہے جیسے قوامین بالقسط کے بجائے قیامین بالقسط پڑھا یا قوامین کی جگہ تیامین پڑھا یا۔ الحی القیوم کی جگہ الحی القیام پڑھا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نماز فاسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اسنے معنی متغیر کر دیے تو طرفین کے نزدیک فاسد ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اُسکے مثل قرآن میں نہو۔ پس اگر اصحاب الشعیر شین سے پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد ہوگی۔ پس فاسد ہونے میں اعتبار معنی متغیر ہونے کا ہے طرفین کے نزدیک اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن میں ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابو منصور عراقی نے کہا کہ جن دو حرفوں میں فصل مشکل ہے تو فاسد نہیں اور مشکل نہیں تو فاسد ہے۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن مقاتل نے کہا کہ جن حرفوں میں مخرج قریب ہے تو ایک کی جگہ دوسرا پڑھ جانے میں فساد نہیں اور قرب مخرج نہو تو فساد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر فصل بے مشقت ہو سکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات کی جگہ طالحات پڑھنے میں فساد ہے اور اگر فصل میں مشقت ہو جیسے ذ و ض دونوں نقطہ دار ہیں یا س و ص بے نقطہ یا ت و ط میں تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے میں نماز فاسد ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہیں ہے۔ الفتح۔ اور یہی قاضیخان میں ہے اور وجیز کردری میں لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتویٰ دیا اور شیخ ابو الحسن و ابو عاصم نے کہا کہ اگر عمداً ایسا کرے تو فاسد ہے اور اگر اُسکی زبان پر جاری ہوا یا وہ تمیز نہیں جانتا تو فاسد نہیں اور یہی قول اعدل و مختار ہے۔ پھر ان مشائخ کی تفریعات منضبط نہیں ہیں اور جو خلاصہ میں لایا ہے تو تامل کرنے سے انمیں باہم تنافی نظر آتی ہے پس متقدمین کا قول اولیٰ ہے۔ رہی دوسری صورت کہ اُسنے عاجزی سے ایسا کیا کہ صحیح نہیں ادا ہوتی تو وہ مثلاً الہمد بجائے الحمد کے نکلا یا اعوذ کا عین نہ نکلا اور الف نکلا یا الصمد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات و دن اُسکے صحیح نکالنے میں کوشش کرتا ہے نہیں ادا ہوتا ہے تو نماز جائز ہے اور اگر کوشش چھوڑ دے تو فاسد ہے اور یہ گنجایش نہیں کہ باقی عمر میں کوشش چھوڑ دے

رہا الثغ یعنی توتلہ جو بسم اللہ کو ث کے نقطے سے پڑھتا یا لام کی جگہ یا زبر پڑھتا ہو اور مانند اسکے زبان سے سوائے اسکے
نہیں نکلتا ہو تو کہا گیا کہ اگر کلام بہ قصد کیا تو فاسد ہو اور اگر نماز کے علاوہ قدرت کرے تو ثواب نہیں پھر اگر ایسی آیات مل سکیں
کہ جنمیں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاجز پر قیاس کرکے یہ حکم نکلتا ہو کہ اگر اپنے عام کوشش
صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہیں ہو اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ تتارخانیہ۔ اور اگر اس سے کلام نہیں بدلو پس اگر ایسی آیات
ممکن ہوں کہ جنمیں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے سوائے فاتحہ کے کہ وہ بعینہ رکھے اور دوسرے کو اسکی اقتدا نہیں جائز صحیح
تاتا۔ کا یہی حال ہو یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ت کی ر نکلتی ہو۔ اور تمتام کا وہ کہ حرف کو سینہ میں بہت گھما کر نکال سکتا ہو
اور یوں ہی اسکا جو حروف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر نہو پھر واضح ہو کہ جب الثغ کو ایسی آیات ملیں جنمیں یہ حروف
نہیں مگر اپنے سوا اسکے ایسی آیات پڑھیں جنمیں یہ حروف ہیں تو اکثر مشائخ کے نزدیک اُسکی نماز نہیں جائز ہو اور اگر
ایسی آیات نہیں ملیں تو جائز ہو۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہو کہ جس شخص کی زبان میں بعض حروف کی قدرت نہیں ہو تو یہ مشکل ہو
کہ سوائے نماز کے تلاوت میں اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہیں ہو اور بندہ یہ کہتا ہو کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان
نہ چلتی ہو اگر اسنے ایسی آیت نہ پائی جسمیں یہ حروف نہوں تو اُسکی نماز جائز ہو مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف
سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق نماز جائز ہو پھر اگر اسنے ایسی آیت پڑھی جسمیں یہ حروف ہیں تو بعض نے کہا کہ اسکی
نماز جائز نہیں۔ قاضیخان۔ اور یہی صحیح ہو۔ المحیط۔ توتلا برابر کوشش کے بعد مانند اُمی کے ہو تو اپنے مانند توتلے کی امامت
کر سکتا ہو اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی اقتدا ملے تو اُسکی نماز تنہا جائز نہوگی سح وابن الشحنہ۔ رہا یہ کہ
بلا قرات جواز نماز ہو یا نہیں تو اسمیں مشائخ کا اختلاف ہو۔ (بیان تقدیم و تاخیر حرف) اگر اس سے معنی میں تغیر ہو جیسے
قسورہ کو قوسرہ پڑھ دے تو فاسد ہو اور اگر تغیر نہو تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہیں۔ خلافاً لابی یوسف۔ (بیان زیادت
ونقصان) اوعام توڑ دینا پس زیادت کے ہو۔ پھر اگر زیادت سے معنی میں تغیر نہو جیسے نہی عن المنکر کی جگہ انتہی عن المنکر
الف زیادہ کیا۔ راودتہ۔ کو راوددتہ۔ تو عامہ مشائخ کے نزدیک فساد نہیں اور اگر تغیر ہوا جیسے زرابی کو زرابیب اور
والقرآن الحکیم انک الخ۔ میں وانک۔ واو پڑھا یا اور ان سعیکم لشتی۔ میں وان سعیکم لشتی۔ واو پڑھا یا تو فاسد ہو۔ الخلاصہ
اور یہی تفصیل کمی میں ہو جیسے جاءہم کو جاہم کیا تو فاسد نہیں کہ تغیر نہوا اور والنہار اذا تجلی ما خلق الذکر۔ بدون واو کے
پڑھ کر تغیر کیا تو فاسد ہو۔ اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضیخان میں ہو کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے
نزدیک فاسد ہو جیسے رزقنا۔ کو بدون را یا بدون زا پڑھا۔ اور مشائخ نے بقول ابو یوسف یوں کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا
اگر وہ قرآن میں آیا ہو تو فساد نہیں ہو۔ اور کہا کہ اگر سہ حرفی کلمہ کا کوئی حرف حذف کیا جیسے عربی کو عری تو فاسد ہو اور
اگر چار حرفی یا پانچ حرفی میں سے بشرطیکہ علم ہو بطور ترخیم حذف کیا جیسے نادوا یا مالک۔ میں نادوا یا مال۔ کیا تو فاسد نہیں
ہو۔ الفتح۔ اگر حذف سے معنی متغیر ہوں جیسے لا یومنون سے یومنون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہو۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہو۔
النہایہ۔ اگر پڑھا ہم لا یظلمون فرأیت۔ نون کو فا سے متصل پڑھا اور افرأیت کا الف حذف کیا۔ یا پڑھا یحسبون انہم۔
بجائے انہم کے تو نماز فاسد نہیں ہو۔ الذخیرہ۔ (بیان کلمہ بجائے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ دوسرا کلمہ پڑھا اگر دونوں کے معنی قریب
قریب ہوں اور جو پڑھا اُسکے مثل قرآن میں ہو جیسے حکیم کی جگہ علیم پڑھ دیا تو بالاتفاق فاسد نہیں۔ اقول وفق ہو کہ شرط
لگادے کہ معنی مفسد نہ پیدا ہوتے ہوں سح۔ اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن میں نہو جیسے اثیم کی جگہ فاجر اور اواہ کی جگہ
ایاہ تو یہی طرفین کے نزدیک فساد نہیں اور ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں۔ الفتح۔ اور خلاصہ میں جزم کیا کہ ابو یوسف
کے نزدیک فاسد ہو جیسے توابین کی جگہ تیابین پڑھے۔ اور اگر یہ کلمہ قرآن میں نہیں اور نہ دونوں کے معنی متقارب ہیں تو

بدلنے سے نماز فاسد ہو گی بشرطیکہ جو پڑھا یہ کلمہ تسبیح و تحمید و ذکر نہو - اور اگر قرآن میں ہو مگر معنی متقارب نہیں جیسے انا کنا
فاعلین کی جگہ انا کنا غافلین پڑھا یا مانند اسکے کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح
مذہب ابو یوسف ہے - الخلاصہ - اگر قولہ الست بربکم قالوا بلی - میں قالوا نعم پڑھا تو فاسد ہے سنون کی جگہ تعلمون میں اظہر فساد ہے انت العزیز
الکریم میں الحکیم پڑھا تو مختار یہ کہ فاسد ہے قبل طلوع الشمس و قبل الغروب - میں عند طلوع الشمس و عند الغروب پڑھا مفسد ہے کل صغیر و کبیر فی سفر
یا - والنازعات نزعا - مفسد نہیں ہے - بجائے شعار کے شرکا مفسد ہے - جمیع النوازل میں ہے کہ اگر پیغمبر کا نسب دوسرے
کلمہ سے پڑھ گیا پس اگر قرآن میں ہو جیسے موسیٰ بن لقمان پڑھا تو فاسد نہیں بقول محمد و بروایت ابو یوسف اور یہی
عامہ مشائخ ہیں اور اگر قرآن میں نہو جیسے مریم ابنۃ غیلان تو باتفاق فاسد ہے اور یوں ہی جسکی نسبت رہا ہو جیسے عیسیٰ
بن لقمان کیونکہ اگر عمداً ہوتا تو کفر تھا - الفتح - (بیان کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ میں سے بعض کو ذکر کیا سبب
سانس اکھڑ گئی پھر باقی پڑھا یا مثلاً باقی بھولا تھا پھر یاد کر کے باقی پڑھ لیا یا اُسکو یاد آیا کہ میں پڑھ چکا ہوں پس باقی نہیں
پڑھا اور مانند اسکی صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو گی - اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا ٹکڑا ہے
کہ وہ پورا کلمہ کہتا تو نماز فاسد ہوتی تو اس کلمہ کا ٹکڑا کہنا بھی موجب فساد ہے ورنہ مفسد نہیں - الذخیرہ والمحیط - اور ٹکڑا
بمنزلہ کل کے ہے اور یہی قول صحیح ہے - قاضیخان - اور بعض نے کہا کہ اگر چند کلمہ بے معنی لغو ہو یا معنی میں تغیر کرے تو
مفسد ہے ورنہ نہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک بہرحال مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہے تو مانند تنحنح کے معفو ہے -
المحیط والذخیرہ - اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو حذف کر دیا تو صحیح یہ کہ مفسد نہیں ہے - المحیط - اگر قرآن کو الحان سے پڑھا
پس اگر کلمہ میں تغیر ہو گیا تو مفسد ہے اور اگر الحان صرف حروف مد و لین میں ہو تو مفسد نہیں مگر جبکہ فاحش ہو - سوائے
نماز کے الحان عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے - الخلاصہ اور یہی صحیح ہے - اور جو چیز مکروہ ہے اور اُسکے نزدیک سننا بھی مکروہ
ہے - الخلاصہ (بیان زیادتی کلمہ بلاعوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی میں تغیر ہوا تو نماز فاسد ہے خواہ یہ کلمہ
کہیں قرآن میں ہو یا نہو جیسے والذین آمنوا باللہ - کے بجائے والذین آمنوا وکفروا باللہ - اور اگر معنی متغیر نہوا ہو پس
اگر قرآن میں یہ کلمہ ہو مثلاً انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا - کی جگہ انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا علیما - تو بالاجماع مفسد نہیں ہے - اور
اگر قرآن میں نہو مثلاً فاکہۃ ونخل ورمان - میں فاکہۃ ونخل وتفاح ورمان - کر دیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک مفسد نہیں ہے
المحیط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو مکرر کرنے کا) اگر حرف تضعیف کو ظاہر کیا مثلاً من یرتد پڑھا یعنی تشدید دال تھا اسکو من یرتدد
کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہیں اور اگر الحمد للہ کو الحمد - میں لام سے کر دیا تو نماز فاسد ہے - اگر کلمہ مکرر کیا پس اگر
معنی متغیر نہوں مثلاً تاکید ہو جاوے تو فساد نہیں اور اگر تغیر ہو مثلاً رب العالمین میں رب کو مکرر رب رب العالمین
کیا یا مثلاً مالک مالک یوم الدین کیا تو صحیح یہ کہ مفسد ہے - الظہیریہ (بیان تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف) اگر کلمہ کو مقدم یا مؤخر
کیا اگر معنی متغیر نہوں تو فساد نہیں مثلاً لہم فیہا زفیر وشہیق - میں شہیق و زفیر کر دیا - الخلاصہ - اور اگر معنی متغیر ہوں جیسے
ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم - میں نعیم کی جگہ جحیم اور جحیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو گی
اور یہی صحیح ہے - الظہیریہ - یہی حال دو کلمہ کو دو کلمہ پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلا تخافوہم وخافون کی جگہ فلا تخافون وخافوہم
کر دیا تو تغیر معنی سے فاسد ہے - اور اگر یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ - کی جگہ - یوم تسود وجوہ وتبیض وجوہ کر دیا تو تغیر نہونے سے
فاسد نہیں ہے - اگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر مقدم کیا مثلاً عصف کو عفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہے اور اگر کلمہ
ادھر میں ادھر کر دیا تو تغیر نہونے سے فساد نہیں اور یہی مختار ہے - الخلاصہ - (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت پڑھنے کا)
مترجم کہتا ہے کہ سوائے قرآن کے آیت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سوائے قرآن کے جو کلام الٰہی ہو پڑھا تو ظاہر فساد ہے

اور میں نے دیکھا نہیں واللہ اعلم۔ م۔ اگر ایک آیت سے پڑھکر وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا تھوڑی پڑھی تو فساد نہیں مثلاً والعصر ان الانسان۔ پڑھکر وقف کیا پھر ان الابرار لفی نعیم۔ پڑھا یا ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات پر وقف کیا پھر اولٰئک ہم الکافرون پڑھا تو فساد نہیں ہے۔ اگر وقف نہ کیا ہو پس اگر معنی متغیر نہوں۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات پڑھکر ملا دیا فلہم جزاء الحسنیٰ۔ بجائے کانت لہم جنات الفردوس نزلا۔ کے تو فساد نہیں۔ اور اگر معنی متغیر ہوں جیسے ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولٰئک ہم الکافرون۔ تو عامہ علماء کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر ایک آیت پوری پڑھکر پھر دوسری آیت پڑھے تو فساد نہونا ظاہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر انکے بعض صورتوں میں جب عطف کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لہم جنات الفردوس نزلا۔ پھر پڑھا۔ واولٰئک لہم اللعنۃ ولہم سوء الدار۔ پس بنا بر اصل متقدمین یہ ہے کہ اعتبار معنی کا ہے جیسا کہ فتح القدیر سے مذکور ہوا تو یہاں فساد ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ وقف و وصل کی راہ سے فرق کرنا امر مشکل ہے اور مجھے اسمیں تردد ہے اور احوط میرے نزدیک یہ ہے کہ جس صورت میں وصل سے فساد معنی ہوتے ہوں تو وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر میں ایک مسئلہ آتا ہے فانظر م۔ (بیان وقف و وصل بے موقع) اگر بے موقع وقف کیا یا ابتداء کی پس اگر معنی میں فاحش تغیر ہو مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات پر وقف کر دیا پھر اولٰئک ہم خیر البریہ۔ سے ابتداء کی تو باتفاق فساد ہوگا۔ المحیط۔ اسی طرح بے موقع وصل کرنے میں جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ الذین یحملون العرش۔ سے ملا دیا تو فساد نہیں مگر صحیح ہے الخلاصہ۔ اور اگر معنی میں تغیر فاحش ہو مثلاً شہد اللہ انہ لا الٰہ۔ پر وقف کر دیا۔ پھر الا ہو۔ پڑھا تو اختلاف ہے مگر عامہ علماء کے نزدیک فساد نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے کہ وقف و وصل کی کسی صورت میں فساد نہوگا۔ المحیط۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مؤید ہے کہ وقف و وصل کا اثر معتبر نہیں ہے۔ م۔ قاضی ابو بکر رحمہ نے فرمایا کہ جب قرأت پڑھکر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی ثناء و صفت الٰہی پر ختم ہوئی ہو تو تکبیر اللہ اکبر کے ساتھ ملانا اولیٰ ہے اور اگر ثناء پر ختم نہو مثلاً ان شانئک ہو الابتر۔ اسکو اللہ اکبر سے نہ ملاوے یعنی الابتر کی را کو اسم پاک تکبیر سے نہ ملاوے۔ التاتارخانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے جو تلاوت قرآن میں ۲۵۔ پارہ ہے الیہ یرد علم الساعۃ الخ میں کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ سے نہ ملاوے کہ الیہ کی ضمیر میں وہم ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے م۔ (بیان ایسی قرأۃ کا جو مصحف اجماعی میں نہو) حضرت عثمان رضہ کے عہد خلافت میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متوارث قراآت کے جمع ہوا ہے پس جو قرأت اسکی قراآت میں سے نہو وہ قرآن نہیں یعنی قرآن تو متواتر قطعی متوارث کا نام ہے اور وہ شاذ قرأت نہیں ہے تو اسمیں قرآن کی صفت نہوگی م۔ اگر مصلی نے ایسی قرأت پڑھی جو قرأۃ ابن مسعود رضہ یا قرأۃ ابی بن کعب رضہ وغیرہ کہی گئی ہے تو اسکا شمار نہیں حتی کہ قرأت نماز میں سے ادا نہوگی مگر نماز فاسد نہیں حتی کہ اگر اسکے ساتھ مصحف اجماع متواتر میں سے اسقدر پڑھ لیا کہ نماز میں فرض ہے تو نماز جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ (بیان تصحیح کر لینا بعد خطاء کے) نوادر وغیرہ میں ہے کہ اگر نماز میں وہ پڑھا جو خطاء فاحش ہے پھر دوسری شکل صحیح کر لیا تو کہا کہ میرے نزدیک اسکی نماز جائز ہے اور یہی خطاء اعراب کا حکم ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے ناموں کے ساتھ صیغہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ نماز فاسد ہوگی اور بعض مشائخ سے ایسی ہی تصحیح کی۔ المحیط والذخیرہ (فائدہ جلیلہ) امام ابو القاسم الصفار رحمہ سے منقول ہے کہ جب نماز کئی وجوہ سے جائز ہو اور ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سوائے باب قرأت کے کہ اسمیں لوگوں کے حق میں عام بلوی ہے۔ الظہیریہ۔ اقول۔ مترجم نے جو وقف و وصل میں فساد میں احتیاط کی تو فساد صریح اور جواز مرجح ہے اور یہ حکم در صورتیکہ جواز مرجح کی یہی وجہ ہو اور یہ مترجم کا اختیار ہے اور مشائخ رحمہم اللہ کا قول تو ذکر ہو چکا فلیتنبہ کر۔ واللہ تعالیٰ اعلم

قراءت کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قراءت سے متعلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تفصیل کے ساتھ نماز میں قراءت کرنے جس طرح
امام مصنف نے بیان فرمایا۔ **ویجہر بالقراءۃ**۔ اور جہر کرے قراءت کے ساتھ۔ ف۔ بطریق واجب۔ **فی الفجر**۔ نماز فجر میں۔
ف۔ دونوں رکعتوں میں۔ **وفی الرکعتین الاولیین من المغرب والعشاء**۔ اور پہلی دو رکعتوں میں نماز مغرب وعشاء
سے۔ **ان کان اماما**۔ بشرطیکہ امام ہو۔ **ویخفی فی الاخریین**۔ اور اخفاء کرے پچھلی دو رکعتوں میں۔ ف۔ یعنی باقی میں
جو مغرب میں ایک ہے اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔ **ہٰذا ہو المتوارث**۔ یہی متوارث ہے۔ ف۔ یعنی ہم نے اپنے نسل طبقہ
بالائی سے نماز جماعت ادا کرنے کا فعل یوں ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تابعین تک اور تابعین
نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یوں ہی پایا اور صحابہ رضہ نے بالضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی لیا ہے۔ الفتح۔ اور جو بات
اس متواتر متوارث طریقہ سے عام ثابت ہوا اسکے لیے کسی نص کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہے اور یہی سبب
معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں ترکیب نماز و تعداد رکعات کا طول بیان نہیں ہے۔ م۔ اور عینی رح نے دارقطنی کی روایت سے حدیث
قتادہ عن انس رضی اللہ عنہ درباب امامت جبرئیل علیہ السلام ذکر کی جس میں بالکل اصطلاح جہر و اخفاء مذکور ہے اور اسی میں ابو داؤد
نے حسن رح اور زہری رح سے مرسل دونوں روایتیں کیں اور عبدالحق رح نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی احسن و اصح ہے۔ پھر مترجم
کہتا ہے کہ ان روایات سے نکلا کہ جیسے جہر واجب ہے ویسے ہی اصل جہر میں مغرب وعشاء کے پہلے دو رکعتیں ہیں نہ یہ کہ چاہے
اولیین ہوں یا اخیرین ہوں جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہے اگرچہ بیان میں قول اور کلام طویل ہے جیسا کہ شامی رح نے ذکر
کیا ہے۔ م۔ **وان کان منفردا**۔ اور اگر مصلی تنہا پڑھنے والا ہو۔ **فہو مخیر**۔ تو اسکو اختیار ہے۔ ف۔ یعنی جہر یا اخفاء کوئی
اسپر واجب نہیں۔ **ان شاء جہر**۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ **واسمع نفسہ**۔ اور اپنی ذات کو سناوے۔ **لانہ امام فی حق
نفسہ**۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ ف۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ امام پر جہر اسی قدر ہے کہ سناوے تو کمتر درجہ
یہ کہ اپنے آپ کو سناوے تو جہر ہو جائیگا لہٰذا امام جماعت کے حق میں کہا گیا کہ وہ حاجت سے زائد جہر نہ کرے بلکہ کہا گیا کہ اپنے
نفس کو جہد و مشقت میں نہ ڈالے۔ کما فی الفتح وغیرہ۔ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دور تک صفوف جماعت کو سنانے کی حاجت
ہو ولیکن وہ زور کرنے میں تعب اٹھاتا ہے تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث پریشانی حضور قلب ہے بلکہ جہاں تک اسپر تعب نہو
اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر چاہے منفرد جہر کرے گر ادنی درجہ اسی قدر کہ اپنے کو
سناوے۔ فی العینی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ بھرپور جہر نہ کرے ع۔ **وان شاء
خافت**۔ اور اگر چاہے اخفاء کرے۔ **لانہ لیس من یسمعہ**۔ کیونکہ وہاں کوئی نہیں جسکو سناویگا۔ ف۔ اور رب عزوجل
ہر خفی وجلی کو سنتا ہے۔ **والافضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیأۃ الجماعۃ**۔ اور افضل ان دونوں باتوں اختیاری میں
جہر ہی ہے تاکہ منفرد کا ادا کرنا جماعت کی ہیات پر ہو۔ ف۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہری میں
ہے اور رہی نماز سری تو بعض نے اسمیں بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رح نے استدلال کیا کہ منفرد پر جہر کرنے ظہر وعصر میں
سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری میں منفرد پر اخفاء حتمی متعین ہے۔ الفتح۔ تبیین میں کہا کہ یہی
صحیح ہے۔ ع۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہے۔ یا قضاء کرنا تو آتا ہے۔ م۔ **ویخفیہا الامام فی الظہر والعصر**
اور اخفاء کرے قراءت کو امام نماز ظہر وعصر میں۔ ف۔ اور جبکہ جماعت موجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ اولی
ظہر وعصر میں اخفاء کریگا اور اسکی تصحیح ابھی گذری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہے اور بدلیل حدیث خباب بن الارت رض
جنسے پوچھا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر میں قراءت کرتے تھے فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا گیا کہ آپ لوگ یہ کیونکر پہچانتے تھے
فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اضطراب لحیہ سے۔ رواہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حدیث ابو سعید خدری میں قراءت آپ
یعنی ریش مبارک کی جنبش سے

ظہر وعصر کا اندازہ قدر … پڑھا جاوے گا اور فجر میں کا اس سے نصف اور دوسری روایت میں ادنیٰ میں ہر رکعت کا اندازہ
قدر … ثابت ہو تو اخفا تھا … ہوتی کہ نہیں آیات معلوم ہوتیں بلکہ یہ احادیث اور حدیث
… انس … ہر رکعت میں … اخفا تھا واجب ہے۔ وان کان بعرفۃ
اگرچہ … میں ہو۔ ف۔ یعنی … تمام … ظہر وعصر کو۔ چونکہ اسمیں امام مالک کا خلاف
تھا کہ … صلی اللہ علیہ وسلم … یہ دلیل اس قول کے کہ نمازوں کی عجماء ہے۔ ف۔
عجماء … یعنی دن کی نماز میں قراءت ایسی نہیں جو سنی جاوے
ف۔ گویا … جہری نہوگی۔ لیکن نووی رح نے روضہ میں
کہا کہ یہ حدیث نہیں … اصل حدیث ہونے پر اتفاق کیا ہے رح۔ عبد الرزاق نے اسکو
مجاہد و ابو عبیدہ تابعین کا قول روایت کیا … جمعہ وعیدین اسمیں سے مخصوص ہیں۔ پس اولیٰ
یہ کہ امام مالک رح کے قول پر نص کا مطابقہ ہو اور جب حجۃ الوداع میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر ثبوت ہو تو دلیل
ہو ورنہ نہیں … وفی عرفۃ خلاف مالک۔ اور مقام عرفہ میں مالک رح کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ جہر کرے میں بر قیاس جمعہ
وحجۃ علیہ ما رویناہ۔ اور حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ مگر وہ حدیث مرفوع نہیں تو
مطابقہ نص ہے اور قیاس بیان کافی نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ سب ادائے فرائض میں جہر واخفار کا بیان تھا۔ ویجہر فی الجمعۃ
والعیدین۔ اور امام جہر کرے جمعہ وعیدین میں۔ ف۔ یعنی واجب ہے۔ لورود النقل المستفیض بالجہر۔ بوجہ وارد
ہونے نقل کے جو عام شائع ہے جہر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی بطور شہرت منقول ہے کہ جمعہ وعیدین میں جہر کیا جاتا ہے پس یہ بھی
گویا دلیل تواتر ہے۔ ازانجملہ روایت ہے حدیث نعمان بن بشیر رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں سبح اسم
ربک الاعلیٰ۔ اور ہل اتٰک حدیث الغاشیہ۔ پڑھتے … رواہ مسلم والاربعۃ۔ اور ابو واقد اللیثی رض کی حدیث میں عیدین میں
قراءت ق والقرآن المجید۔ اور اقتربت الساعۃ الخ ہے۔ کما رواہ مسلم۔ پس دلالت تواتر سے معلوم ہوا کہ یہ قراءت آپ
جہر سے پڑھتے اور بیہقی نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ نماز عیدین میں جہر کرنا سنت ہے اور عیدین میں جبانہ
جانا سنت ہے جو مترجم کہتا ہے کہ جبانہ یعنی باہر عیدگاہ جاکر پڑھنا۔ پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ مواظبت اجماعی کے واجب
ہے۔ ف۔ تراویح جماعت میں اور رمضان کے وتر جماعت میں بھی جہر … ہے۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو۔ مجمع الانہر۔
اور کہا گیا کہ اصح یہ کہ نہیں بھی جہر واجب ہے۔ ف ش ط۔ اور ذکر جو نماز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جہر کرے جیسے تکبیرۃ الافتتاح
اور جو فرض نہیں ہے پس اگر وہ علامت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جہر کرے جیسے سر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیرات
اور منفرد ومقتدی جہر نہ کرے۔ اور اگر بعض نمازوں سے اختصاص ہو جیسے عید کی تکبیرات تو جہر کرے۔ اور قنوت کا جہر
کرنا شائع عراق کا قول ہے اور صاحب الہدایہ نے اخفاء کو مختار کہا اور انکے اسوائے جہر نہ کرے جیسے تشہد وآمین وتسبیحات
بحر الرائق۔ وفی التطوع بالنہار یخافت۔ اور دن کی نفل میں اخفاء کرے۔ ف۔ یعنی اخفاء واجب ہے۔ الزاہدی
وفی اللیل یتخیر۔ اور رات کی نفل میں مختار ہے۔ ف۔ چاہے جہر کرے یا اخفاء کرے۔ اعتبارا بالفرض فی حق
المنفرد۔ بقیاس فرض کے منفرد کے حق میں۔ ف۔ یعنی جیسے فرض میں منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں وجوبا اخفاء
کرے اور نماز جہری میں اسکو اختیار ہے اسی طرح رات کی تنہا نفل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہے تو جہر افضل ہے۔ وہلذا
اور یہ قیاس نفل کا فرض منفرد پر ہے۔ لانہ مکمل لہ۔ اس وجہ سے کہ نفل تکمیل کرنے والی فرض کی ہے۔ فیکون تبعا لہ۔
تو نفل تابع فرض ہوگی۔ ف۔ اور فرض رات کی تنہائی میں منفرد کو اختیار ہے اسی طرح نفل تنہائی میں اختیار ہے مسلم ساکت

اگر نفل بجماعت امامت ہو تو امام جہر کرے سائل علمی - اب رہا بیان قضاء کو فرمایا - ومن فاتتہ العشاء فصلاہا بعد طلوع الشمس
ان ام فیہا جہر - اور جس مرد کی عشاء فوت ہو گئی (یا مجرو مغرب) پھر اسکو بعد طلوع آفتاب کے قضا کیا تو اگر قضاء مین امامت
کی تو جہر کرے - کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس بجماعۃ - جیسے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلۃ التعریس کے دن نکلے فجر کو جماعت سے قضاء فرمایا تھا - ف - تعریس آخر رات مین
مسافر کا چلنے سے اتر کر استراحت لینا - اور مختصر قصہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے واپسی مین صحابہ رض کی درخواست پر آپ مع لشکر
اترے اور بلال رض نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور آسوقت جاگے کہ انپر دھوپ آئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
وہان سے کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور موذن کو اذان کا حکم دیا پھر دو
رکعتین پڑھین یعنی سنت فجر پھر نماز کی اقامت کہی گئی پھر نماز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے - کما رواہ مسلم واحمد عن
ابی قتادہ رض و مالک عن زید بن اسلم مرسلا و محمد فی الآثار عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم مرسلا - اور یہی امام احمد کا قول
ہے کہ جہری کی قضاء بجماعت مین جہر کرے - قاضیخان مین ہے کہ اگر بھولے سے امام نے اخفاء کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب ہے
جیسے دن کی سری نماز رات مین امامت کے ساتھ قضاء کی تو اخفاء واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب ہے
ہو - یہ تو امامت کے ساتھ قضاء کرنے کا حکم ہے اور اگر تنہا قضاء کرے تو اختلاف ہے چنانچہ ہندیہ مین ہے کہ اگر جہری نماز قضاء
کو تنہا پڑھے تو اصح یہ کہ جہر افضل ہے ہکذا فی المحیط والکافی والذخیرۃ وقاضیخان - اور یہی مختار شمس الائمہ و فخر الاسلام و جماعت
متاخرین ہے اور قاضیخان نے کہا کہ جہر اسواسطے افضل ہے کہ قضاء موافق اداء کے ہو جاوے اور اداء مین منفرد مختار ہے
تو قضاء مین بھی مختار اور جہر افضل ہے - امام مصنف رح نے اس قول کو نہین تسلیم کیا اور فرمایا - وان کان وحدہ
اور اگر قضاء مذکور تنہا پڑھے - خافت حتما ولا یتخیر - تو حتما اخفاء کرے اور اسکو اختیار نہین ہے - ہو الصحیح - یہی قول
صحیح ہے - ف - وقایہ مین تاج الشریعہ نے اسی کو متن کیا اور تنویر مین انھین کی اتباع کی - لان الجہر یختص اما بالجماعۃ
حتما - کیونکہ جہر کرنا مختص ہے دو امر مین یا تو بجماعت ہو کہ اسوقت جہر واجب ہے - او بالوقت فی حق المنفرد علی وجہ
التخییر - یا اداے نماز وقت کے اندر ہو تو منفرد کے حق مین بطور اختیار کے ہے - ف - حاصل یہ کہ جہر و اخفاء شرعی
توقیف پر موقوف ہے اور ہم نے شرع کے حکم مین جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے نماز جہری
پڑھے خواہ ادا ہو یا قضاء ہو اور دونون کی دلیل گذر چکی اور دوم جہر مخیر اور وہ جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر جہری
نماز پڑھے تو اسکو اختیار ہے کہ جہر کرے جو اخفاء سے افضل ہے - ولم یوجد احدہما - اور ان دونون مین سے ایک بھی
یہان نہین پایا گیا - ف - جبکہ جہری کو وقت سے باہر منفرد قضاء کرتا ہے - اور یہ جو ذکر کیا گیا کہ اصل مین نماز کا جہری
اور جبکہ مشرکین بدگوئی کرتے تو جہر سے دن مین ممانعت ہوئی اور رات مین جہر رہا بدلیل قولہ تعالی - ولا تجہر بصلاتک
ولا تخافت بہا وابتغ بین ذلک سبیلا - پس درمیانی راہ یہ کہ دن مین اخفاء اور رات مین جہر ہوا - مترجم کہتا ہے کہ یہ تفسیر
کلبی والے سے تفسیر ہے اور صحیح تو ابن عباس رض سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مین متواری تھے اور جب آپ آواز
قراۃ قرآن بلند کرتے تو مشرکین سنکر قرآن کو اور اتارنے والے اور لانے والے کو برا کہتے تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا
ولا تجہر بصلاتک یعنی جہر مت کیجیے اپنی قراۃ مین کہ اسکو مشرکین سنیں - ولا تخافت بہا - اور اسکو اخفاء مت کیجیے - یعنی
اسطرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائیے - وابتغ بین ذلک سبیلا - یعنی جہر و مخافت کے درمیان راہ اختیار کیجیے - یہ صحیحین
و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ مین ہے - یا صحیح کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ سے دربارہ دعا ہے اور حدیث
امامت جبرئیل بجہر و اخفاء ہے - اور ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز مین پڑھتے پھر ہمکو سنایا

تو جسنے وہ تم کو سنایا اور جو ہم پر مخفی کیا وہ ہم نے تم پر مخفی کیا - ابو داؤد و النسائی - اور صحیح ہوا کہ نماز خشوع و خضوع و مسکنت ہے
کمانی الترمذی عن الفضل بن عباس مرفوعاً - اور بیاضی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں پر نکلے اور وے
نماز پڑھتے تھے اور انکی آوازیں قرأت سے بلند تھیں تو فرمایا کہ مصلی تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہے چاہیے کہ دیکھے
کس چیز سے مناجات کرتا ہے اور مت جہر کریں بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ رواہ مالک پس اصل نماز مناجات
بسکون ہے کہ کام نہیں رکھتے کہ فاتحہ دعا ہے اور اصل اسمیں اخفاء ہے اور قولہ و نجہر بصلوتک - سات کی نمازوں میں بھی جاری
ہے پس حق ظاہر ہے کہ اصل نماز میں اخفاء ہے اور فرائض میں جہر کا حکم مطلقاً یا جماعت وقت کے اندر معلوم ہوا اور قضاء منفرد
میں جہر کی کوئی روایت نہیں تو اخفاء پر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا کہ صحیح اسمیں اخفاء کا حکم ہے اور مترجم کو
نہیں معلوم ہوا کہ منفرد کو جہر کے اختیار کی کوئی روایت ہے سوائے قیاس کے - پھر جب سلف کی قضاء پڑھنے کی روایات
میں جہر مذکور نہیں تو ظاہر اسکا اخفاء ہے وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر توقیفی میں قیاس متروک ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم
بالصواب - م - ایک مرد تنہا پڑھتا ہے جب وہ فاتحہ پڑھ چکا یا تھوڑی پڑھ چکا تو دوسرے نے آکر اسکے ساتھ اقتدا کی تو فاتحہ
دوبارہ جہر سے پڑھے - البحر عن الخلاصۃ عن الاصل - **ومن قرأ فی العشاء فی الاولیین السورۃ ولم یقرأ بفاتحۃ الکتاب**
اور جسنے پڑھا عشاء میں (یا مغرب میں مثلاً) پہلی دو رکعتوں میں سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو - ف - بعض نے
کہا اگرچہ عمداً چھوڑ گیا ہو - **لم یعد فی الاخریین** - تو پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے - ف - یعنی فاتحہ کی
قضاء نہ کرے - الذخیرۃ - مترجم کہتا ہے کہ عمداً چھوڑنا اس قول پر روا ہے کہ قرأت نماز کی دو رکعتوں میں فرض ہے خواہ اول
کی دو ہوں یا اخیر کی تو اسپر سہو لیس ہے اور دوسرا قول یہ کہ اول کی دونوں متعین ہیں لیکن تو آخرین میں قضاء کرے
تو عمداً چھوڑنا گناہ ہے اور سہو لازم ہوگا ہو الاصح م - اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یاد آگیا تو
فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے سد - بطور وجوب - ط - اور اگر رکوع میں یاد آوے تو بھی کھڑے ہو کر اسی ترتیب
سے پڑھکر پھر رکوع کرے - مق - **وان قرأ الفاتحۃ ولم یزد علیہا** - اور اگر اسنے فاتحہ پڑھی اور اسپر زیادہ نہ کیا
ف - یعنی سورت یا اسکے مانند نہ پڑھے اگرچہ عمداً چھوڑی ہو - د - میں کہتا ہوں کہ تعمد میں وہی حال ہے جو اوپر گذرا
م - **قرأ فی الاخریین الفاتحۃ والسورۃ** - تو پڑھے پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ و سورت - ف - فاتحہ بطور
نفل اور سورت بطور قضاء کے اور مترجم کہتا ہے کہ فاتحہ اس صورت میں سنت کے طور پر ہونا چاہیے بلکہ واجب ہوگا
کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہے فافہم - م - **وجہر** - اور جہر کرے - ف - ایک روایت میں وجوباً اور ایک
روایت میں استحباباً چنانچہ آتا ہے م - اور اگر سورت کو رکوع میں یاد کیا تو اسکو کھڑے ہو کر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے
و - کیونکہ ترتیب فرض ہے حتی کہ اعادہ نہ کرے تو نماز فاسد ہے - ش - **وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح** - اور یہ جو متن میں مذکور
ہے امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے - **وقال ابو یوسف لا یقضی واحدۃ منہما** - اور ابو یوسف نے کہا کہ دونوں میں سے
کسی کی قضاء کرے - ف - نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ - **لان الواجب اذا فات عن وقتہ لا یقضی
الا بدلیل** - کیونکہ واجب (جیسے سورہ و فاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہیں کیا جاتا مگر دلیل کے
ساتھ - ف - اور بیان دلیل قضاء کرنے کی پائی نہیں گئی کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہے کہ اسکا مثل ہوتا کہ جو اسکا ٹھکانا ہے
اس سے پھر کر جہاں پر قضاء کریگا وہاں رکھے - اور اخیر کی رکعتوں میں سورت پڑھنا مشروع نہیں ہے تو پھر وہاں کیونکر
سورت کو پھیرا جاوے جیسے دیکھتے ہو کہ ایام تشریق کی قضاء نمازیں دوسری اوقات میں بدون تکبیر تشریق کے ہوتی
ہیں اگرچہ تکبیر اپنے محل پر واجب ہے ع - اسکا جواب نہیں دیا گیا بلکہ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ کا قیاس بیان فرمایا

ولهذا وهو الفرق بين الوجهين۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل اور یہی دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ ہے کہ۔ ان
قراءۃ الفاتحۃ شرعت علی وجہ یترتب علیہا السورۃ۔ فاتحہ کا پڑھنا ایسے طور پر مشروع ہوا ہے کہ سورہ اس پر مترتب ہو۔
ف۔ یعنی فاتحہ ایسے طور پر نماز میں پڑھے کہ جسکے بعد میں سورہ پڑھے۔ ف۔ اور پہلی صورت میں خالی سورہ اولین میں پڑھی
تھا بدون فاتحہ۔ فلو قضاہا فی الاخریین۔ پس اگر فاتحہ کو پچھلیوں میں قضاء کرے۔ ف۔ تو حالت یہ ہو جاوے کہ
سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو۔ ترتب الفاتحۃ علی السورۃ۔ سورت پر فاتحہ مترتب ہو جاوے۔
وہذا خلاف الموضوع۔ اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھنا مشروع ہے۔ لہذا پہلی
صورت میں فاتحہ قضاء کرنے کا حکم نہ دیا۔ رہی دوسری صورت تو اس میں یہ بات لازم نہیں آئی چنانچہ کہا۔ بخلاف ما اذا ترک
السورۃ۔ برخلاف اسکے کہ جس صورت میں کہ اولین میں سورہ چھوڑا ہے۔ لانہ امکن قضاءہا۔ کیونکہ سورہ کا قضاء کرنا ممکن ہے
ف۔ کہ پچھلیوں میں بعد فاتحہ معمول کے سورہ قضاء پڑھے۔ علی الوجہ المشروع۔ اسی طریقہ پر جو مشروع ہے۔ ف۔
کیونکہ یہی مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ یہاں موجود ہے۔ م۔ اس تقریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہیں نکلا کیونکہ
یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہیں رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوٹ کر
بلادلیل نہیں قضاء ہوتا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں اول تو یہی قول جو متن میں ذکر کیا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
دوم اسکا الٹا حکم یعنی فاتحہ کو قضاء کرے نہ سورۃ کو۔ اور یہ شیخ عیسی بن ابان رح کا قول ہے۔ سوم قول ابو یوسف کہ دونوں
میں سے کسی کو قضاء نہ کرے۔ چہارم حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ وسورہ دونوں کو قضاء کرے پھر کیونکر تو بعض
مشائخ نے کہا کہ پچھلیوں میں سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی اشبہ بصواب اور موافق مشروع
ہے۔ مع۔ رہا بیان اسکا کہ یہ قضاء واجب ہے یا مستحب ہے۔ تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ ثم ذکر ہہنا۔ پھر ذکر کیا ظاہر الروایۃ
میں اس مقام پر۔ ف۔ یعنی امام محمد نے جامع صغیر میں ع۔ یا کتاب میں مصنف نے۔ ما یدل علی الوجوب۔ وہ لفظ
جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ ف۔ یعنی کہا کہ قرأ فی الاخریین۔ بلفظ خبر اور یہ بمنزلہ حکم کے ہے جیسا کہ اپنے موقع اصول میں
مذکور ہے۔ مع۔ اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا ہے م۔ درمختار نے اسی کے راجح ہونے کا اشارہ کیا۔ ش۔ حالانکہ
ضعیف ہے م۔ وفی الاصل بلفظ الاستحباب۔ اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں بلفظ استحباب ذکر کیا۔ ف۔
بقولہ احب الی ان یقضی السورۃ فی الاخریین یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیوں میں قضاء کرے ع۔ اور
نفی نہیں کہ وجوب تو صریح نہیں بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت میں اسی پر اعتماد کرنا چاہیے۔ الفتح۔
یعنی ظاہر الروایۃ یہی کہ قضاء کرنا مستحب ہے۔ لانہا اذا کانت مؤخرۃ۔ کیونکہ اخیرین میں سورہ قضاء جبکہ اخیر کے فاتحہ واجب
سے پیچھے گیا۔ فغیر موصولۃ بالفاتحۃ۔ تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا۔ ف۔ کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کی رکعتوں
میں ہے ع۔ فلم یکن مراعاۃ موضوعہا من کل وجہ۔ تو جیسے وہ موضوع تھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہو اسکی نگہداشت ہر طرح
ممکن نہ ہوئی۔ ف۔ لہذا سورہ کو قضاء کرنا مستحب رکھا۔ اور اگر اخیرین میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کردیں تو بھی فائدہ نہیں
کیونکہ اخیرین میں یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹ کر قضاء سورہ سے پیچھے پڑ جاوے اور خلاف مشروع
بھی ہو جاوے اسپر بھی یہ قضاء سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ ملا کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کے دوگانہ میں ہے۔ انہیں خرابیوں کی
وجہ سے امام مصنف رح نے یہ وجہ ذکر ہی نہیں کی م۔ اب رہا یہ کہ جب سورہ کو قضاء کرے تو وہ جہر سے بھی اور اخیرین کا
اخفاء سے ہے تو بیان فرمایا کہ۔ ویجہر بہما۔ اور سورہ وفاتحہ دونوں کا جہر کرے۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ لان الجمع بین ا
والمخافتۃ فی رکعۃ واحدۃ شنیع۔ کیونکہ جمع کرنا جہر سورہ اور اخفاء فاتحہ کا ایک ہی رکعت میں شنیع ہے۔ ف۔ پھر اگر دو

اخفاء کرے تو سورہ ہوں جب تمام اسکی صفت بدل نہ ہو گی - و تغییر النفل وھو الفاتحۃ اولیٰ - اور بدلنا نفل کا اور وہ فاتحہ
اخیرین کا ہے بہتر ہے - ف - یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہے تو اسکی صفت اخفاء کو جہر سے بدلنا بہتر ہے - پس یہی صحیح ہے - م - اور یہی
مبسوط شمس الائمہ سرخسی و جامع قاضیخان میں ہے - ع - اور ایک روایت امام ابوحنیفہ رح سے یہ ہے کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ
کو اخفاء کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر و اخفاء کا جمع کرنا اسوجہ سے ہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین میں ہے ملحق
ہو اور تمرتاشی رح نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا - مف - اور یہی فخر الاسلام نے اختیار کیا
ہے - مترجم کہتا ہے کہ جب اصح یہ ہے کہ قضاے سورت مستحب ہے اور اصح یہ ہے کہ فاتحہ پچھلی رکعتوں میں واجب ہے تو اصح قول یہ ہوا
کہ اخیرین میں دونوں کو اخفاء کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو متغیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہیں چاہیے - فافہم - م - ثم المخافتۃ
ان یسمع نفسہ - پھر اخفاء کا پڑھنا یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے - ف - یہی کمتر درجہ ہے حتی کہ اگر کوئی کان لگا کر سن لے
تو سمجھ لے - الخلاصہ - یعنی قرأت نہیں بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ میں نہ آوے - م - والجہر ان یسمع غیرہ - اور جہر یہ کہ دوسرے
کو سناوے - ف - اور ایک وہ نہیں بلکہ کل سنیں تو جہر ہے - الخلاصہ - یہی صحیح ہے - شرح الوقایہ - اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے صحیح
کہا و عامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اعتماد ہے - البدائع - اور یہی مختار ہے - السراجیہ - وہذا عند الفقیہ ابی جعفر الہندوانی
اور یہ فقیہ ابو جعفر ہندوانی کے نزدیک ہے - ف - پس فقیہ ابو جعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہے - لان مجرد حرکۃ اللسان
لا یسمی قرأۃ بدون الصوت - کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہیں کہلاتا بدون آواز کے - ف - اقول اسکی
وجہ فتح القدیر میں مذکور ہے اور یہ خود ظاہر ہے کہ پس اخراج حروف با آواز ضرور ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ آواز اسقدر ہو کیونکہ
لازم آیا کہ خود اور قریب والا سنے کیونکہ اگر سننا شرط ہو تو جب مصلی کے قریب شور و شغب ہو یا وہ بہرا ہو یا تند ہوا ہو اور
اسکے مانند ایسے اسباب کثیرہ ہیں تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے - لہذا ابن الہمام نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز
کا قرأت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کان کا سننا بھی قرأت کے معنی میں داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق
ہو کہ سنی جاوے اور شاید کہ فقیہ ابو جعفر رح کی مراد بھی اسی قدر ہے بنابریں کہ آواز ہوتے ہوئے جب کوئی چیز مانع نہ ہو تو ظاہر
یہی کہ وہ سنی جائیگی - انتہی - وقال الکرخی ادنی الجہر ان یسمع نفسہ وادنی المخافتۃ تصحیح الحروف - اور امام کرخی رح
نے فرمایا کہ جہر کا کمتر مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفاء کا کمتر مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح نکلیں - ف - اور اخفاء کا زیادہ
مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ سنے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سنے تو جہر و اخفاء میں کچھ منافات نہیں ہے پس جب حروف
صحیح ہوئے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہیں ہے بلکہ حرف تو ہر طرح سے آواز کی کیفیت ہے نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت
بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا مخرج ہی نہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہے کہ سنا جاوے مگر کان تک پہونچنا
آواز کا اسقدر جہر ہونے پر موقوف ہے کہ کان تک پہونچے اور یہ بھی ضرور ہے کہ کوئی چیز مانع نہ ہو حتی کہ خود کان میں بہرا پن نہ ہو
اور وہاں دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانعہ بکثرت ہیں تو قرأت ہو جانے میں
سننا کچھ بھی ضرور نہ تھا - لان القرأۃ فعل اللسان دون الصماخ - کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہے نہ کان کا
ف - یہی قول ابوبکر الاعمش فقیہ کا اور امام مالک کا ہے اور مشائخ نے کہا کہ کرخی رح کا قول انیس و اصح ہے - ع - اور
قول احمد رح اسی کے مانند ہے - کما ذکرہ العینی - وفی لفظ الکتاب اشارۃ الی ہذا - اور لفظ کتاب میں بھی اسی کی
طرف اشارہ ہے - ف - چنانچہ منفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار دیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے
تو معلوم ہوا کہ آپ سنے تو جہر ہو گیا - عینی رح نے کہا کہ امام محمد نے اصل میں یوں فرمایا - ان شاء قرأ فی نفسہ وان شاء
جہر واسمع نفسہ - یعنی منفرد چاہے اپنی نفس میں پڑھے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سنا دے - پس یہ صریح کو

کہ اپنے آپ کو سنانا جہر قرار دیا اور اُسکے مقابل مین اپنی نفس مین پڑھنا اخفا قرار دیا اور یہی قول کرخی ہی اور جو کوئی کہے کہ عرف مین بغیر سنے قرأت نہین کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالیٰ ہی اسمین لوگون کے عرف کا اعتبار نہین ہی۔ لیکن حلوائی و ابوجعفر رح نے کہا کہ قرأت مین سنانا ضروری امر ہی مع۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ مقام جیسے تحقیق کے قابل ہی مین نے نہین پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر محصول تحقیق واللہ اعلم یہ ہی کہ اخفا کا اور جہر کا ایک کھلا ہوا مرتبہ ہی اور ان دونون کے درمیان ایک متوسط حالت ہی پس اگر ظہر مین کسی نے تصحیح حروف کی اسطرح کہ اُنکو خود نہین سُنا تو بقول کرخی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہی کمافی العینی - اور اگر اپنے خود بھی سنی تو بالاتفاق جائز ہی مگر ہندوانی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ اخفا ہی اور کرخی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ جہر کا ہی لیکن مسئلہ مذہب کہ جہان اخفا ہی اگر جہر کرے تو سجدہ سہو واجب ہو اور یہان کرخی رح کے نزدیک سہو کسی نے نہین لکھا تو اس وجہ سے کہ یہ جہر کا ادنی درجہ ہی اور اخفا بھی ہی اور تصحیح الحروف کا درجہ جواز ہی - پھر اگر اپنے اسطرح قرأت کی کہ غیرون نے سنی تو یہ بالاتفاق جہر ہی اور خباب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہر مین اخفائے قرأت کی روایت کی جیساکہ اوپر صحیح بخاری سے گذر چکی اور خود خباب رضی اللہ عنہ سے ظہر وعصر مین قرأت جہر کا فعل مصنف ابن ابی شیبہ مین مروی ہی تو گمان مخالفت نہین بلکہ یہی کہ ایسے طور پر پڑھی کہ اسکو لوگون نے سمجھ لیا اور مع ہذا سہو نہوا تو جیسے اسمین یہ دلیل ہی کہ یہ مرتبہ اخفا کا ہی ویسے ہی روایت مین اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرخی رح غیر کا سنانا جہر اُسوقت ہی کہ آواز بروجہ معروف عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہین بلکہ کل لوگ سنین کمافی الخلاصہ - اور قہستانی نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا عیدین مین کل مقتدیون نے نہ سُنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رح نے اسکا جواب دیا کہ کل صف اول سُنے ولیکن یہ جواب بھی کچھ نہین اسواسطے کہ اگر صف اول دراز ہوئی اور امام کی آواز باریک تو یہ بھی نہین سن سکتے ہین اور چلپی رح نے جواب دیا کہ جو لوگ سننے کے محل پر ہون سب سنین اور یہ بھی جواب کچھ نہین کیونکہ اخفا مین اگر امام کے برابر ہو تو وہ سنیگا اور یہ کوئی منضبط امر نہوا علاوہ ازین بہرا وہان نہ سنیگا اور محل و شور مین کانون والا بھی معذور ہی اور حق جواب یہ ہی کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہی کہ وہ آواز ایسی جہر ہو کہ اسکے سننے مین خصوصیت افراد کی نہو کہ اسکو فلان وفلان سن لیتے ہین بلکہ ہر ایک سن سکتا ہی جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ چلپی کی یہی مراد بھی ہی اور یہ وارد نہین ہوتا کہ اخفا بھی سنا جائیگا اسطرح کہ قید امام و مقتدی کی بضرورت جماعت مرکوز ہی لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنین تو وہ جہر ہی پس ضعیف ہوا قول شمس الائمہ حلوانی رح کہ اخفا یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب والون کے سنے مع - الا آنکہ قرب سے برابر والا مراد ہو - پھر واضح رہے کہ آواز جہر سے قرأت سب کو سنانا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات سنائین تو اُس سے قرأت جہری نہو جائیگی جیسے کہ آنحضرت صلعم بعض آیات اخفا مین سنا دیتے تھے جس سے انکو سورہ کا پتہ مل جاتا تھا مگر صف اول آپ کی قرأت نہین سنتی تھی اور ابن ابی شیبہ نے جو سعید بن جبیر رح کی قرأت ظہر مین روایت کیا کہ صف اول سنتی تھی تو باوجود ضعف محمد بن مزاحم راوی متروک کے اسی پر محمول ہی پس اگر اسقدر جہر ہو کہ صف اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہی تو بالاتفاق جہر ہوا کہ سہو لازم ہوگا اب ظاہر ہوا کہ جہر جسمین سہو واجب ہو امام کرخی و فقیہ ابوجعفر مین اتفاق ہی اور اگر خود قرأت سنے تو اخفا ہی اسپر سہو بالاتفاق نہین ہی تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگر خود بھی نہین سنی تو قرأت ہوگئی یا نہین ہی فقط کرخی کے نزدیک ہوگئی اور فقیہ کے نزدیک باطل ہی فقہاء متاخرین نے اسی پر فتوی دیا اور کہا کہ قیاس واصح قول کرخی ہی تامل واللہ تعالیٰ اعلم - وعلی ہذا الاصل - اور اسی اصل پر - ف - یعنی جہر و اخفا کی اسی اختلاف مذکور پر - مختلف مسائل

کل ما یتعلق بالنطق - ہر وہ امر جو نطق سے متعلق ہے - کالطلاق - جیسے طلاق - ف - مثلاً اپنی منکوحہ کو کہا کہ تو طالقہ ہے
اگر حروف کی تصحیح کی اور خود اسکو نہیں سُنا تو امام کرخی رح کے نزدیک یہ عورت طالقہ ہو گئی اور فقیہ ابو جعفر کے نزدیک نہیں
والعتاق - اور آزاد کرنا - ف - اپنے غلام یا لونڈی سے کہا کہ تو آزاد ہے اسطرح کہ حروف صحیح نکلے اور خود نہیں سُنے تو اختلاف
مذکور ہے - والاستثناء - اور استثناء کرنا - ف - یعنی انشاء اللہ کہنا - واضح ہو کہ اگر طلاق یا عتاق کے ساتھ انشاء اللہ
ملا دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا - اب اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے انشاء اللہ یا مملوک سے کہا کہ تو آزاد ہے انشاء اللہ لیکن
خالی لفظ انشاء اللہ جیسے اخفاء کے ساتھ کہا کہ خود نہیں سنا تو کرخی رح کے نزدیک معتبر ہے اور فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کے
نزدیک استثناء صحیح نہ ہوا یعنی رح نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے یعنی کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ طلاق یا عتاق کیا مگر ایک شرط کے ساتھ جو سطرح زبان
سے کہ خود نہیں سنے مثلاً تو طالقہ ہے اگر یہ روٹی کھاوے - تو فقیہ ابو جعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح ہوا جبکہ خود نہیں سُنے
تو طلاق واقع ہو گئی خواہ عورت نے روٹی کھائی یا نہیں - اور امام کرخی کے نزدیک تصحیح حروف ہو گئی تو صحیح ہے اور طلاق جب ہی
پڑیگی کہ عورت وہ روٹی کھاوے - واضح ہو کہ اگر عورت نے روٹی نہ کھائی ہو اور قاضی کے یہاں نالش کی کہ اس مرد نے
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سُنا یا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا یہ دعویٰ کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا
اگرچہ اللہ و دیانت مردکو وہ عورت حلال ہے فافہم - وغیر ذلک - اور سوائے ان مذکورہ مسائل کے - ف - دیگر مسائل
جو نطق سے متعلق ہیں جیسے جورو سے ایلاء کرنا کہ واللہ میں تجھسے قربت نہ کرونگا - اسطرح کہا کہ خود نہیں سنا اور حروف کی
تصحیح کی تو امام کرخی کے نزدیک ایلاء صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور فقیہ رح کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھانا مثلاً
واللہ گوشت نہ کھاؤنگا - خود نہیں سنا تو اختلاف ہے - یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبیحہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی
تو کرخی کے نزدیک ذبیحہ کھاوے اور ہندوانی رح کے نزدیک جھوٹا پڑ جائیگا - اور جیسے تکبیر تحریمہ جس سے نماز شروع ہوتی ہے
اور احرام الحج اور ذبیحہ پر تسمیہ کہنا - یعنی اگر حروف کی تصحیح کی اور خود نہ سنی تو ہندوانی رح کے نزدیک نماز و احرام شروع نہیں
اور ذبیحہ مردار ہے اور کرخی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے - اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی - اور دیگر مسائل کثیرہ میں - اگر نماز
میں کلام کیا اگر حروف صحیح نکالے اور نہیں سنے تو کرخی رح کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندوانی رح اب سب عقود جن میں ایجاب
و قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اسکو بیچا - حروف صحیح نکالے مگر نہیں سنے تو کرخی کے نزدیک
ایجاب ہو گیا اور فقیہ کے نزدیک نہیں - اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہے اور اسکا اثر یہ ہوگا کہ مشتری نے گو کہ یہ سنا نہیں ہے اگر
کہے کہ میں نے تجھسے اسکو خرید لیا تو بائع بردیانت بیع لازم ہو گئی بقول کرخی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندوانی رح کے نزدیک
بھی لازم ہو گئی - عینی رح نے کہا کہ بیع میں کہا گیا کہ صحیح یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سناوے - اقول اسی
قول پر بیع و دیگر عقود میں جنمیں باہمی ایجاب و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہونی چاہئے - م ش - پھر ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ بعض
تو امام کرخی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلاء و قسم میں اور کہیں فقیہ ابو جعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے نماز و ذبیحہ وغیرہ
م - اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے - وادنیٰ ما یجزی من القرأۃ فی الصلوٰۃ آیۃ عند ابی حنیفۃ - اور ادنیٰ وہ مقدار
جو کفایت کر جاتی ہے قرأت سے نماز میں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے - ف - یعنی نماز میں قرأت ایک رکن فرض ہے
حتی کہ نہو تو نماز باطل ہے تو اب اسکی مقدار ادنیٰ کس قدر ہے کہ اسکے ہوتے ہوئے نماز باطل بالکل نہو جاوے تو اسمیں اختلاف
ہے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے م - امام ابو حنیفہ سے اسمیں تین روایتیں ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت
ادا ہوگا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو مبسوط اور یہی صحیح ہے ساعناقیہ - دوم یہ کہ جسقدر کو قرأت کہ سکتے ہیں قدوری نے کہا کہ
یہی صحیح ہے - پھر اگر وہ آیت ایک کلمہ ہو جیسے مدھامّتان - یا جیسے ق - ن - ص - کہ بعض قرا کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو بقول امام رحؒ ایسی مشائخ مختلف ہیں اور اصح یہ کہ امام رحؒ کے نزدیک اِس سے فرض ادا نہوگا۔ شرح المجمع ابن ملک و الفیض
والسراج و الفتح۔ کیونکہ یہ شمار ہی نہ قرأت سے طولانی۔ اور اگر ایک آیت بڑی ہو جیسے آیت الکرسی و آیۃ المداینہ اور بعضے تھوڑی
ایک رکعت میں اور تھوڑی دوسری رکعت میں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی و القنیۃ۔ اور
تیسری روایت امام رحؒ سے کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے ع۔ **وقالا ثلث آیات قصار او آیۃ طویلۃ**
اور صاحبین نے کہا کہ ادنی مقدار جواز کا تین آیات چھوٹی یا ایک آیت بڑی ہے۔ ف۔ یہی امام رحؒ سے بھی ظاہر الروایہ ہے مگر
کتاب میں روایت اول مذکور ہے م۔ **لانہ لا یسمی قاریا بدونہ**۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اِس مقدار سے کم میں
وہ قرأت کرنے والا نہیں کہلائیگا۔ **فاشبہ قرأۃ مادون الآیۃ**۔ پس کم پڑھنا مشابہ اسکے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ ف۔
حالانکہ ایک آیت سے کم باتفاق اِسی وجہ سے نہیں کافی کہ وہ قاری نہ ہوا اور اللہ تعالیٰ نے قرأت کرنے کا حکم دیا ہے م۔ **ولہ
قولہ تعالیٰ**۔ اور امام رحؒ کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہے۔ **فاقرؤا ما تیسر من القرآن**۔ یعنی پڑھو اسقدر کہ جو آسان میسر
قرآن میں سے۔ ف۔ تو قدر آسان کا حکم دیا۔ **من غیر فصل**۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور
کلمہ ما ہر مقدار قلیل و کثیر کو شامل ہے۔ **الا ان مادون الآیۃ خارج**۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ ف۔ یعنی بالاجماع
اور آیت سے کم تو لوگوں کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے م۔ **والآیۃ لیست فی معناہ**۔ اور پوری آیت اِس سے کم کے
معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ مدہامتان و ق و ص وغیرہ بھی لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں تو علاوہ انکے
جو آیات ہیں وہ اِسکے معنی میں نہیں ہیں م۔ پھر ایک آیت پر جواز کے قول سے امام ابو حنیفہ رحؒ کا رجوع کر لینا صحیح ہوا ہے ع۔
میں کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ تو اِسی کو مفید ہے پھر اہل المتون نے کیوں اِسکو کہا ہے م۔ ابن الہمام رحؒ نے کہا کہ قرأت چار طرح
پر ہے فرض و واجب و سنت و مکروہ۔ پس فرض کی مقدار میں امام ابوحنیفہ سے تین روایتیں ہیں از انجملہ ایک مانند قول صاحبین
کے ہے۔ اقول یہی ظاہر الروایہ ہے کما ذکرنا یعنی رح م۔ اور واجب قرأت یعنی جسکے نہونے سے نماز کا اعادہ واجب ورنہ عاصی ہو وہ
یہ ہے سورہ فاتحہ مع چھوٹی تین آیات یا بڑی ایک آیت کے ہے یعنی سوائے فجر و مغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مسنون قرأت
حضر و سفر کی خود کتاب میں آتی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جسقدر واجب ہے اِسمیں سے کچھ چھوڑا جاوے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ سورہ
فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھکر ختم کرنا مکروہ ہے۔ مجتبی میں کہا کہ علی ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق ادا
ادا نہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ پڑھی یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ الفتح۔ عینی رحؒ نے
لکھا کہ فتاوی ظہیریہ یعنی ظہیریہ میں ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیۃ المداینہ کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابو حنیفہ رحؒ کے قول پر صحیح ہے کہ
نہیں جائز ہے۔ اقول گویا یہ بروایت اصل یا بمعنی آنکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب ادا
نہوا م۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ پھر اگر اِس آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو بعض مشائخ
نے کہا کہ نہیں جائز کیونکہ آیت تمام نہوئی اور بعض نے کہا کہ وہ چھوٹی تین آیت سے زیادہ پڑتی ہے تو جائز ہے ع۔ بلکہ اگر ا
تھوڑی تو برابر رہیگی جب تک کہ قرأت واجبہ نہ پڑھے۔ الفتح۔ اور اگر آدھی آیت یا ایک کلمہ کو کئی بار دوہرایا حتی کہ ایک آیت
کے برابر ہو گیا تو جائز نہیں ہے نع۔ فتاوی نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیات اور بڑی ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور
امام رحؒ کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہوا ہے ع۔ در خلاصہ میں ہے کہ اگر بڑی آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو اصح یہ کہ امام اور
صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی آدھی آیت چھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ الحلبی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے جب
کہ فاتحہ پڑھا ہو اور اسکے ساتھ نصف طویلہ ورنہ پورے طویلہ میں اختلاف ہے کما مر۔ نوادر معلی میں ابو یوسف رحؒ سے روایت
ہے کہ ایک شخص فقط اِسی قدر کہ الحمد للہ رب العالمین۔ پڑھ سکتا ہے تو وہ اِسی کو ہر رکعت میں ایکبار پڑھے اور مکرر نہ کرے اور اسکی

نماز جائز ہو اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا قول ہو اور مبسوط کرخی میں ہو کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت بمنزلہ تین آیات کے ہو۔ ع۔ پھر جبکہ یہ اقسام نفس الامر میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض و واجب و مسنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں اگر سورۂ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع و سجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ پھر باقی اقسام کیونکر متحقق ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہو کہ قولہ تعالے فاقرؤا ما تیسر الآیہ۔ موجب ہو کہ آیت واحدہ ہو تو تعمیل ہوئی اور اس سے زائد جہانتک پڑھا تو تعمیل ہوئی پس دونوں میں سے جو متحقق ہوا فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کردیا اور وہ چالیس آیت سے ۱۰۰ تک ہو۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہو کہ اس جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ مثلاً تین آیت کے بعد امام نے سہو کیا اور وہ بطور جواز ہوا تو مقدار فرض قرأت کے بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد نماز ہو پس شاید تحقیق یہ ہو کہ قولہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ مطلقاً قرأت ہو حتی کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہوگیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہوگیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی میں آیت ہو تو واجب ادا ہوا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے ۱۰۰ تک ہو تو سنت ادا ہوئی پس ان تینوں صورتوں میں سے ہر صورت تعمیل حکم فرض ہو اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہو تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہو اسکے یہی معنی کہ پوری سورت سے تعمیل فرض ہو پس جو قرأت بطور مسنون پڑھے وہ سنت و واجب و فرض کی بھی تعمیل ہو اور جو بطور واجب پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب و فرض کی بھی تعمیل ہو اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعمیل ہو اور برعکس نہیں ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور منجملہ مکروہ قرأت کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود کچھ بغیر حالت قیام کے پڑھ گیا اور اسی طرح کسی نماز کے لیے کوئی سورت اسطرح تعین کی کہ یہی ضرور ہونا چاہیے۔ الفتح۔ پھر قولہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ جبکہ مطلق ٹھہرے تو فرد کامل ایسا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہو اور یہ احوط ہو کہ جو بات دو فرض ہوئی تھی اس سے یقیناً بری الذمہ ہوگا۔ واضح ہو کہ ق۔ یا ص۔ ن۔ وغیرہ سے امام رح کے نزدیک جواز نہیں ہو اور قہستانی رح کی نسبت میں درمختار میں زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہو اور صورت یہ کہ ایک نے غلام سے کہا کہ اگر آج میں نے اس نفل میں قرأت کی تو تو آزاد ہو۔ پھر مثلاً ق۔ ن۔ وغیرہ کے مانند سے کوئی کلمہ نماز میں پڑھ لیا یعنی فاتحہ نہیں۔ پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ گیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے نماز جائز ہو اور اسنے آزاد ہو جانیکا حکم دیدیا تو اب جائز ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ مغالطہ ہو اور حق یہ ہو کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہو کیونکہ وہ مجتہد ہو تو آزادی کا حکم ماننا ہر شخص پر لازم ہو لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتویٰ ملا ہو یا اسنے اپنے اجتہاد سے جانا ہو کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو اسپر اس نفل کا قضا کرنا لازم ہو لیکن قاضی کا حکم اسپر لازم رہیگا حتی کہ غلام آزاد ہوگیا اس سے تعرض نہ کرے۔ یہی تحقیق صحیح ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جسقدر قرأت فرض ہو اسکا یاد کرنا ہر شخص کے ذمہ فرض عین ہو۔ ت۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہو اور حق عمل میں فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو لازم ہو کہ جسقدر واجب ہو اسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ متعین ہو ہاں جب تک اسکو ایک ہی آیت یاد ہو تو اسکی نماز جائز ہو اور وہ گنہگار نہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یاد کرتا اور اسکے علاوہ کم تین آیت یاد کرتا رہے۔ م۔ اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفایہ ہے۔ حتی کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب عاصی ہیں اور اگر بعض نے حفظ کرلیا تو باقیوں پر مطالبہ نہیں رہا۔ م۔ ہاں باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہو۔ د۔ بلکہ بہت مرغوب سنت موکدہ ہو۔ م۔ سوائے فرض کے باقی قرآن سیکھنا نفل سے افضل ہو اور باقی قرآن سے فقہ سیکھنا افضل ہو اور تمام فقہ سے چارہ نہیں ہو۔ الفتح یاد کرکے بھول جانا بہت بڑا ہو لیکن حرام اسوقت ہوگا کہ ایسا بھولے کہ دیکھکر بھی نہ پڑھ سکے۔ وغیرہ۔ جنہیں حفظ قرآن سنت ہے

سوائے قدر فرض کے تو انکو فقہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہے۔ د۔ یون ہی کتب الفقہ مین مذکور ہے اور تحقیق یہ کہ ہر شخص کو جسقدر
مسائل فقہ کی ضرورت ہے اسقدر علم سیکھنا تو اُسپر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوۃ۔ مین سے زکوۃ کے
مسائل اسوقت اُسکے پاس مال ہو اور یون ہی حج تو مال کے وجود سے پہلے صرف اسی قدر فرض ہے کہ اسلام کا رکن زکوۃ و حج
بھی ہے پھر جب مال ہو جاوے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوۃ و خرچ ادا وغیرہ مسائل جاننے۔ پھر اپنی حاجت سے زائد سیکھنا
تو فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر وہان والے سب ہی چھوڑین تو سب عاصی ہونگے اور اگر کسی نے قدم اُٹھایا اور سیکھا تو باقیون سے
معاف ہو گیا پس یہی فقہ ان سب کی ضروریات بتلا رہیگا۔ پھر چونکہ نئی نئی صورتین واقعات کی پیدا ہوتی ہین جنکا قدیم زمانہ
مین وجود نہ تھا اور پھر ورثہ کے ساتھ بھی حکم شرعی متعلق ہے پس ضرورت ہوئی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل کیجاوے لہذا کہا گیا کہ
اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے منہ موڑین تو سب عاصی ہین۔ یہان سے معلوم ہوا کہ جن
لوگون نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رح پر ہو گیا۔ انکا یہ قول عجیب ہے اول تو انھون نے علم غیب کا دعوی کیا جیسا
مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ مین کہا۔ دوم انھون نے پچھلون کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان
مین ڈالا کہ اب اجتہاد نہین ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے مین ست توجہ کرو۔ سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اللہ تعالی نے فی الجملہ
اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام مین ہو یا تو عوام اسکے مخالف ہو گئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہے پس مسلمانون مین
فتنہ و فساد پیدا ہوئے جنکا باعث وہی قول ہے پس مین تعجب کرتا ہون کہ اس قول بد کے مفاسد تو بے شمار ہین جو بیخ اسلام
ہونے کیلیے خود شیطان کے ہاتھ مین تیز اوزار دیدیے گئے فانا للہ و انا الیہ راجعون لہذا متنبہ رہنا چاہیے واللہ الہادی
الی سبیل الرشاد۔ م۔ اگر ایک جگہ سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو وہان فقہ سے حفظ قرآن افضل ہے۔ ش م۔ پورا سورہ فاتحہ
اور کوئی ایک سورہ یا تین آیات قصیرہ حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد و عورت پر۔ تم ۲۔ (بیان قرأت مسنونہ کا) یہ
سفر و حضر مین مختلف الفقہ ہے۔ وفی السفر یقرأ بفاتحۃ الکتاب و ای سورۃ شاء۔ اور سفر مین پڑھے یعنی بطور قرأت
مسنون کے پڑھے فاتحۃ الکتاب (پوری متعین) اور کوئی سورہ جو چاہے۔ ف۔ اگرچہ چھوٹا سورہ ہو تو اس سے بھی
سنت ادا ہو جائیگی۔ لما روی ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوۃ الفجر فی سفرہ بالمعوذتین۔ کیونکہ روایت ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی نماز فجر مین اپنے سفر مین قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ
کے ساتھ۔ ف۔ یعنی فاتحہ کے زائد اول رکعت مین سورہ فلق اور دوسری رکعت مین سورہ الناس پڑھا۔ یہ حدیث
ابو داؤد و نسائی نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسمین ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز
فجر کے لیے اترے تو لوگون کو انھین دونون سورہ سے نماز پڑھائی۔ اسناد مین قاسم مولی معاویہ کا راوی ہے جسکی
امام یحیی بن معین وغیرہ نے توثیق کی اگرچہ بعضون نے اسمین کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح مین اور
حاکم نے مستدرک مین روایت کیا۔ ع۔ اور حق یہ کہ حدیث حسن ہے۔ ف۔ بالجملہ یہ حدیث دلیل تخفیف ہے۔ ولان للسفر
اثرا فی اسقاط شطر الصلوۃ فلان یؤثر فی تخفیف القرأۃ اولی۔ اور اسلیے کہ سفر کا ایک اثر ہے آدھی نماز ساقط
کرنے مین تو اسکا موثر ہونا قرأۃ کی تخفیف مین اولی ہے۔ ف۔ اور نماز اگرچہ اول مین دو ہی رکعت فرض ہوئی تھی
پھر حضر مین بڑھائی گئی اور سفر مین وہی رہی کما فی صحیح مسلم عن عائشہ رضہ تو زیادتی مفروض ہے لیکن سفر کی مشقت سے تخفیف
رکھی کہ زیادتی نہوئی تو موجب تخفیف قرأۃ بدرجہ اولی ہے۔ وہذا اذا کان علی عجلۃ من السیر۔ اور اسقدر تخفیف اسوقت
ہے جب وہ شخص رفتار کی جلدی پر ہو۔ ف۔ یعنی سفر مین رواں ہو اور اُتر کر نماز پڑھ لی۔ وان کان فی امنۃ۔ اور
اگر حالت امن مین یعنی۔ وقرار۔ حالت قرار مین ہو۔ ف۔ یعنی کسی منزل پر اترا ہو کہ اطمینان سے ٹھہر کر روانہ ہوگا

ویقرأ فی الفجر نحو سورۃ البروج وانشقت۔ پڑھے فجر مین مانند سورۃ البروج اور سورہ انشقت کے۔ ف۔ یعنی والسماء
ذات البروج آہ۔ اور اذا السماء انشقت آہ۔ لانہ یمکنہ مراعاۃ السنۃ مع التخفیف۔ کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا
مع تخفیف کے ممکن ہے۔ ف۔ اور بحرالرائق مین زعم کیا کہ جامع صغیر مین سفر کی حالت رفتار اور حالت امن و قرار دونون
مین تخفیف قرات بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مرجح ہے اور نہر الفائق مین اسکو رد کردیا اور امام مصنف کی تفصیل کو ترجیح رکھا
و۔ اسی پر شراح متفق اور یہی ابن الحاج نے شرح المنیہ مین لکھا ہے م۔ ویقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین باربعین
آیۃ او خمسین آیۃ سوی فاتحۃ الکتاب۔ اور پڑھے حضر مین نماز فجر کی دونون رکعتون مین چالیس یا پچاس آیتین سوائے
سورہ فاتحہ کے۔ ف۔ اور جب دونون رکعت مین اسقدر قرات ہوئی تو ہر رکعت مین بیس یا پچیس ہوئین۔ کما فی العینی ویروی
من اربعین الی ستین۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ چالیس سے ساٹھ تک۔ ومن ستین الی مائۃ۔ اور ساٹھ سے ۱۰۰ تک
وبکل ذلک ورد الاثر۔ اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ رض مین قراۃ سورہ
ق و مثلہ مانند ہے۔ کما رواہ مسلم۔ وحدیث ابی برزہ رض مین ساٹھ سے ۱۰۰ تک بلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک بلفظ
ابن حبان اور ابن عمر رض سے سورہ صافات ہے۔ جابر بن سمرہ رض سے مانند سورہ واقعہ ہے۔ ز نسخ۔ حدیث عمرو بن حریث رض
مین اذا الشمس کورت ہے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ وعبد اللہ بن السائب مین سورۃ المومنون۔ کما فی الترمذی وعلقہ البخاری۔ اور
ابوبکر رض نے سورہ بقرہ دونون رکعتون مین پڑھی۔ المالک۔ وعثمان رض سورہ یوسف پڑھا کرتے۔ المالک۔ اور عمر رض نے
سورہ یوسف و سورہ حج پڑھی۔ المالک یعنی جگہ اول وقت سے کھڑے ہو گئے جیسا کہ روایت مین مصرح ہے۔ ابن عباس رض
نے رفع کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روز جمعہ کی نماز فجر مین الم تنزیل السجدہ اور ہل اتی علی الانسان حین من الدہر پڑھتے اور
نماز جمعہ مین سورہ جمعہ و منافقین پڑھتے۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ معاذ بن عبد اللہ الجہنی کی روایت مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اذا زلزلت فجر کی ہر ایک رکعت مین پڑھی۔ ابو داؤد۔ بالجملہ آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہین۔ ووجہ التوفیق
انہ یقرأ بالراغبین مائۃ وبالکسالی اربعین۔ اور وجہ توفیق یہ ہے کہ مقتدین رغبت والون کے ساتھ سو آیت تک پڑھے
اور کسل والون کے ساتھ چالیس پڑھے۔ وبالاوساط ما بین خمسین الی ستین۔ اور اوسط درجہ والون کے ساتھ
پچاس سے ساٹھ تک پڑھے۔ ف۔ یعنی دونون مین ملاکر۔ وقیل ینظر الی طول اللیالی وقصرہا۔ اور کہا گیا کہ راتون
کی درازی وکمی کو دیکھے۔ ف۔ تو جاڑون کی راتون مین زیادہ اور گرمیون مین کم پڑھے۔ والی کثرۃ الاشغال
وقلتہا۔ اور امام اپنے مقتدیون کے اشغال کی زیادتی وکمی پر لحاظ رکھے۔ ف۔ جیسے وقت کی گنجایش اور تعلیل اسفار
کا خیال کرے یعنی غلس سے شروع کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار مین کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلس و اسفار
مین کوئی خلاف نہین ہے کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہے اسکے ہر ٹکڑے مین غلس بھی اور اسفار بھی ہے لیکن اول کے ٹکڑون
مین غلس زیادہ و اسفار مین کمی ہے اور بہ نسبت رات کے غلس کے صبح صادق مین اسفار زیادہ ہے اور اسی پر احادیث و آثار
مین توفیق دینا اولی ہے اور ایک مہم لحاظ یہ ہے کہ طلوع تک وقت نماز و ذکر مین ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے مقتدیون کے واسطے
انجام دے خصوص اس زمانہ مین۔ م۔ اگر حضر مین بھی حالت اضطرار ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو
اسی قدر کفایت ہے کہ وقت یا امن نہ جاوے۔ الزاہدی۔ واضح ہو کہ سورہ فاتحہ ہر حالت مین یکسان واجب ہے لیکن تنگی وقت
مین جب پورے فاتحہ سے وقت جاوے تو قدر فرض پر کفایت کرے کما ہو الصحیح۔ م۔ وفی الظہر مثل ذلک۔ اور
پڑھے نماز ظہر مین مثل اسکے۔ ف۔ جو فجر مین قرات مذکور ہوئی۔ لاستوائہما فی سعۃ الوقت۔ کیونکہ دونون نمازون کی گنجایش
وقت مین برابر ہین۔ وقال۔ اور کہا۔ امام محمد نے۔ فی الاصل۔ اصل یعنی مبسوط مین کہ۔ او دونہ۔ یا فجر سے کم پڑھے

ف۔ یعنی کمی بھی روا ہے۔ لانہ وقت الاشتغال۔ کیونکہ وقت ظہر کاموں میں مشغول ہونے کا وقت ہے فیتقص عنہ
تحرزا عن الملال۔ تو فجر سے کمی کر رہا دے واسطے ملال سے بچاؤ کے۔ ف۔ کیونکہ طاعات الٰہی میں ملالت و گرانی
آنا دل پر بہت برا ہے تو فقیہ کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو ملالت کی برائی میں نہ ڈالے۔ میں کہتا ہوں
کہ حدیث جابر بن سمرہ رض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے ظہر میں واللیل اذا یغشیٰ۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور
فجر میں اس سے اطول پڑھتے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ اور براء رض کی حدیث سے لقمان وذاریات کی قرأت ظہر میں
ہے نسائی۔ م۔ والعصر والعشاء سواء۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ ف۔ قرأت مسنونہ کی مقدار میں یعنی۔ یقرأ فیہما باوساط
المفصل۔ دونوں میں اوساط مفصل پڑھے۔ ف۔ واضح ہو کہ مفصلات آخر قرآن کی سورتیں ہیں انمیں طوال مفصل
و اوساط و قصار ہیں اور طوال کی ابتدا میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ حجرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورۃ البروج
تک۔ اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوساط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ والضحیٰ تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔
فاضیخان وغیرہ ع۔ اور یہ نام سلف میں بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ رض مرفوع میں قرأت عشاء والشمس وضحاہا مانند
اسکے ہے۔ النسائی والترمذی۔ اور سفر کی ایک رکعت میں والتین والزیتون الصحاح الستۃ عن البراء۔ اور حدیث مرفوع جابر بن سمرہ رض
میں قرأت ظہر و عصر سورہ بروج وطارق ہے النسائی وابوداؤد والترمذی۔ اور ظہر کی مشابہت فجر و عصر دونوں سے بنظر وسعت
وقت اور اشتغال بضروریات ہے۔ مع۔ وفی المغرب دون ذلک۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ یقرأ فیہا بقصار
المفصل۔ نماز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ ف۔ ابن عمر رض سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل
یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابن ماجہ۔ ابن مسعود رض نے سورہ اخلاص پڑھا ابوداؤد۔ اور
حضرت ابوبکر رض نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھا۔ موطا مالک۔ والاصل فیہ کتاب عمر رض الی ابی موسیٰ
الاشعری رض۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفہ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ ہے بجانب اپنے عامل ابو موسیٰ
اشعری رضی اللہ عنہ کے۔ ف۔ اسکو عبد الرزاق وابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے ان
اقرأ فی الفجر۔ یہ کہا کہ پڑھ فجر میں یعنی۔ والظہر۔ اور ظہر میں۔ م۔ بطوال المفصل۔ طوال مفصل کو۔ ف۔ اور ظہر میں
اوساط مفصل کو۔ ن۔ وفی العصر۔ اور عصر میں۔ م۔ والعشاء۔ اور عشاء میں۔ ع ن۔ باوساط المفصل۔ اوساط
مفصل کو۔ وفی المغرب بقصار المفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو۔ ع ن۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنف
کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوساط مفصل ہیں اور نماز عصر کا ذکر عبد الرزاق
و ابن شاہین کی روایت میں ندارد ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذی رح
نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے ہاں حدیث ابو سعید خدری رض میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں قریب
تیس آیت کے پڑھتے تھے۔ کمافی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ ع۔ ف۔ ہاں مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے
مگر دوسری روایات البتہ آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بحدیث ام المومنین صدیقہ بروایت نسائی اور بیان زید بن ثابت
عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بحدیث ام الفضل عند الستۃ جمیعا اور سورۃ الطور بحدیث جبیر بن مطعم عند الستۃ الا الترمذی
اور سورہ حم الدخان بحدیث ابن مسعود عند النسائی۔ اور عینی رح نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومنوں کی خوشی
جانکر طول دیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بالکل واضح دلیل ہے کہ وقت مغرب سپیدہ غروب ہونے تک طویل ہے جیسا کہ مذہب
ابو حنیفہ رح ہے سرخی تک جس پر بعض نے فتویٰ قرار دیا یا حفظہ۔ م۔ ولان مبنی المغرب علی العجلۃ والتخفیف الیق بہا۔
اور قصار مفصل اسلیے کہ نماز مغرب کا مبنی جلدی پر ہے اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ ف۔ تو قصار مفصل چاہیے۔ اقول

جلد ہی تو نماز شروع کرنے میں ہو۔م۔ قنیہ میں ہے کہ مصر اگر مکروہ وقت میں ادا کرتا ہو تو صواب یہ ہے کہ مسنون قرأت پوری پڑھے۔
التاتارخانیہ۔ اور بدائع میں یہ اختیار کیا کہ قرأت میں کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ بلحاظ وقت اور مقتدیوں و امام کے مختلف حالات
ہے۔م۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے۔م۔ **والعصر والعشاء**
یستحب فیہما ان یؤخر۔ اور عصر و عشاء ہر ایک میں تاخیر مستحب ہے۔ ف۔ تو انکی قرأت میں تطویل کرنا بہتر ہوگا۔ **وقد یقعان**
بالتطویل فی وقت غیر مستحب۔ اور تطویل سے کبھی یہ دونوں غیر مستحب وقت میں جا پڑینگی۔ ف۔ عصر تو زردی آفتاب
سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ نیند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولیٰ ہے۔ **فیوقت فیہما بالاوساط**۔ پس حد مقرر
ہوگی ان دونوں میں اوساط مفصل کے ساتھ۔ ف۔ چنانچہ اثر مذکور میں مقدر ہے۔م۔ وتر میں فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے اچھا
ہے المحیط۔ مگر بطریق تبرک کبھی کبھی سبح اسم ربک الاعلیٰ اور قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھ لیا کرے۔ التہذیب۔ اور
مستحب قرأت سے نہ بڑھا دے اور قوم پر گرانی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جبکہ تمام و مستحب ہو۔ المضمرات عن الطحاوی۔ اور
حدیث جابر بن سمرہ رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی۔ کما رواہ مسلم۔ اور حجت میں ہے کہ فرائض میں
قرأت حرف حرف ٹھہراؤ کے ساتھ اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد میں سرعت جائز جبکہ صاف مفہوم ہو۔ و۔
دیگر نوافل بھی غالباً اسی حکم میں ہیں۔ ش۔ پھر فرائض میں ایک رکعت میں سوائے فاتحہ کے دو سورتیں جمع کرنا اجازت ہے
بحدیث عائشہ رض فی المسمیین۔ مگر فعلی یا قولی سنت نہیں ہے اور نوافل میں فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کما فی حدیث ابن مسعود
فی المسمیین وغیرہا۔ پھر میں نے عینی کو دیکھا کہ ایک رکعت میں ہمارے نزدیک دو سورت جمع کرنا مکروہ نہیں ہے۔م۔ **ویطیل الرکعۃ**
الاولیٰ من الفجر علی الثانیۃ۔ اور طول دے رکعت اولیٰ کو نماز فجر میں سے رکعت ثانیہ پر۔ ف۔ باعتبار آیات کے
یا کلمات کے۔ التبیین۔ یعنی باوجود کے **اعانۃ للناس علی ادراک الجماعات**۔ بنظر اس فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پاویں
ف۔ افادہ فرمایا کہ قرأت میں یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو مگر طول دینے میں خالصاً یہ فائدہ
ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پاویں۔ یہ بات حدیث مرفوع ابو قتادہ رض میں جو ابو داؤد میں ہے صحیح ہے۔م۔
ورکعتا الظہر سواء۔ اور دونوں رکعتیں ظہر کی برابر ہیں۔ ف۔ یعنی جن میں قرأت فرض ہے۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف**
اور یہ ظہر کی مساوات ہر دو رکعت امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک
نے کہا کہ اس میں بھی اول کو دوسری پر طول دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ع۔ **وقال محمد احب الیّ**۔ اور امام محمد نے کہا
کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ۔ **ان یطیل الرکعۃ الاولیٰ علی الثانیۃ فی الصلوات کلہا**۔ طول دے پہلی
رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نمازوں میں۔ ف۔ خواہ ظہر ہو یا اور جیسے فجر میں سنت ہے۔ **لما روی ان النبی**
علیہ السلام کان یطیل الرکعۃ الاولیٰ علی غیرہا فی الصلوات کلہا۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پہلی رکعت کو اسکے ماسوائے پر تمام نمازوں میں طول دیتے تھے۔ ف۔ چنانچہ ابو قتادہ رض کی حدیث میں ہے حضرت صلعم
ظہر کی پہلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور اخیرین میں خالی فاتحہ پڑھتے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے وہ
دوسری میں نہیں دیتے اور ایسا ہی عصر میں اور صبح میں کرتے۔ البخاری و مسلم و ابو داؤد والنسائی و ابن ماجہ۔ پس
ہم لوگوں نے جان لیا کہ آپ کی مراد طول دینے سے یہ کہ لوگ پہلی رکعت پاویں۔ ابو داؤد۔ اور عینی رح نے ذکر کیا
اور عشاء میں بھی یوں ہی کرتے۔ ابو داؤد۔ اسی قول کو نووی رح نے اختیار کیا ہے۔ اور خلاصہ میں اسی کو مستحب کہا۔ منہ
اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الزاہدی و معراج الدرایہ۔ اور فتاویٰ الحجہ میں ہے کہ یہی فتویٰ کے واسطے لیا گیا ہے۔ التاتارخانیہ۔
ولہما۔ اور دلیل شیخین کی۔ ف۔ مگر جمہور شافعیہ کی یہ کہ حدیث ابو سعید خدری رض میں قرأت ظہر ہر رکعت اول میں

بقدر (۳۰) آیات ہے اور پچھلی ہر رکعت میں ۱۵- آیات اور عصر کے ہر اول میں ۱۵- آیات اور پچھلیوں میں اس سے نصف ہے۔ کما رواہ مسلم واحمد۔ پس اس حدیث سے نکلا کہ اولین دونوں ظہر وعصر میں برابر ہیں لیکن نمود یہ ہے کہ ایک تو دوسری حدیث میں قرأت ظہر اوساط مفصل سے ہے اور دوم اخیرین میں صرف فاتحہ ہے اور وہ باتفاق سات آیات ہیں نہ کہ ۱۵- اور شاید کہ اخیرین میں کچھ اور پڑھتے ہوں۔ بہر حال حدیث میں اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف رح نے ایکے جواب استدلال شیخین میں یوں کہا کہ۔ ان الرکعتین استویا فی استحقاق القراۃ۔ دونوں رکعتیں قرأت کے استحقاق میں برابر ہیں۔ فیستویان فی المقدار۔ تو مقدار میں بھی دونوں برابر رہینگی۔ بخلاف الفجر۔ برخلاف فجر کے۔ ف اگرچہ دونوں رکعتیں تو برابر مستحق ہیں لیکن عارضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگوں کی بے اختیاری ہے۔ لانہ وقت نوم وغفلۃ۔ کیونکہ وہ وقت نیند وغفلت کا ہے۔ ف تو اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ میں کاموں میں مشغولی ہے اسلیے کہ یہ تو اختیاری ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اکثر خواب قیلولہ کا وقت ہے۔ دوم یہ کہ بمقابلہ نص کے یہ قیاس رد کیا جائیگا مگر آگے حدیث ابو قتادہ رض میں یہ تاویل ہے جو ذکر فرمائی بقولہ۔ والحدیث محمول علی الاطالۃ من حیث الثناء والتعوذ والتسمیۃ۔ اور حدیث ابو قتادہ محمول ہے طول دینے پر از راہ ثناء وتعوذ وتسمیہ کے۔ ف یعنی پہلی رکعت کا طول دینا اس راہ سے کہ اسمین سبحانک اللھم الخ اور اعوذ باللہ الخ اور بسم اللہ الخ پڑھتے جو دوسری میں نہیں پڑھا جاتا تو پہلی میں وہ طول ہوتا جو دوسری میں نہوتا۔ باقی مقدار قرأت میں دونوں برابر ہوتی تھیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ یہ تاویل اگر ظہر وعصر میں بوجہ اخفاء کے ممکن ہے تو فجر وعشاء میں محل تامل ہے بلکہ فجر میں تو باجماع طول قرأت ہے لہذا فتح القدیر میں خلاف متبادر قرار دیکر کہا کہ اسی جہت سے خلاصہ میں کہا کہ امام محمد ہی کا قول احب ہے یعنی زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر تو قول شیخین رح میں مساوات از راہ آیات ہے لیکن جب آیات میں لمبی وچھوٹی کا فرق ہو تو پھر کلمات وحروف سے برابری معتبر ہوگی۔ کذا قال المرغینانی۔ التبیین۔ لیکن حق یہ ہے کہ معتبر مقدار تین آیات ہیں لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا عبرۃ بالزیادۃ والنقصان بما دون ثلث آیات۔ اور کچھ اعتبار نہیں زیادتی وکمی کا تین آیات سے کم مقدار میں۔ ف بلکہ تین آیات تو زیادہ پڑھیں تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جبکہ ایک یا دو آیتیں ہوں کہ انکا اعتبار ساقط۔ لعدم امکان الاحتراز عنہ من غیر حرج۔ کیونکہ اس مقدار سے بچاؤ رکھنا بغیر حرج اٹھائے ممکن نہیں ہے۔ ف اور حرج کو شرع نے بالکل اٹھا دیا ہے تو اتنی کمی وزیادتی کا اعتبار بھی اٹھایا گیا ہے۔ اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوا کہ مغرب میں قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ میں ایک آیت زیادہ۔ وفی العینی بالجملہ فرائض میں تین آیات کی زیادتی مکروہ ہے اور نوافل وسنن میں نہیں۔ جامع المضمرات۔ لیکن سنت ان سورتوں کے جنکا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ انمیں تین آیات کی زیادتی بھی مکروہ نہیں۔ البحر۔ اور کراہت سے مراد تنزیہی ہے۔ البحر۔ یعنی یہ بیان اولویت کا ہے ورنہ پہلی میں اگر سورہ بقرہ اور دوسری میں تین آیات پڑھے تو بھی جواز ہے کچھ مضائقہ نہیں۔ الظہیریہ۔ پھر جیسے اولویت کی راہ سے اختلاف فرائض میں ہے یہی جمعہ وعیدین میں ہے۔ البدائع۔ پھر یہ امام کے حق میں ہے اور منفرد جیسے چاہے پڑھے۔ جامع التمرتاشی۔ اور مجرد حسن بن زیاد میں امام سے روایت ہے کہ قرأۃ کا کل حال جو ہم نے بیان کیا اسمیں منفرد بھی مثل امام کے ہے فرق یہ کہ منفرد پر جہر نہیں ہے۔ تعلیم کہ مسنون قرأت میں امام ومنفرد برابر ہیں حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ یہی حلبی نے لیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تو معمولی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر تنہا فرائض آپ کا معمول کہاں تھا جو منفرد کے حق میں مثل امام کے قرأت مسنون ہو حتی کہ ترک سے اسکے حق میں اساءت لازم آوے اور ترک جماعت میں معذور ہو اتو بقدر طاقت ہے اور

لہذا میرے نزدیک قول جامع نزاع کا صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول المجرد اس روایت کو شامل نہیں اور یہی قابل اعتماد
ہے۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت میں قل اعوذ برب الناس پڑھے تو دوسری میں بھی یہی پڑھے ع۔ تو مسبوق بھی یہی کرے
ہے۔ اسی طرح دونوں رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے میں مضائقہ نہیں جیسے حدیث مرفوع مالک بن الحویرث
میں اذا زلزلت۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ میں سے ایک امام ہر رکعت میں بعد فاتحہ وغیرہ قرأت کے قل ہو اللہ احد پر
ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرافعہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے پوچھو کہ کس بات سے ایسا کرتا ہے۔ اُس نے بیان
کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو خبر دیدو کہ الرحمن عزوجل بھی اسے محبوب رکھتا ہے۔ البخاری
ومسلم والنسائی۔ پس جب اسپر برقرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت میں جمع کرنا ہمارے نزدیک
مکروہ نہیں۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود کرنا ثبوت ہے مع۔ میرے نزدیک فرائض میں یہ سنت تو ہی
نہیں مگر جواز ہے نہ مکروہ وقد مر م۔ حدیقۃ المصلی میں ہے کہ جامع میں حضرت امیر المومنین عثمان اور حضرت تمیم داری اور سعید بن
جبیر و ابوحنیفہ انہوں نے ایک رکعت میں قرآن ختم کیا ع۔ دو اول کے تو صحابی ہیں رضی اللہ عنہم اور دو اخیر کے تابعی ہیں
رحمہم اللہ تعالیٰ م۔ ولیس فی شئی من الصلوات قراءۃ سورۃ بعینہا۔ اور نہیں ہے نمازوں میں سے کسی نماز میں پڑھنا
کسی سورہ معین کا۔ ف یعنی کسی نماز میں قرأت ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ معین کر کے فرض نہیں ہوا یعنی بایں معنی
کہ لا یجوز غیرہا۔ سواے اس سورہ کے دوسرا جائز نہ ہو۔ ف بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورہ فاتحہ کا معین
ہونا بطور فرض نہیں بلکہ واجب ہے حتی کہ اگر فاتحہ کے بجاے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ لاطلاق ما تلونا۔
بدلیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی۔ ف قولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ کیونکہ اس سے نکلا
کہ قرآن سے میسر ہو پڑھ دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے نماز باطل نہ ہوگی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدلیل حدیث ابوہریرہ رض
لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب۔ یعنی نماز نہیں مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ۔ البخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ نماز
جسکا نام ہے وہ اسی سورہ کے ساتھ صورت پکڑیگی۔ پھر اسکے ساتھ کامل ہوگی اسی وجہ سے سلف و خلف میں یہ معمول ہے
پھر اگر یہ نہو تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوہریرہ رض میں بغیر فاتحہ کے خداج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہیں ہے
تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہیں ورنہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے م۔ ویکرہ ان یوقت
لشئی من القرآن لشئی من الصلوات۔ اور مکروہ ہے کہ موقت کرے کوئی چیز قرآن میں سے واسطے کسی نماز کے نمازوں
میں سے۔ ف یعنی کسی نماز کے لیے کوئی سورہ یا آیت موقت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی و اسبیجابی نے کہا کہ یہ توقیت
کہ اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اسطرح کہ سواے اسکے نہیں جائز ہے یا سمجھے کہ سواے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ
ہے۔ التبیین مع۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نماز میں واجب ہے پھر سواے فاتحہ کے قرآن میں سے اور بھی پڑھنا چاہیے
تو اسمیں کوئی چیز اسطرح مقرر کرنا کہ سواے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اسمیں پڑھنا واجب ہے تو اسطرح موقت
کرنا مکروہ ہو جائیگا م۔ پھر اگر اسطرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اسلیے مقرر کرے کہ وہ اسپر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسکو پڑھا تو تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہوگی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سواے بھی پڑھ لے تاکہ عوام جاہلین
کو یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس نماز کے لیے یہی قرأت مقرری ہے دوسری نہیں جائز ہے۔ التبیین۔ چنانچہ شافعیہ نے جو سورۂ
سجدہ نماز فجر جمعہ میں التزام کیا بوجہ سنت کے تو اکثر عوام میں یہ اعتقاد بیٹھ گیا کہ اسوقت میں یہی مخصوص ہے حتی کہ غیر اسکے
جائز نہیں ہے مع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی نماز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتمی سمجھے یا
نہ سمجھے۔ مع۔ لما فیہ من ہجر الباقی۔ کیونکہ اسمیں باقی قرآن کا چھوڑنا لازم آتا ہے۔ ف لیکن یہ جب لازم آوے

کو دوسری نمازوں میں باقی میں سے نہ پڑھے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس نماز خاص کے حق میں تو باقی قرآن مہجور ہونا
لازم ہے گویا اس نماز کو باقی قرآن سے حصہ ہی نہیں ہے اور یہ خطائے فاحش ہے۔ علاوہ بریں لازم آتا ہے۔ ایہام التفضیل
وہم دلانا تفضیل کا۔ ف۔ پس تبرک سنت کے لیے برابر پڑھے لیکن کبھی کبھی مختلف اوقات میں دوسری قرأت بھی پڑھے
تاکہ عوام کو یہ وہم نہو۔ کما صرح فی فتح والتبیین۔ نہ آنکہ برابر دوسری قرأت پڑھے اور کبھی تبرک کے لیے جو حدیث میں ہے وہ
پڑھے جیساکہ در مختار میں سمجھا۔ پھر حدیث کی قرأت میں اوپر ذکر کر چکا سوائے تہجد وعیدین کے جنکا بیان آویگا۔م۔ اور
شافعی رح کے نزدیک بھی اس خرابی مذکور کی وجہ سے کراہت لازم ہے تو درحقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ مسنون و متبرک
ہونے کے طور پر خاص سورتیں جو صحاح میں وارد ہیں پڑھے۔ بالاجماع۔ اور اگر اسی کو حتم سمجھے کہ بدون اسکے جائز نہیں
تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ یا یہ خطرہ کہ عوام اسکو دائمی سنکر اس گمان میں پڑینگے کہ یہی واجب ہے تو بھی کبھی اور سورتیں پڑھے۔
مترجم کہتا ہے کہ امام انکو عام طور پر سمجھا دے کہ یہ وجوبا نہیں ہے تو بھی انکا وہم جاتا رہیگا۔ ہاں یہ لازم رہا کہ اس نماز وقت کو
باقی قرآن سے حصہ نہیں رہا تو بہتر ہوگا کہ کبھی اور بھی پڑھے اور احادیث صحیحہ میں بھی یہ منصوص نہیں کہ ان سورتوں پر مداومت تھی
کہ انکے سوائے اور نہیں پڑھی ہیں فافہم۔م۔ (فروع) قرآن ختم کرے تو دوگانہ کے اول میں سورہ فلق وسورہ الناس پڑھ
رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں الحمد و کچھ الم سے پڑھکر رکوع کرے۔ الخلاصہ۔ فتاوی الحجہ میں ہے کہ قرآن کی قرأت ساتوں
قرأتوں اور انکی روایتوں سے جائز ہے مگر میں صواب دیکھتا ہوں کہ عجیبہ قرأۃ جو امالہ وغیرہ سے ہے یا ساتوں میں سے بعض
روایت غریب ہے تو اسکو عوام میں نہ پڑھے۔ التاتارخانیہ مع التوضیح۔م۔ فرائض ہر رکعت میں فاتحہ مع پورا سورہ پڑھے اور
عاجز ہو تو سورہ دونوں رکعت میں کردے۔ الخلاصہ۔ اور سورہ کا بعض ہر رکعت میں مکروہ نہیں یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ ایک
رکعت میں رکوع آمن الرسول پڑھا اور دوسرے میں قل ہو اللہ احد۔ تو مکروہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ آخر رکوع کی آیات
اگر زیادہ ہوں تو سورت کم آیات سے افضل ورنہ برعکس ہے۔ الذخیرہ۔ تین آیات بہ نسبت بڑی ایک آیت کے اولی ہے یہی
صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ ایک رکعت میں ایک سورہ پڑھا اور دوسرے میں ایک سورہ چھوڑ کر اسکے بعد کا پڑھا تو اختلاف
ہے بعض کے نزدیک مطلقا مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ۔ مگر مختار یہ کہ قرأت نہ چھوڑے پوری کرے۔ الذخیرہ
اور اگر اسکے اوپر کی سورت اسی رکعت میں یا دوسری رکعت میں پڑھے یا اسی طرح آیت چھوڑ کر اوپر کی آیت پڑھے تو
مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی جمہور فقہا کا قول ہے۔ح۔ اور یہ سب فرائض میں ہے نہ سنن میں۔ المحیط۔ اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہی
پھر زیادہ پڑھنا چاہا تو مضائقہ نہیں جب تک رکوع نہ کیا ہو۔ الخلاصہ۔ اب بیان مسئلہ ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ پڑھے
یا نہیں۔ قال المصنف رح۔ ولا یقرأ المؤتم خلف الامام۔ اور نہ قرأت کرے مقتدی پیچھے امام کے۔ ف۔ نہ فاتحہ اور نہ سورہ
یعنے قرآن کی قرأت کچھ نہ کرے۔م۔ خواہ نماز جہری ہو یا سری ہو۔ عنایہ۔ یہی قول ایک جماعت عظیم اکابر صحابہ رضہ کا ہے کہ
م۔ اور تابعین میں سے تابعین کے سردار سعید بن المسیب کا اور عروہ بن الزبیر و سعید بن جبیر و زہری و شعبی و نخعی واسود
رحمہم اللہ وغیرہم کا اور ثوری و ابن ابی لیلی و حسن بن حی و اوزاعی و مالک و احمد و ابن عیینہ و ابن المبارک کا ہے مگر اقتدائی
مالک و ابن المبارک نماز جہریہ میں منع کرتے ہیں اور جواہر مالکیہ میں ہے کہ عبد اللہ بن وہب و اشہب و ابن حبیب وغیرہم مثل ا
حنفیہ کے مطلقا مانع ہیں۔ مع و ابن کثیر۔ خلافا للشافعی فی الفاتحۃ۔ شافعی رح نے سورہ فاتحہ میں خلاف کیا۔ ف۔
یعنی مقتدی سورہ فاتحہ پڑھے مگر قول قدیم میں تو فقط سری نماز میں نہ جہری میں مثل قول مالک رح کے اور جدید میں
خواہ سری ہو یا جہری ہو پڑھے اور رافعی نے ایک وجہ نقل کی کہ سری میں بھی واجب نہیں ہے اور یہی قول لیث و ابو ثور و او
کا ہے۔مع۔ لہ ان القرأۃ رکن من الارکان فیشترکان فیہ۔ وجہ قول شافعی رح یہ ہے کہ قرأت ایک رکن ہے ارکان

تو امام و مقتدی دونون اسمین مشترک ہونگے۔ ف۔ جیسے قیام و قعود و رکوع و سجود مین مشترک ہین۔ اور دلیل نقلی امام شافعیؒ
کی اول یہ کہ حدیث عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ لا صلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین نماز اُس شخص کی جس نے
سورۂ فاتحہ نہ پڑھے۔ الصحیحان والسنن۔ پس اس سے امام و منفرد و مقتدی ہر شخص کے واسطے قراۃ فاتحہ واجب ہوئی۔ اقول
قرأت دو قسم ہے حقیقۃً اور حکماً۔ پس جس کسی کو عذر ہو یا فاتحہ یاد نہو تو حکماً اُسنے پڑھا۔ ایک روایت مین ہے کہ لا تجزئ صلوۃ لمن لم
یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین اجزاء ہے کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی۔ الدارقطنی واسنادہ صحیح وصححہ ابن القطان
اجزاء یعنی کافی ادا ہونا۔ البیضاوی فی الاصول۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب
وما تیسر۔ ہم حکم دیے گئے کہ پڑھین فاتحہ اور جو آسان میسر ہو۔ ابو داؤد۔ ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ
ہین۔ اقول اسمین فاتحہ مع تاند سورہ کے واجب ہے اور حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ و ابو ہریرہ رضہ سے مرفوع روایت ہے
کہ من صلی صلوۃ ولم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام۔ یعنی جس نے کوئی نماز پڑھی جسمین ام القرآن نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص
ہے پوری نہین ہے۔ صحیح مسلم و ابن ماجہ وغیرہم۔ اسمین مقتدی بھی شامل ہے اقول اور تصریح ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تمام نہین ہے اور بعضون
نے اپنی راے لگائی کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہین ہے تو وہ باطل ہے مگر یہ جہالت ہے کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال
وغیرہ کے بُری طرح نماز پڑھی اور آپ نے اُسکو تعلیم کی اسکے آخر مین روایت نسائی وغیرہ مین صحیح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس
امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور مین سے کسی مین کمی کی تو اُسکی نماز مین نقص آیا اور پوری نماز نہین گئی جیسا کہ مین
فرائض مین مفصل ذکر کر چکا ہون۔ وجہ استدلال شافعی یہ ہے کہ ان احادیث مین قرأت فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدون
اسکے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہے۔ دلیل دوم خاص ہے وہ بھی عبادۃ بن الصامت
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فثقلت علیہ القراءۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤن
وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای واللہ قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرأ بہا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے ہمکو صبح کی نماز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بھاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ مین تمکو دیکھتا ہون کہ تم اپنے امام
کے پیچھے پڑھتے ہو تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہان واللہ ہم تو پڑھتے ہین فرمایا کہ مت ایسا کرو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ
شان یہ ہے کہ نماز نہین اُسکی جو فاتحہ نہ پڑھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اور مانند اسکے ابو داؤد و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے
بھی روایت کی۔ اور اس حدیث کی اسناد مین محمد بن اسحق راوی ہے۔ امام مالک نے کہا کہ کذاب ہے اور امام احمد و ابو حاتم
و نسائی و یحیی بن معین نے اسکو ضعیف کہا اور ہشام بن عروہ و سلیمان التیمی و یحیی القطان اور وہیب بن خالد نے اسکو
کذاب کہا۔ اور کذاب ہونا بہت سخت جرح ہے ولیکن ترمذی نے بخاری رح سے اسکی توثیق نقل کی اور ذہبی رح نے میزان
مین امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اور اُسکو ہدیہ بھیجنا مذکور کیا اور ابن الہمام نے فتح القدیر مین بعد نقل اقوال کے یہی کہ
ترجیح دی کہ وہ ثقہ ہے بہر حال یہ راوی مختلف فیہ ہے تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی حجت ہے تو اس حدیث سے معلوم
ہوا کہ جہری نماز مین امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے۔ یہ تو امام شافعی رح کا استدلال تھا اور اس استدلال مین بہت کچھ کلام
باقی ہے جو عنقریب مذکور ہوگا۔ پھر اگر امام نماز پڑھاتا ہے اور اُسنے بعد قرأت کے رکوع کیا اور ایک شخص آکر رکوع مین شامل ہوا
تو یہ رکعت اُسکو پوری مل گئی۔ اور یہی شافعی و جمہور کا قول ہے تو گویا شافعی ایسی صورت کو مخصوص بعذر کرتے ہین۔ اور
ہمارے زمانہ مین بعضے جہال جنکو جہل مرکب ہے سمایا ہے کہ اُنکو اجتہادی قوت ہے ہم نے ایک مغرور کو دیکھا کہ اُسنے اپنی کتاب
مین وجوب فاتحہ کے یہ دلائل جو امام شافعی رح کے استدلال مین گذرے ہین نقل کرنے کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع مین ملنے سے
رکعت مل جانے کا مسئلہ جمہور کا قول ہے یہ ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ صحیح مسلم مین حدیث مرفوع موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ

رکوع پا یا اُسنے وہ رکعت پائی- اِس نص سے جمہور کا استدلال قطعاً صحیح اور اِس شخص مدعی کی جہالت ظاہر ہے م- ولنا ہو
ہماری حجت- ف- اس مسئلہ میں کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ نہیں پڑھیگا- قولہ علیہ السلام- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
یہ قول ہے- من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ- یعنی جس مصلی کا امام ہو تو امام کی قرات ہی اُسکی قرات ہے- ف-
یعنی حسی قرات نہیں بلکہ حکمی قرات ہے یعنی بحکم شرعی مقتدی نے قرات اسطرح کی کہ جسکو اُسنے امام بنایا تھا اُسنے قرات کرلی تو گو یا
یہی اُسکی قرات ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہیں پڑھیگا کیونکہ دو قرات مشروع نہیں ہیں پس مقتدی کی قرات ہوگئی م- وعلیہ
اجماع الصحابہ- اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے- ف- یعنی جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گو یا
بمنزلہ اجماع کے ہے اگرچہ بعض سے اُسکے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادۃ بن الصامت رضہ وغیرہ- اور جب یہ نص ودلیل موجود
ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہو گا جیسا کہ شافعی رح کی طرف سے ذکر کیا- وھو رکن مشترک بینھما
اور یہ قرات ایک رکن ہے جو امام و مقتدی میں مشترک ہے- ف- پس قرات کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سننا
دونوں کی تقسیم ہے- لکن حظ المقتدی الانصات والاستماع- لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا
قال علیہ السلام- واذا قرأ فانصتوا- اور جب امام قرات کرے تو تم خاموش رہو- ف- یعنی خاموشی کے ساتھ سنو
اور یہ حدیث مسئلہ آمین میں گذر چکی ہے- ویستحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد- اور مستحسن ہے یعنی مقتدی کا کا
پڑھنا بطور احتیاط کے اُس قول میں جو امام محمد سے مروی ہوا- ف- یعنی امام محمد رح سے مروی ہے کہ جیسا کہ مقتدی بطور
احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھ لے تاکہ خلاف سے بچ جاوے- اقول امام محمد رح کے مؤطا و کتاب الآثار میں خود اُسکے خلاف موجود
تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے- ویکرہ عندہما- اور شیخین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے- ف- یعنی کراہت تحریمی
لما فیہ من الوعید- کیونکہ مقتدی کے پڑھنے میں وعید وارد ہوئی ہے- ف- چنانچہ امام محمد نے مؤطا وغیرہ میں بہت سے
آثار ذکر کیے اور بیان آتا ہے تو جب احتمال ہوا کہ ایکطرف ہوا اور دوسری طرف خوفناک وعید وارد ہے تو ایسی صورت میں
صحیح اصل ہے کہ وعید پر لحاظ کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ تحریمی ہوا- چونکہ اس مسئلہ میں فساد آمیز اختلاف اس زمانہ میں ہے لہذا
توضیح وتحقیق مقام یہ ہے کہ آیہ کریمہ واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون- یعنی یہ ہیں کہ جب قرآن پڑھا جاوے
تو اُسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو بامید آنکہ تم پر رحم کیا جاوے- یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتی کہ مشرکین کہتے قرآن
سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والوں کو کہتے کہ لا تسمعوا لھذا القرآن والغوا فیہ الآیہ- یعنی اس قرآن کی طرف کان لگا کر
اور اسکے پڑھنے کے وقت مکر و غل کرو الخ تاکہ لوگ نہ سنیں کیونکہ قرآن کی فصاحت وبلاغت اور پیچ دار مسئلہ سنکر مسلمان ہو
جاتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے انکو نصیحت کی کہ اس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فرمانبرداری انکو
بدرجہ اولیٰ لازم پڑی بلکہ اصلی تعمیل کرنے والے یہی اہل اسلام ہی ہیں ورنہ کفار تو ایمان ہی لیکر ہوتے ہیں پھر اہل ایمان پر
ہر حالت میں اسکی تکمیل واجب ہے اور خاص نماز کی حالت میں اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے- شیخ امام عماد الدین ابن کثیر
رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر میں لکھا کہ حکم کا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعظیم
واحترام کے واسطے حکم دیا و لیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ مؤکد ہے نماز فریضہ میں جب کہ امام جہر کرے چنانچہ امام مسلم نے صحیح
ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ
فانصتوا آہ یعنی امام تو اسی واسطے قرار دیا گیا کہ اُسکی اقتدا کیجاوے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرات
کرے تو تم خاموش سنو- آہ- اور یوں ہی اہل السنن نے ابو ہریرہ رضہ سے روایت کی اور امام مسلم نے اس حدیث
کو صحیح کہا ہے- عماد- یعنی امام اپنی مقتدیوں کی طرف سے انکا ذمہ دار ہے سب مقتدی اُسکو پیش کر کے بارگاہ الٰہی میں

حمد وثنا ومناجات کرنے حاضر ہوئے ہیں اور حدیث ابوہریرہ رضہ اسکی مؤید ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللھم ارشد الائمۃ واغفر للمؤذنین۔ امام ضامن ہے اور مؤذن امانت دار ہے الٰہی تو ہدایت دے اماموں کو اور بخشدے مؤذنوں کو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ لوگوں نے مؤذن کو اپنی نمازوں کی ٹھیک اوقات اور روزوں کے اوقات کا امانت دار کیا ہے تو وہ کچھ اسمیں خیانت نہ کرے اور دعا کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہو جاوے تو الٰہی اسکو بخشدے اور رہا امام تو وہ مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہے کیونکہ وہی سب مقتدیوں کی طرف سے مناجات جناب الٰہی میں عرض کرتا ہے اور یہی قرأت ہے اور مقتدی اسکو سنتے جاتے اور دل میں اسی طرح حمد وثنا اور اسی طرح سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہیں مثلاً امام نے پڑھا الحمد للہ رب العالمین۔ تو مقتدی بھی دل میں تصدیق کرتے جاتے ہیں کہ تعریف وخوبیاں تو سب ہی ہمارے رب کے لیے ہیں جو رب العالمین ہے اور جناب باری تعالیٰ میں اقرار ہوتے ہیں کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہے ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقر ہیں اور اسی معنی میں حدیث میں ہے کہ آدمی کے لیے اسکی نماز میں سے اسی قدر ہے کہ جسقدر اُسنے تعقل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صرف مُنھ سے کہے جاتا اور غافل ہے تو وہ ہدایت پر نہیں ہے۔ حالانکہ مُنھ سے کہتا ہے کہ اھدنا الصراط المستقیم۔ الٰہی ہمکو صراط مستقیم کی ہدایت دیدے۔ پھر اُسکی مثال ایسی ہے کہ بادشاہ کے حضور میں ایک شخص درخواست عرض کرتا ہے مگر زبان سے تو بادشاہ سے کہتا ہے اور مُنھ اور آنکھیں اُسکے مکان کی جھاڑ فانوس اور بادشاہ کے نوکروں وغیرہ کی طرف پھری ہوئی ہیں۔ اسی جہت سے حدیث میں ہے کہ رحمت بندہ مصلی سے مواجہ ہوتی ہے پھر جب وہ کسی خیال میں ہوا تو رحمت اُس سے اعراض کرتی ہے پھر جب اُسنے زبان و دل کو موافق کیا تو رحمت اُس سے مواجہت کرتی ہے۔ بالجملہ امام اپنے مقتدیوں کے واسطے ضامن ہے اور مقتدیوں پر یہ واجب ہے کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اُسکو خاموش سنتے جاویں اور اُس سے موافقت کرتے جاویں اور یہی معنی ہیں کہ انما جعل الامام لیؤتم بہ الخ۔ اور واضح ہو کہ ابوداؤد وحاکم وابوحاتم ودارقطنی نے کہا کہ اس حدیث میں۔ اذا قرأ فانصتوا۔ کو سلیمان التیمی رح نے زیادہ روایت کیا ہے اور یہ محفوظ نہیں ہے اور نووی رح نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کہنا مقدم ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ محض بعید ہے اور خلاف اصول اسلیے کہ اگر دوسرے راویوں نے یہ جملہ نہیں ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہیں جبکہ سلیمان تیمی نے جو ثقہ میں اور صحیحین وغیرہ کی بہت سی احادیث میں راوی ہیں ذکر کریں تو ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہے اگرچہ تنہا ہو اور یہاں تو سلیمان تیمی رح کے مانند ابوسعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی میں بسند صحیح موجود ہے بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے اسکے مثل قتادہ رح سے روایت کی جیسا کہ بزار رح وابن عدی وابن خزیمہ نے اخراج کیا ہے اور ابن خزیمہ نے تصحیح کی اور خود امام مسلم ایک بلند شان امام حافظ ہیں پھر یہ سب ثقہ راوی جو جملہ زیادہ بیان کرتے ہیں اُسکو ضعیف کہنا اور امام مسلم وغیرہ ائمہ کی تصحیح سے انکار کرنا عجب ہے اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح میں خود امام بخاری رح کے نہ ملنے پر جرح میں یہ حدیث پیش کی ہے اور بغیر دلیل کے خیال بخاری رح کے قول کی تقلید کرنا اکل العجب ہے۔ بالجملہ یہ حدیث صحیح ہے جسکو شیخ حافظ ابن کثیر رح نے آیت کریمہ کے موافق ہونے میں پیش کیا ہے۔ پھر شیخ عماد رح نے کہا کہ ابراہیم بن مسلم الہجری نے ابوعیاض عن ابی ہریرہ رض روایت کی کہ ابوہریرہ رضہ نے کہا کہ لوگ نماز میں بات کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت اُتری تو اُنکو خاموشی کا حکم دیا گیا۔ ابن جریر رح نے کہا کہ حدثنا ابوکریب عن ابی بکر بن عیاش عن عاصم عن المسیب بن رافع عن ابن مسعود رضہ کہا کہ ہم لوگ نماز میں سلام کرتے تو یہ آیت اُتری۔ اور ابن جریر نے کہا کہ حدثنا ابوکریب حدثنا المحاربی عن داؤد بن ابی ہند عن بشیر بن جابر قال صلی ابن مسعود فسمع ناسا یقرءون مع الامام فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفھموا اما آن لکم ان تعقلوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا کما امرکم اللہ یعنی ابن مسعود رضہ نے نماز پڑھائی تو سنا کہ کچھ لوگ امام کے ساتھ پڑھتے ہیں پس جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ

ارے کیا تمہارے واسطے وقت نہین آیا کہ تم سمجھو ارے تمہارے لیے وقت نہین آیا کہ تم عقل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے تو اسکی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے تمکو اللہ تعالی نے حکم دیا ہے - قال المترجم ہذا اسناد صحیح - اور ابن جریر نے کہا کہ حدثنی ابو السائب حدثنا حفص عن اشعث عن الزہری کہا زہری نے کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق مین نازل ہوئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا - مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن بمنزلہ مرفوع کے ہے اور بیہقی نے مجاہد رح سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوان انصاری کے حق مین نازل ہوئی - کما فی الفتح - م - شیخ عماد رح نے لکھا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الآیہ - یعنی نماز فرض مین - اور یہی عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے - وقال ابن جریر حدثنا حمید بن مسعدۃ حدثنا بشر بن المفضل حدثنا الجریری عن طلحۃ بن عبید اللہ بن کریز قال الخ - یعنی طلحہ بن عبید اللہ نے کہا کہ مین نے عبید بن عمیر اور عطاء بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونون باتین کرتے تھے اور واعظ وعظ کہتا تھا تو مین نے کہا کہ آپ دونون وعظ نہین سنتے اور اپنے اوپر گناہ لیتے ہین جو وعید کیا گیا ہے یعنی اذا قرئ القرآن الآیہ مین تو دونون نے میری طرف دیکھا پھر اپنی باتون مین مشغول ہوگئے - پھر مین نے اپنا پہلا کلام اعادہ کیا پھر دونون نے مجھے دیکھا اور اپنی باتون مین مشغول ہوگئے - پھر مین نے تیسری بار اعادہ کیا تو دونون نے مجھے دیکھکر فرمایا کہ اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا یہ تو فقط نماز مین ہے - عماد - قال المترجم یہ اسناد صحیح جید ہے اور طلحہ بن عبید اللہ بن کریز ثقہ ہے اور کریز بروزن قندیل ہے اور ابی حاتم کریز آیا وہ بروزن حسین یعنی بضم کاف ہے - م - اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہاشم اسمٰعیل بن کثیر کے واسطہ سے مجاہد رح سے روایت کیا کہ یہ آیت نماز مین ہے اور یونہی بہتون نے مجاہد سے روایت کیا - اور سعید بن جبیر وضحاک و ابراہیم نخعی وقتادہ وشعبی وسدی وعبد الرحمن بن زید بن اسلم سبھون نے فرمایا کہ مراد آیت مین نماز ہے - عماد - اور بیہقی نے امام احمد رح سے روایت کی کہ علماء نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز ہی مین ہے - اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر مین کہا کہ حدثنا ابو اسامہ عن سفیان عن ابی المقدام ہشام بن زیاد عن معاویۃ بن قرۃ قال سالت بعض اشیاخنا من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احسبہ قال عبد اللہ بن مغفل الخ - یعنی معاویہ بن قرہ نے کہا کہ مین نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کا نام لیا تھا - پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن سنے تو اسپر کان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذا قرئ القرآن فاستمعوا الخ تو امام کے پیچھے قرأت ہی کے بارہ مین نازل ہوئی ہے - الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اس اسناد مین سب ثقہ ہین سوا ہشام بن زیاد کے کہ اسکو امام احمد وابو زرعہ وغیرہم نے ضعیف کہا ہے ولیکن جو باعتماد صحیح اسانید سے ثبوت ہے اسمین اسکا صدق معلوم ہوگیا اور ضعف جاتا رہا - پھر شیخ عماد رح نے مجاہد وعطاء وحسن بصری وسعید بن جبیر سے آیت مین خاموش سننا نماز وخطبہ جمعہ کا باسناد ذکر کیا اور عبد الرزاق کی روایت مین ہے کہ مجاہد رح نے مکروہ رکھا کہ مقتدی امام کے پیچھے آیت رحمت یا عذاب کی قرأت مین کچھ کہے صرف سکوت چاہیے - امام احمد نے کہا کہ حدثنا ابو سعید مولی بنی ہاشم حدثنا عباد بن میسرۃ عن الحسن عن ابی ہریرۃ رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع الی آیۃ من کتاب اللہ کتبت لہ حسنۃ مضاعفۃ ومن تلاہا کانت لہ نورا یوم القیامۃ - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کان دھر کر سنا کسی آیت کو قرآن سے تو لکھی جاویگی اسکے لیے نیکی مضاعف (یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے) اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اسکے واسطے قیامت کے روز نور ہوگی - یہ حدیث صرف امام احمد کی مسند مین ہے - عماد - امام متقن الحافظ الحجۃ ابن کثیر رحمہ اللہ نے کوئی قول نہین کہا کہ یہ آیت نماز مین نہین ہے پس عجب اون متعصبین سے ہے کہ جو اپنے نفوس کی خواہش مین بزرگان دین پر طعن کرنے کے واسطے اس آیت مین پریشان اقوال نقل کیے

وغیرہ سے نقل کرتے ہیں اور حق سے منہ موڑ کر ضلالت میں پڑتے ہیں اور حق صریح یہ ہے جو مذکور ہوا کہ آیت کریمہ نماز و خطبہ میں ہے
امام حماد رح نے کہا کہ یہی امام ابن جریر رح نے اختیار کیا کہ یہ نماز و خطبہ میں ہے جسکے واسطے انصات کا حکم وارد ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ مراد درود حکم سے جمعہ کے خطبہ سننے میں خاموشی کی حدیث جو صحاح میں ہے اور نماز کی قرأت میں خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور
ہوئی اذا قرأ فانصتوا ہے۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز میں پڑھا جاوے تو تم اے مقتدی لوگ کان
دھر کر سنو اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہو گیا کہ حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا
ہے وہ مقتدی کے واسطے عام نہیں کیونکہ اگر مقتدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اے مقتدی لوگ تم پڑھو خاموش مت ہو اور
مت سنو۔ اور یہ آیت سے معارضہ ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم مقتدی پر صرف قرأت فاتحہ واجب کرتے ہیں تو آیت کے معنی میں یہ
تاویل کرو کہ جب قرآن پڑھا جاوے سوائے سورۂ فاتحہ کے تو سنو اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہے کہ تم حدیث ہی کے معنی
میں تاویل کرو اسطرح کہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہے جسپر پڑھنا لازم ہے بدون خاموش سننے
کے کیونکہ جسپر سننا و خاموشی واجب ہے وہ کیسے پڑھ سکتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ حدیث میں مراد امام و منفرد ہے نہ مقتدی جسپر قرأت
سننا و خاموش رہنا واجب ہے۔ تو تم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ مقتدی کو بھی شامل ہے وہ صریح قرآن کی وجہ سے معلوم
ہو گیا کہ عام نہیں ہے اور حدیث میں اسی جہت سے کوئی قید نہیں لگائی کہ قرآن تو عام ظاہر ہے۔ علاوہ برین اگر خالی لفظ میں
قید نہونے سے عام شمول ہوا تو دوسری حدیث میں ہے۔ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر۔ یہ بھی صحیح ہے اور اسمیں بھی
کوئی قید امام کی نہیں تو یہ بھی عام ہوگی لیکن اسمیں فاتحہ مع سورت ہے تو لازم آیا کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا مع سورت واجب ہے
علاوہ برین یہ مسئلہ منصوص ہے کہ مقتدی نے اگر رکوع میں اقتدا کیا تو یہ رکعت اسکو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو مقتدی نے اس
صورت میں فاتحہ نہیں پڑھا تو جیسے یہاں امام کی متابعت میں اسکی قرأت وہی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے
اول سے مقتدی کی قرأت حسی نہیں بلکہ مقتدی کی وہی قرأت ہے جو امام نے قرأت کر دی بدلیل حدیث۔ من کان لہ امام
فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ تو امام ہی کی قرأت وہی مقتدی کی قرأت ہوئی تو یہ نہوا کہ اسنے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے خلاف
تھا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہے خواہ خود پڑھے یا اسکا امام ہو تو اسکی طرف سے امام پڑھ دے
کیونکہ فاتحہ تو دعاء و ثناء ہے پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کر دی اور سب کی طرف سے دعاء کر دی
کہ اہدنا الصراط المستقیم۔ ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخر تک۔ کیونکہ اہدنی الصراط مجھے ہدایت دے۔ بصیغہ
مفرد تو نہیں ہے بلکہ جمع ہے وہ سب کی طرف سے ہو گیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہیں تاویل کرتے
کہ حدیث عبادہ رض جو نماز فجر میں قرأت کے بارہ میں ہے اسمیں تو مقتدی کو قرأت کرنے کا حکم ہے۔ جواب۔ اسمیں کئی وجہ ہیں اول
یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہے تو اسکے معنی ظاہری بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت میں کلام ہے روا نہیں ہے
کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحٰق راوی پر ہے اور اسمیں کلام کنند اور انتہاء درجہ یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے تو اسکا تعارض قطعی
متواتر آیت قرآنی سے نہیں ہو سکتا کہ آدھی آیت منسوخ کر دو۔ تو اس روایت کے معنی میں غور کرو کیونکہ لامحالہ اسکے معنی ایسے
ہونگے جو آیت کو منسوخ کریں اور تخصیص کرنا خالی لفظ بدلنا ہوا بات تو وہی ہے اور یہ اہل علم کے نزدیک صاف ہے کہ قرآن
کے سننے و خاموش رہنے کے حکم میں جو بعید ہے تو فاتحہ و دیگر قرآن سب میں یکساں ہے بلکہ فاتحہ تو سبع المثانی و القرآن العظیم
ہے تو گویا یہ فرمایا کہ قرآن کو سنو و خاموش رہو برخلاف تمہاری سمجھ کے کہ القرآن العظیم کو مت سنو اور نہ اسکے لیے خاموش رہو
اس روایت کے معنی ہم عنقریب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں ایک روایت یہ کہ لا تفعلوا
الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا۔ یعنی ایسا مت کرو مگر بسورۂ فاتحہ کہ شان یہ کہ اسکی نماز نہیں جس نے اسکو نہ پڑھا۔

اس روایت میں تو مطلق قرأت کی ممانعت سے ام القرآن کا استثنا ہے تو اسکا مستثنیٰ ہونا ظاہر ہے مگر ممانعت معلوم نہوا کہ اسکو جہر سے
تو کیونکر اور کس وقت جیسے کہا جاوے کہ سلطان اپنی رعیت کو بدمعاشی پر مارتا ہے الا اہل جہاد۔ تو اب یہی نہیں کہ اہل جہاد کو
نہیں مارتا بلکہ سکوت ہے حتی کہ اسمین یہ تفصیل ہے کہ اہل جہاد اگر حالت جہاد میں خطا کرتے ہیں تو انکو چھوڑ دیتا ہے اور اگر وطن میں
خطا کرتے ہیں تو انکو بھی خفیف سزا دیتا ہے۔ غرضکہ اصول میں یہ ٹھہرا کہ استثنا میں جسکو مستثنیٰ کیا ماتند نہ کو سوا اسکے نہیں سکوت
ہوتا ہے پھر دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ قرآن پاک میں بہت ہے اور یہی قول صحیح و متین ہے مگر شافعیہ کہتے ہیں کہ
جو حکم اول تھا اسکے خلاف بیان ہونا چاہیے۔ تو بیان نکلا کہ فاتحہ پڑھو۔ میں کہتا ہوں کہ اچھا۔ دوسری روایت میں ہے کہ فلا تقرؤا
بشیء من القرآن اذا جہرت بہ الا بام القرآن۔ یعنی مت پڑھو کچھ قرآن سے جب میں قرآن کو جہر سے پڑھوں مگر سورہ فاتحہ کو
رواہ ابو داؤد والنسائی والدارقطنی وقال رجالہ ثقات۔ میں کہتا ہوں کہ پھر اور پہلے خلاف یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو جہر سے
پڑھو۔ تیسری روایت میں ہے و لا یقران احد منکم شیئا من القرآن اذا جہرت بالقراءۃ الا بام القرآن۔ ہرگز مت پڑھے کوئی تم میں سے
کچھ بھی قرآن سے جبکہ میں قرأت کا جہر کروں سوائے ام القرآن کے۔ رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقات۔ والبخاری واحمد وابن
حبان والحاکم وغیرہ۔ تو نکلا کہ ام القرآن جہر سے پڑھو۔ اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صحیح نہیں ہے کیونکہ سب سے ممانعت اور ایک سے
استثنا ہی ہو کہ جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے چوتھی روایت ہے لعلکم تقرؤن والامام یقرأ قالوا انا لنفعل قال لا الا ان یقرأ احدکم
بفاتحۃ الکتاب۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شاید تم پڑھتے ہو اس حالت میں کہ امام قرأت کرتا ہے۔ لوگوں نے عرض
کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہیں فرمایا کہ نہیں کرو مگر یہ کہ کوئی تم میں سے فاتحہ پڑھ لیوے۔ رواہ احمد وابن حجر وغیرہ نے کہا کہ اسکی اسناد
بدرجہ حسن ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اور کچھ پڑھنا روا نہیں مگر فاتحہ پڑھے تو مضائقہ نہیں جیسے پانچویں
روایت کہ فان کان لابد فاعلا فبفاتحۃ۔ یعنی مت پڑھو پھر اگر خواہ مخواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لو۔ چھٹی روایت میں یوں ہے اتقرؤن
فی صلاتکم خلف الامام والامام یقرأ فلا تفعلوا ولیقرأ احدکم بفاتحۃ الکتاب فی نفسہ۔ یعنی کیا تم قرأت کرتے ہو اپنی نماز میں امام کے
پیچھے حالانکہ امام تو پڑھتا ہے سو ہرگز مت کرو اور پڑھے ایک تم میں کا فاتحہ کو اپنے نفس میں۔ رواہ ابن حبان والطبرانی والبیہقی
وغیرہ۔ اس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسہ پڑھنے کا حکم ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے الفاظ
میں اسقدر اختلاف و اضطراب ہے کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہیں اور بعض اخفا کو واجب کرتے ہیں اور بعض الفاظ
سے صریح جواز نکلتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے اور بعض میں وہ بھی اسطرح کہ مت کرو تو اچھا ہے اور بعض الفاظ سے وجوباً پڑھنا لازم ہے
اور ہم اوپر کہہ چکے کہ جنمیں صرف استثنا ہے تو حق قول پر وہاں سکوت ہے پھر جب جواز و وجوب اور جہر و اخفا میں تردد واقع ہے
تو سوائے تکلف کے کوئی اطمینان نہیں ہو سکتا پھر کیونکر یہ ممکن ہوں کہ نص آیت قطعی کو اس سے منسوخ کرو اور جس روایت
میں صریح حکم پڑھنے کا ہے وہ چھٹی روایت ابن حبان ہے کہ اپنی نفس میں پڑھ لے پھر میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر ثبوت کے اول
مرتبہ جواز ہے اور وہ بھی فی نفسہ پڑھنا بشرطیکہ معارضات سے خالی ہو تو لازم ہے کہ فی نفسہ میں تاویل کیجاوے جو موافق بآیت
ہو نہ اسکو لضعف آیت منسوخ کرکے اس مضطرب روایت سے موافق کیجاوے اور فی نفسہ تاویل کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ سورۂ
فاتحہ کے معنی پر نظر کیجاوے اور وہ ثنا و دعا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ثنا کرنا اور دعا کرنا یہ دل سے ممکن بدون اسکے کہ زبان سے
کہا جاوے۔ کما فی قولہ تعالیٰ فاسرہا یوسف فی نفسہ ولم یبدہا لہم وقال انتم شر مکانا واللہ اعلم بما تصفون۔ یعنی اس کلمہ کو اخفا کیا
یوسف نے اپنی نفس میں اور نہ ظاہر کیا انکو اور کہا کہ تم شر منزلت میں ہو اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے جو تم تہمت دھرتے ہو۔
اس آیت میں ظاہر یہ کہ صرف دل ہی دل میں یہ کہا اور انکو زبانی کچھ ظاہر نہیں کیا۔ پس اس کہنے کا اطلاق جو دل میں ہو
فی نفسہ کے ساتھ کیا۔ تو اسی طرح یہاں بخصوص جبکہ یہاں امام سب کی طرف سے ثنا کرتا ہے تو انکو حاجت یہ کہ یہ بھی ہی کہیں

اور یہ امام کے ساتھ موافقت ہے اور غایت یہ کہ امام کے ساتھ موافقت ہو۔ پھر مخفی نہیں کہ یہاں ایسے معارض موجود ہیں اور وہ من
قراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث چند طرق سے جابر بن عبد اللہ و ابن عمر و ابو سعید خدری و ابو ہریرہ
و ابن عباس و انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے مروی ہے انتہی۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ تحقیق جابر بن عبد اللہ رض سے بھی چند
اسانید کے ساتھ مرفوع روایت ہے لیکن دارقطنی و بیہقی و ابن عدی نے کہا کہ اس حدیث کا حضرت جابر رض سے مرفوع ہونا ضعیف
ہے کیونکہ سفیان و شریک و ابو خالد الدالانی و جریر وغیرہ نے اسکو موسی بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلعم یعنے
بدون ذکر جابر رض کے روایت کیا ہے۔ اور اقرار کیا کہ عبد اللہ بن شداد تابعی سے مرسل روایت صحیح ہے۔ اقول ابن حجر رح نے
بھی دعوی کیا کہ مرفوع بہت طرق سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں انتہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح اسناد کے ساتھ مرفوع ثابت ہے
اقول شیخ امام حافظ ابن کثیر رح نے کہا کہ اس حدیث کو امام احمد نے اپنی مسند میں جابر رض سے مرفوع روایت کی اور مؤطا
مالک میں جابر رض سے موقوف بھی روایت ہے اور یہ اصح ہے۔ انتہی مترجم۔ اور محمد بن الحسن نے اپنے مؤطا میں کہا کہ اخبرنا
ابو حنیفہ حدثنا ابو الحسن موسی بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من صلی خلف
امام فان قراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اور احمد بن منیع نے اپنی مسند میں کہا کہ اخبرنا اسحق الازرق حدثنا سفیان و شریک عن موسی بن
ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلعم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اور
کہا حدثنا جریر عن موسی بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔ اور اسمیں جابر رض کا ذکر
ترک کیا اور عبد الحمید نے روایت کی کہ حدثنا ابو نعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
الحدیث۔ پس دیکھو کہ احمد بن منیع (جو ترمذی وغیرہ کے شیوخ میں سے ہیں ثقہ حافظ من العاشرۃ ت) کی اول اسناد جابر رض
بشرط بخاری و مسلم صحیح ہے اور اسمیں سفیان و شریک نے مرفوع روایت کی ہے تو دارقطنی وغیرہ کا یہ قول کہ ان لوگوں نے
اسکو مرفوع نہیں کیا ہے غلط ہوا اور عبد الحمید کی روایت جابر رض سے بشرط مسلم صحیح ہے اور اسمیں ابو الزبیر رح نے مرفوع
روایت کی پس مرفوع نہ کرنے کا دعوی جیسا کہ دارقطنی وغیرہ نے کیا ہے باطل ہوا پس ائمہ سفیان و شریک و ابو الزبیر نے
صحیح طرق سے اسکو مرفوع کیا اور اگر ایک ہی ثقہ مرفوع کرتا ہے تو اسکا قبول کرنا واجب ہوتا ہے کجا آنکہ ایک جماعت ثقات نے
مرفوع کیا ہے۔ پھر اگر انہوں نے اس حدیث کو مرسل روایت کیا تو کچھ حرج نہیں کیونکہ ثقہ راوی کبھی حدیث کو مرفوع کرتا ہے
اور کبھی مرسل روایت کرتا ہے۔ الخ۔ یہ بات تو اصول حدیث میں صحیح اور صحاح میں موجود ہے جیسے کہ صحابی کا حال ہے کہ کبھی
حدیث کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کر کے روایت کرتا ہے اور کبھی بدون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پاک بیان کرنے کے
صرف حکم روایت کر دیتا ہے اور یہ بھی اصول حدیث میں صحیح ہے جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف مرفوع کیا جیسے مسند امام احمد میں اور مسند احمد بن منیع وغیرہ میں ہے اور کبھی صرف اپنے تک رکھکر حکم بیان کر دیا چنانچہ
مؤطا مالک میں ہے اور جب اسانید صحیحہ ہیں تو معلوم ہوگیا کہ یہ حدیث موقوف اصل میں مرفوع ہے اور اسی طرف شیخ ابن کثیر رح نے
اشارہ کیا کہ یہ اصح ہے یعنی مرفوع۔ روایت مسند احمد کی بھی صحیح ہے کیونکہ امام احمد نے ثلاثی روایت ثقہ راویوں سے اسناد کی جنمیں
کلام نہیں ہے اسناد صحیح ہے پس اسکو رد کرنا دین کے خلاف اور مردود ہے مترجم۔ ابن عدی نے اسکو ابو حنیفہ رح کے حال میں مع قصہ
روایت کیا جیسے حاکم نے کہا کہ حدثنا محمد بن بکر بن محمد بن حمدان الصیرفی ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخی ثنا المکی بن ابراہیم
عن ابی حنیفہ عن موسی بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد عن جابر بن عبد اللہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی ورجل خلفہ یقرأ فجعل رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہاہ عن القراءۃ فی الصلوۃ فلما انصرف اقبل علیہ الرجل فقال
اتنہانی عن القراءۃ خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتنازعا حتی ذکرا ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال علیہ السلام

من صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام لہ قراءۃ - اور دوسری روایت مین یون ہے کہ ایک رجل قرأ خلف رسول اللہ صلعم فی الظہر
او العصر فاومی الیہ رجل فنہاہ فلما انصرف قال اتنہانی الحدیث حاصل حدیث یہ کہ حضرت صلعم کے پیچھے قرأت کرنیوالے کو دوسرے نے منع کیا
تو جب آپ نے سلام پھیرا تو اُسنے کہا کہ کیا تو مجھے رسول اللہ صلعم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا ہے پس دونون مین نزاع ہوا حتی کہ یہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قرأت اُسکی قرأت
ہے - اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اسمین سے فقط حکم کو بدون قصہ کے روایت کر دیا
اور کبھی مجموعہ روایت کیا - اور اس سے دوامی قرأت خلف امام منع ہو گئی خواہ نماز سری ہو یا جہری ہو خصوصاً بروایت
ابو حنیفہ رح کہ قصہ منع کا نماز سری ظہر یا عصر مین تھا تو اب یہ معارض ہوئی اس روایت عبادۃ بن الصامت رض کے جو نماز
فجر مین گذری ہے - اور یہ حدیث جابر رض بہ نسبت حدیث عبادۃ رض کے اقوی واصح ہے - انتہی - اور مین کہتا ہون کہ جب یہ حدیث
صحیح ہو گئی تو سواے جابر رض کے جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہے یعنی ابن عمر وابن عباس وابو سعید
خدری وابو ہریرہ وانس رض وہ روایات اگرچہ براہ اسناد ضعیف ہین بوجہ اسکی صحت کے قوی ہو گئین اور خود اسقدر
طرق متعددہ سے ضعف زائل ہو کر حدیث بدرجہ حسن ہو جاتی ہے کہان کہ یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہے
اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو اُسکی نماز نہین مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو - یہ مو
قوفاً صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوع جابر رض کے یہی معنی ہین کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہے خواہ فاتحہ ہو یا اور ہو
اور ابو ہریرہ رض نے جب لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کی حدیث روایت کی تو ابو ہریرہ سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ
ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابو ہریرہ رض نے کہا کہ اے فارسی اسکو اپنی نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہے کہ یہ
صاف مشعر ہے کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہین ہے حتی کہ سوال کیا گیا اور ابو ہریرہ رض نے
اسکو انکار نہین کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہین ہے بلکہ کہا کہ اقرأ بہا فی نفسک یا فارسی - او فارسی اسکو اپنے
نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہے کہ اسکے معنی یہ کیے گئے کہ آہستہ پڑھ حالانکہ ابو ہریرہ رض نے یہ حدیث نہین روایت
کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اُسکی نماز نہین ہے پس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہین جو مترجم نے سابق مین ذکر کر دیے
اور صحیح اسناد سے ابن مسعود سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیر سے سنداً گذرا - پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونون متوافق
و قرأت سے مانع ہین اور صرف حدیث عبادہ سے جواز قرأت فی نفسہا نکلتا ہے اور صریح جواز قرأت حسی کا نہین نکلتا اور جبکہ
حدیث جابر رض ثابت صحیح ہے تو قرأت حسی اگر حدیث عبادہ رض سے ثبوت ہو تو مقتدی کے لیے دو قرأتین جمع ہون جو شرع مین
نہین ہے پس ساقط ہو گیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر رض مین سواے فاتحہ کے مراد ہے ہان ایک رہا کہ بعضے بیہودہ
جاہل امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف کرتے ہین اور استناد انکا قول خطیب ودار قطنی ہے - مترجم نے اپنے شیخ محقق رح سے پوچھا
کہ کیا امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف نہین ہوئی ہے فرمایا کہ میان ہمکو ایسی بات پسند نہین ہے مین نے خطیب کا حوالہ عرض کیا تو
غضبناک ہو کر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ کے سامنے تو شے ہین انکا یہ منہ نہین ہے اور میان ہمکو ایسی باتین
بالکل پسند نہین ہین - پھر مین نے دیکھا کہ اسی کے مثل عینی رح نے سبقت کی ہے اور ذہبی رح نے میزان مین اقوال ذکر
کیے اور یحیی بن معین امام جرح و تعدیل نے ابو حنیفہ رح کے حق مین فرمایا کہ ثقہ ہے مین نے کسی کو نہین سنا کہ اسنے ابو حنیفہ کو
ضعیف کہا ہو یہ شعبہ بن الحجاج کہ دیکھو کہ ابو حنیفہ کو خط لکھکر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہے اور ابن المبارک کہا کہ ابو حنیفہ ثقہ
اہل الصدق سے ہے اور کبھی وہ کذب سے متہم بھی نہین ہوا اور دین الٰہی مین مامون اور حدیث مین صدوق تھا یعنی سے
اختصار کیا کہ بہت سے ائمہ کبار مثل ائمہ ثلثہ و عبد اللہ بن المبارک و سفیان بن عیینہ و اعمش و ثوری و عبد الرزاق

وحماد بن زید ووکیع وغیرہم نے ابوحنیفہ کی ثنا وصفت کی ہے۔ بیان سے ہم کو دارقطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہوگیا یہ اسکو کہاں سے استحقاق پہونچا کہ وہ امام ابوحنیفہ کی تضعیف کرے حالانکہ وہ خود مستحق تضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد ابوحنیفہ رح کا بیان ہے کہ ابوحنیفہ ثقہ ثبت امام جلیل ہیں جیسا کہ گذرا۔ نسخہ صحیحہ تقریب ابن حجر میں ہے کہ امام فقیہ مشہور ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ ابوالحسن الکوفی ثقہ عابد کما فی التقریب۔ صحیحین کے راوی ہیں ع۔ عبد اللہ بن شداد بن الہاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں پیدا ہوئے اور عجلی نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات میں لکھا ہے جو فقہا میں شمار تھے اور کوفہ میں شہید ہوئے۔ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہیں سبحان اللہ انکا نام لینا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلیٰ درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ و سورہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ سے عجب ہے کہ اس کو سوائے فاتحہ پر محمول کیا کیونکہ امام کی قرأت جب مقتدی کی قرأت ہوگئی تو یہ اختیاری صورت نہیں ہے جسمیں فعل تخصیص جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ مقتدی کی ہوگئی لہذا حدیث عبادہ رض کی جو نماز فجر میں ہے اسپر مقدم ہوگی۔ م م ابن الہمام نے کہا کہ اول اسوجہ سے کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوتی ہے۔ دوم اسوجہ سے کہ تعارض کا اعتبار قوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر رض کی اصح ہے اور حدیث محمد بن اسحٰق کی انتہا درجہ بقوت حسن ہے پھر اسپر حدیث جابر رض کے طرق کثیرہ اور مثل حدیث جابر کے دیگر صحابہ رض سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلیٰ درجہ صحت پر پہونچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر رض کے موافق ہیں حتی کہ امام مصنف رح نے کہا کہ اسپر صحابہ رض کا اجماع ہے۔ موطا میں مالک عن نافع عن ابن عمر رض روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑھے تو امام کی قرأت اسکو کافی ہوگئی اور جب تنہا پڑھے تو قرأت کرے اور ابن عمر رض امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے۔ دارقطنی نے ابن عمر رض سے یہ مرفوع روایت کی اور کہا کہ رفع کرنا وہم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمر رض سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سماع ہے حضرت صلعم سے تو مرفوع صحیح ہے اگرچہ اسناد میں کلام ہو۔ ابن عدی رح نے کامل میں ابو سعید خدری رض سے حدیث من کان لہ امام الخ روایت کی اور کہا کہ اسکی اسناد میں اسمٰعیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہیں کی۔ میں کہتا ہوں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ نضر بن عبد اللہ راوی نے مثل اسکے روایت کی جیسا کہ معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح الآثار میں کہا کہ حدثنا یونس بن عبد الاعلیٰ حدثنا عبد اللہ بن وہب اخبرنی حیوۃ بن شریح عن بکر بن عمرو عن عبید اللہ بن مقسم انہ سال عبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت و جابر بن عبد اللہ الخ یعنی عبید اللہ بن مقسم نے عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم سے خلف الامام قرأت کرنے کو پوچھا تو سبھوں نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی نماز میں مت پڑھیو۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے موطا میں سفیان بن عیینہ عن منصور عن ابی وائل روایت کی کہ ابی سئل عبد اللہ بن مسعود رض سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت پڑھ کیونکہ نماز میں شغل ہے اور تجھے امام کی قرأت کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور موطا میں داؤد بن قیس الفراء المدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے بعض فرزند نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آرزو ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسکے منہ میں انگارا ہے۔ مترجم کہتا ہے یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ فاضل ہے اور سعد رض کے فرزند سب ثقہ ہیں تو یہاں جو کوئی ہو بہرحال ثقہ ہوگا۔ اور اس اثر کو عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا مگر اسقدر فرق ہے کہ عبد الرزاق کی روایت میں بجائے انگارے کے پتھر ہے یعنی اُسکے منہ میں پتھر ہو پس ممکن ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور پتھر کہ منہ کا ہے وہ انگارا ہے۔ اور موطا میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر رض نے فرمایا کہ کاش امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں پتھر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن عجلان وہ محمد بن عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

اور اس اثر کو عبد الرزاق نے بھی عمر رضہ سے روایت کیا ہو اور طحاوی رح نے حماد بن سلمہ عن ابی جمرہ روایت کی کہ مین نے ابن
عباس رضہ سے پوچھا کہ مین اس حال مین قرأت کرون کہ امام میرے آگے ہو تو فرمایا کہ نہین - اقول اسناد جید اور ابو جمرہ بھی
تابعی ثقہ ہی - ابن ابی شیبہ نے مصنف مین حضرت جابر رضہ سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مت پڑھ خواہ وہ جہر کرتا ہو یا اخفا
اور سنن نسائی مین باسناد جید کثیر بن مرہ حضرمی سے روایت ہو کہ ابو الدرداء رضہ سے مین نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز مین قرأت ہو فرمایا کہ ہان تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہوگئی پس میری جانب التفات
فرمایا اور مین سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ مین یہی جانتا ہون کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو اُنکے واسطے کفایت
کردی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کا بدون اسکے نہین ہوسکتا کہ اُنہون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے اسکا علم پایا ہو - الفتح - اور جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کے معنی بیان کردیے کہ یہ سوا
امام کے پیچھے ہونے مین ہو چنانچہ یہ مؤطا و ترمذی مین بسند صحیح موجود ہو - پھر حق بنظر دلائل مترجم کے نزدیک یہی ہو کہ مقتدی امام
کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے ولیکن اُسپر لازم ہو کہ امام سورہ فاتحہ مین سے جو آیت ثنا پڑھے تو مقتدی خاموش کان لگا کر
سنے اور دل سے اُسکی تصدیق کرے گویا خود بھی مثل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑھے تو آمین آپ بھی دل سے
اس مانگنے مین موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت الصلوۃ بینی وبین عبدی نصفین الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے
جہر و اخفا مین مفصل گذر چکی ہو صریح ہو کہ سورہ فاتحہ حمد و ثنا ہو اور دعا ہو اور دل سے حمد و ثنا اور دل سے دعا شرط ہو کیونکہ
حدیث مین ہو کہ اللہ تعالی قلب غافل کی دعا قبول نہین کرتا - کما فی الصحیح - اور حدیث لیس للعبد من صلاتہ الا ما عقل منہا - یعنی
بندہ کے لیے اُسکی نماز مین سے نہین مگر اُسی قدر کہ اُسنے اسمین سے تعقل کیا - یہ دلیل ہو کہ غافل نہو اور ہر ثنا و دعا پر جیسا
اور جو امام نے جناب باری تعالی مین اپنی و مقتدیون کی طرف سے عرض کیا اسمین شریک ہو - اور یہین سے مترجم نے اپنے
واسطے احادیث مین یہی وجہ تطبیق کی اعلی اور مقصد اسنے جالی ہو واللہ تعالی اعلم بالصواب - پھر مین کہتا ہون کہ مجتہدین ائمہ
مسلمین مین ہین اگر کوئی شخص اپنے علم مین قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اس سے وجہ عداوت و تعصب نہین
ولیکن افسوس تو بعض جہل مرکب سے ہو کہ وہ وجوب یا عدم قرأۃ فاتحہ کو اپنے زعم مین نص محکم سمجھکر دوسرون پر طعن و ملامت کرتے
ہین اسی واسطے مترجم نے اس مقام کو مبسوط کردیا تاکہ اُنکو ظاہر ہو کہ وجوب تو درکنار رہا جواز ہی ثابت ہونا بہت ضعیف ہو لیکن
اگر معرفت الٰہی سے محرومی اور دیدہ انصاف مین کمی ہو تو اُسکا کیا علاج ہو ہادی تو اللہ تعالی ہی عز وجل ہو تو اسی سے ہم ہم
رسد اد کی التجا کرتے ہین اور اُسی سے التجا ہو کہ احمقون کو ہم پر غالب نہ کرے کہ جو ایک ڈھیلے کے پیچھے گھر گرانا مصلحت
جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و سلع اخلاق ناکارہ مخالفون کی نظرون مین دکھلاتے ہین - اللہم اغفر وارحم وانت
ارحم الراحمین - پھر حق یہ ہو کہ امام محمد رح اس مسئلہ مین امام ابو حنیفہ سے بالکل موافق ہین یعنی امام کے پیچھے قرأت مکروہ ہو
آثار مین بعد روایات منع کے کہا کہ محمد کہتا ہو کہ امام کے پیچھے قرأت نہین نہ جہری مین اور نہ سری مین اور عامہ آثار صحابہ رضی اللہ
اسی کے ساتھ آئے ہین اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہو انتہی - اور ابن الہمام نے کہا کہ کچھ خفا نہین کہ احتیاط اسی مین ہو کہ امام کے پیچھے
کچھ نہ پڑھے کیونکہ احتیاط تو اُسکا نام ہو کہ جو قوی دلیل ہو اُسی کے موافق عمل کرے اور بیان قوی دلیل مقتضی ہو کہ نہ پڑھے
پھر پڑھنا ایک ضعیف قول پر عمل ہو قال المترجم ہذا ہو الحق واللہ تعالی اعلم - فروع - ہمارے اصحاب کے بعض کلام
قرآن بالجہر کا سننا مطلقا واجب ہو خلاصہ مین ہو کہ ایک شخص فقہ لکھتا ہو اور اُسکے پہلو مین ایک قرآن پڑھتا ہو اور کاتب
سننا نہین بن پڑتا تو وزر اسے پڑھنے والے پر گناہ ہو اسی طرح اگر رات مین چھت پر جہر سے پڑھتا ہو اور لوگ سوتے ہین
پڑھنے والا گنہگار ہو یہ صریح ہو کہ سننا مطلقاً واجب ہو کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہو اور خاص سبب نزول پر ا

نہیں ہے۔ الفتح۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ جمع ہو کر قرآن پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرأت نہیں سنتا تو یہ منع ہے اور
جواز کا قول ضعیف ہے اور حدیث بیاضی رض جو نمازوں کے جہر و اخفاء میں منفرد کی قضاء یا اخفاء میں گذری اسی پر دلالت
کرتی ہے کہ بعض تمہارا بعض پر قرآن کا جہر نہ کرے۔ م۔ نماز سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہنکر عمامہ باندھکر
قبلہ رخ بیٹھے۔ ایسے ہی عالم واسطے علم کے اور کروٹ سے قرأت منع نہیں اور پاؤں سمیٹ لے۔ اگر چلتے پڑھے یا جولاہے
بننے کی حالت میں و مانند اسکے کوئی حرفہ والا یا عورت کاتنے میں پس اگر قلب حاضر ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ گرمیوں میں قرآن
اول وقت دن میں اور جاڑوں میں اول وقت رات میں ختم کرے۔ ایک روز میں تمام قرآن ختم کرنا سورہ اخلاص پانچ ہزار
بار پڑھنے سے افضل ہے۔ تین بار قل ہو اللہ نماز سے باہر پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک مستحب
ہے اور فریضہ نماز میں ایکبار سے زیادہ نہ کرے اور مکروہ ہے پڑھنا پاخانہ میں اور مختار قول یہ کہ حمام میں جہر سے جبکہ وہاں
کوئی ننگا ہو اور ننگے نہانے میں یا جہاں اسکی جورو ننگی ہو۔ عورت کو عورت سے قرآن سیکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہے
الفتح۔ بالجملہ یہ مسئلہ بیان ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہیں چاہیے ہے۔ **ویستمع وینصت**۔ اور مقتدی کان
لگا کر سنے اور خاموش رہے۔ **وان قرأ الامام آیۃ الترغیب والترہیب**۔ اگرچہ امام ترغیب کی آیت پڑھے یا ترہیب
کی آیت پڑھے۔ ف۔ یعنی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اسوقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے پناہ
نہ مانگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رح سے یہ مسئلہ منصوص گذرا۔ **لان الاستماع والانصات فرض بالنص**۔
کیونکہ کان دھر کر سننا اور خاموش رہنا نص قرآنی سے فرض ہے۔ ف۔ مع وعدہ رحمت کے بقولہ لعلکم ترحمون۔ تو
فرمانبرداری پر رحمت یقینی ہے۔ **والقراءۃ**۔ اور امام کے پیچھے قرأت کرنا۔ **وسوال الجنۃ**۔ اور جنت کو مانگنا۔ **والتعوذ من النار**
اور جہنم سے پناہ مانگنا۔ **کل ذلک مخل بہ**۔ یہ ہر ایک بات مخل ہے استماع و انصات کی۔ ف۔ یعنی انہیں سے ہر بات سے
استماع یا انصات میں خلل پڑیگا اور جنت کا سوال و جہنم سے پناہ اپنی استدعا ہے خواہ قبول ہو یا نہو۔ اسی طرح امام بھی
سوائے قرأت کے کسی دعاء میں مشغول نہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سوائے اسکے۔ رہا منفرد تو فرض میں یوں ہی کرے
اور نفل میں اسکو روا ہے جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اسمیں حدیث حذیفہ رض ذکر کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ رات کی نماز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہوا مگر کہ آپ نے ٹھہر کر جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہوا مگر
اسکو آپ نے ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث تو دلیل ہے کہ نوافل میں امام کو بھی یہ کرنا روا ہے حالانکہ فقہاء
نے منع کی تصریح کی ہے ولیکن اسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی وعلی ہذا اگر مقتدی پر گران نہو تو امام ایسا کرے
الفتح۔ **وکذلک فی الخطبۃ**۔ اور یوں ہی خطبہ میں بھی ف۔ خطیب پڑھے اور سننے والے خاموش سنیں۔ بدلیل حدیث
ابوہریرہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بروز جمعہ کہا کہ خاموش ہو درحالیکہ امام
خطبہ پڑھتا ہے تو تو نے لغو کیا۔ کما رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ پس خاموشی واجب اور یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ **وکذلک**
ان صلی علی النبی علیہ السلام۔ اور یوں ہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ تو بھی
لوگ خاموش سنتے رہیں اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھیں۔ **لفرضیۃ الاستماع**۔ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے ف۔
بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے۔ اور مذہب میں یہ درود پڑھنا فرض نہیں مگر عمر میں ایکمرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض ترک
نہوگا۔ طحاوی رح کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سننے پر درود واجب لہذا طحاوی رح نے یہاں ابویوسف
کا قول اختیار کیا کہ خطبہ میں نام پاک سنے تو درود فی نفسہ پڑھے۔ م ع۔ مترجم کہتا ہے کہ مراد دل میں پڑھے اور آہستہ نہیں
کیونکہ خاموشی عامہ علماء کے نزدیک واجب ہے اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہیں ہے اور یہ مؤید ہے اس تاویل کا جو مترجم نے

قرأۃ فاتحہ خلف الامام کے فی نفسہ پڑھنے میں تاویل کی کہ مراد دل سے حمد وثنار اور سوال ہے نہ زبان سے۔ حافظ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ وے خطبہ میں درود مکروہ رکھتے اور زہری رح سے روایت کی کہ امام کا حجرہ سے نکلنا نماز کو قطع کرتا اور شروع خطبہ کلام کو قطع کرتا ہے۔ یہی قول ابو حنیفہ رح کا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ جمہور کے نزدیک خطبہ میں کلام منع و خاموشی واجب ہے۔ع۔ بالجملہ درود بھی نہ پڑھے۔ الا ان یقرأ الخطیب قولہ تعالیٰ۔ لیکن جبکہ خطیب پڑھے قول اللہ تعالیٰ۔ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ اے ایمان والو درود بھیجو نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور سلام بھیجو کامل سلام۔ فیصلی السامع فی نفسہ۔ تو اس آیت کا سننے والا اپنی نفس میں درود پڑھے۔ ف۔ حاصل یہ کہ درود پڑھنا ممنوع ہے مگر جبکہ آیت پڑھے۔ لیکن استثنار کا حکم یہ نہیں کہ اسوقت درود جسطرح چاہے پڑھے بلکہ آیت پڑھنے کی صورت میں لوگوں کو چاہیے کہ فی نفسہ درود پڑھیں۔ بعض شراح نے کہا کہ یعنی آہستہ سے درود پڑھے مترجم کہتا ہے کہ آہستہ پڑھنا سکوت کی فرضیت مٹاتا ہے اور آیت سے درود پڑھنا اسی وقت فرض نہیں تو کیونکر جواز ہوگا بلکہ صواب یہ کہ اپنے دل میں پڑھے کیونکہ درود دعار ہے۔ چنانچہ عینی میں ہے کہ اگر کہا جاوے کہ یہ استماع و انصات کی مخالفت ہوگی تو جواب یہ ہے کہ جب اسنے اپنے نفس میں درود پڑھ لیا اور زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنا تو کچھ مخالفت نہیں بلکہ صلوا علیہ الخ کی بھی فرمانبرداری ہوگئی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صریح ہے کہ مراد دل سے پڑھنا ہے اور واضح ہو کہ حدیث لا صلوٰۃ الا ان یقرأ احدکم بام القرآن فی نفسہ اسی طور پر واقع ہے لہذا مترجم نے سابق میں بھی تاویل کی ہے کہ سورہ فاتحہ کو دل میں پڑھ لے اور یہ تاویل اگرچہ مترجم نے کسی سے نہیں پائی لیکن حق ہے اور الحمد للہ سبحانہ وتعالیٰ کہ مترجم کو الہام فرمائی گئی جس سے نصوص میں وفاق اور حکم کا انسلال ہوا۔ فافہمہ۔ واختلفوا فی النائی عن المنبر۔ اور جو شخص کہ منبر سے دور ہو اسکے حق میں اختلاف ہے۔ ف۔ متقدمین سے اسمیں کوئی روایت نہیں ہے اور متاخرین نے اختلاف کیا کہ جب منبر سے اتنا دور ہو کہ آواز خطبہ نہیں سنتا ہے تو کیا اسپر بھی سکوت واجب ہے۔ع۔ محمد بن سلمہ نے کہا کہ خاموش رہنا احوط ہے اور اسی کو مصنف رح نے لیا۔ع۔ والاحوط ہو السکوت۔ اور سکوت ہی احوط ہے۔ اقامۃ لفرض الانصات واللہ اعلم بالصواب۔ واسطے قائم کرنے فرض انصات کے واللہ اعلم۔ ف۔ یعنی سننا اور خاموش رہنا دو فرض تھے پس اگر دوری کی وجہ سے سننا ممکن نہیں تو دوسرا فرض خاموش رہنا ممکن ہے پس اسی کو قائم رکھے۔ ابن کثیر رح نے حضرت مجاہد رح سے یہی قول روایت کیا جیسا کہ گذرا۔م۔ امام بھی حالت خطبہ میں کلام نہ کرے کہ رونق جاتی رہتی ہے۔ خطبہ میں سلام منع ہے تو اسکا جواب بھی واجب نہیں۔ یہی حال مدرس و قاری و وظیفہ خوان کا ہے اور سائل فقیر کے سلام کا جواب بھی واجب نہیں ہے۔ع۔ اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد میں بلال رض کو ایک سورت سے دوسری سورت کو منتقل ہوکر قرأت سے منع کیا ہے لہذا ابن الہمام رح نے اسکو نفل میں بھی مکروہ رکھا۔ (فرع) نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال اور ہر آیت عذاب پر پناہ مانگنا حدیث حذیفہ رض سے ثابت ہے اور خاص خاص جوابات یہ ہیں قولہ تعالیٰ الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی۔ کے کہ بلیٰ وانا علی ذلک من الشاہدین۔ اور قولہ تعالیٰ الیس اللہ باحکم الحاکمین کہے۔ بلیٰ وانا علی ذلک من الشاہدین۔ قولہ تعالیٰ قل ارایتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یاتیکم بماء معین۔ کہے۔ اللہ رب العالمین۔ اور قولہ تعالیٰ فبای حدیث بعدہ یؤمنون کہے آمنت باللہ لا الٰہ الا ہو۔ع۔ اور قولہ فبای آلاء ربکما تکذبان۔ کہے کہ لا بشیء من نعمک ربنا نکذب۔م۔ اور حالت سجدہ میں دعا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اسکو سزاوار قبولیت فرمایا ہے۔ع۔ (فوائد جلیلہ) حدیث ابو ایوب رض جس نے وضو کیا موافق حکم کے اور نماز پڑھی موافق حکم اسکے اگلے گناہ کچھ ہوں بخشے جاتے ہیں۔ النسائی۔ حدیث عبداللہ بن شقیق تابعی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کے ترک کو کفر نہیں جانتے سوائے نماز کے۔ الترمذی۔ حدیث ابن مسعود رض

میں ایک قدم پر زور دینا قیام میں افضل و سنت قرار دیا۔ کافی النسائی۔ حدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پھیرتا ہے اور حال یہ کہ نہیں لکھی گئی اسکے لیے اس نماز سے مگر دسواں حصہ یا نواں یا آٹھواں یا ساتواں یا چھٹا یا پانچواں یا چوتھائی یا تہائی یا آدھا۔ ابوداؤد۔ اب بیان امامت و امام کا

باب الامامۃ

یہ امام و مقتدی کی نماز کا ارتباط ہے دس شرط سے اول نیت اقتدا اور عورت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا۔ سوم نماز متحد ہونا۔ چہارم امام کی نماز صحیح ہونا مقتدی کے اعتقاد میں پنجم عورت کا محاذی نہ ہونا ششم مقتدی کی ایڑی امام سے آگے نہ ہونا ہفتم مقتدی کا امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معلوم کرنا ہشتم کرنی مساوی ہونا امام کے مسافر یا مقیم پہچاننے سے نہم ارکان میں امام کی شارکت۔ دہم امام کا مقتدی کے واسطے لائق امامت ہونا۔ م۔ ابوہریرہ رضا۔ آدمی کی نماز گھر یا بازار سے جماعت میں ۲۵ گونہ افضل ہے۔ الستۃ الا النسائی۔ اور حدیث ابن عمر رضا میں ۲۷ گونہ افضل ہے۔ متفق علیہ۔ عثمان رضا۔ جس نے نماز عشاء جماعت میں پڑھی تو گویا آدھی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح بجماعت پڑھی تو گویا تمام رات نماز پڑھی۔ مسلم و مالک و ابوداؤد والترمذی۔ مسجد جماعت میں دور سے و اندھیری رات میں اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہے۔ کمافی حدیث ابی موسیٰ و ابی بن کعب فی الصحیحین۔ پھر جماعت کے بارہ میں علماء کے اقوال میں جنکا ذکر طول ہے اور مختصر یہ کہ قول اول جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہے یہی امام احمد کا قول ہے مگر صحت صلوٰۃ کے لیے شرط نہیں ہے۔ قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر بعض نے قائم کر دی تو باقیوں سے گناہ ساقط ہے۔ وہو قول الشافعی و جمہور اصحابہ۔ قول سوم یہ کہ واجب ہے اور یہی عامہ مشائخ حنفیہ کا قول ہے۔ الغایہ۔ اور ثبوت اسکا بسنت ہوا ہے تو اس واجب کو سنت کہتے ہیں۔ المفید۔ اور جماعت واجب ہے عاقلوں بالغوں آزادوں پر جو بلا حرج جماعت میں آسکتے ہیں۔ البدائع۔ اور تحفہ میں ہے کہ جماعت اسی پر واجب ہے جو بلا حرج قادر ہو اور عذر سے ساقط ہو جاتی ہے حتی کہ مریض و اندھے و اپاہج پر واجب نہیں اور ابوحنیفہ کے نزدیک اندھے کو پہونچانے والا اور اپاہج کا اور لیجانے والا ہو تو بھی وجوب نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رح نے کہا کہ نہیں واجب ہے جمعہ اور نہ جماعت مریض پر اور گنٹھیا والے و اپاہج و لنجے و اندھے اور دایاں ہاتھ و بایاں پانوں کٹے اور فالج مارے ہوئے اور عاجز و بوڑھے پر۔ اور جب مینہ و کیچڑ ہو تو بقول صحیح وجوب نہیں رہتا۔ اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو بقول صحیح ساقط ہے اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہیں ہے۔ پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب میں اختلاف نہیں کہ اسپر دوسری مسجد میں طلب کرنا واجب نہیں ہے شمس الائمہ نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اگر محلہ کی مسجد میں داخل ہو گیا ہو تو اسی میں تنہا پڑھ لے ورنہ دوسری مسجد میں طلب کرنا اولیٰ ہے۔ ع۔ التبیین۔ اور ساقط ہوتی ہے جماعت جبکہ اندھیری رات میں تند ہوا ہو نہ دن میں اور جب پیخانہ یا پیشاب کی حاجت ہو یا نکلنے میں قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد میں قافلہ چلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیماردار ہو یا اپنے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشاء کا کھانا تیار اور بشوق جی چاہتا ہو اور اسی وقت اقامت کہی گئی یا سوائے عشاء کے دوسرے وقت ہی پیش آوے حالانکہ جی کو اُسکی طرف رغبت اشتیاق ہے۔ السراج۔ قول چہارم یہ کہ جو امام مصنف نے اختیار کیا۔ **الجماعۃ سنۃ مؤکدۃ**۔ جماعت سنت مؤکدہ ہے۔ ف۔ یعنی مردوں کے واسطے یہ سنت بقوت واجب ہے جسکے ترک میں اسارت و برائی ہے۔ ن ع۔ **لقولہ علیہ السلام الجماعۃ من سنن الہدیٰ لا یتخلف عنہا الا منافق**۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جماعت منجملہ سنن الہدیٰ کے ہے اس سے نہیں پیچھے رہتا مگر منافق۔ ف۔ یعنی جسکی خصلت منافقوں کے مانند ہے ع۔ یہ حدیث مرفوع نہیں ثبوت ہوئی بلکہ حضرت ابن مسعود رضا کا قول ہے کہ جس شخص کو

خوش آوے کہ کل کے روز اللہ تعالیٰ سے مسلمان ملے تو اُسکو لازم ہے کہ ان نمازون کی محافظت کرے جب اُنکی اذان دیجاوے
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدیٰ مشروع فرمائی ہین اور یہ نمازین بھی سنن الہدیٰ سے
ہین آخر تک۔ اور اسمین ہے کہ اور ہمنے اپنے آپ کو دیکھا اس حال مین کہ نماز سے نہین پھرتا تھا مگر منافق جسکا نفاق کھلا
سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اسطرح کہ دو آدمیون کے کاندھون پر ہاتھ دھرے ہوتا تو لاکر جماعت کے صف
مین کھڑا کیا جاتا تھا۔ رواہ مسلم۔ بالجملہ یہ ابن مسعود رض کا اثر ہے لہٰذا فرض کہنے والون نے معارضہ کیا کہ حدیث ابوہریرہ رض مین بلا عذر
گھر مین پڑ رہنے والون و جماعت سے پھرنے والون کے گھر جلانے کا قصد کیا۔ لیکن بیہقی رح نے کہا کہ عامہ روایات کے تتبع سے
ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت سے مراد جمعہ ہے جیسا کہ حدیث ابن مسعود رض مین یتخلفون عن الجمعہ صریح ہے اور نووی رح نے کہا کہ یہ دو حدیثین
ہین ایک جمعہ کے بارہ مین اور دوسری جماعات کے بارہ مین ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بہرحال یہ خبر الواحد ہے تو اس سے فرضیت
کا ثبوت ہمارے نزدیک نہوگا ولیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہے اور اثر ابن مسعود رض جو مصنف رح نے ذکر کیا
اسمین سنن الہدیٰ سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضرور نہین کیونکہ اُنھون نے نمازون کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت
کی نمازون کو کہا تو یہ اشارت اُنکے وصف جماعت کی طرف ہوگی۔ نہایہ و عینی وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یون استدلال
کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا نماز پڑھنے پر جماعت کی نماز کو ۲۵۔ یا ۲۷۔ درجہ فضیلت دی پس تنہا نماز کو فاسد نہین
فرمایا۔ اور ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا نماز سے ایک مرد کے ساتھ اولیٰ ہے
اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ اولیٰ ہے اور جسقدر زیادتی ہو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا
جواز ہے لیکن جماعت چونکہ شعائر اسلام سے ہے تو وہ سنت مؤکدہ ہوگی۔ ابن الہمام رح نے رد کر دیا کہ جماعت چونکہ افعال نماز
مین سے نہین ہے تو نفس نماز صحیح ہو جاوے گی ولیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا ولیکن بحث فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام مین بیان
کیا ہے اور ظاہر کلام مین شیخ ابن الہمام کا میلان بجانب وجوب ہے اور اسی پر محمول کیا قولہ علیہ السلام الجفاء کل الجفاء والکفر والنفاق
من سمع منادی اللہ ینادی الی الصلوٰۃ فلا یجیبہ۔ یعنی جفا کاری پوری جفاء اور کفر و نفاق یہ کہ جو اللہ تعالیٰ کے منادی کو سنے کہ وہ
نماز کی طرف بلاتا ہے پھر جواب نہ دے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ اور طبرانی کی ایک روایت مین ہے کہ مومن کے واسطے بدبختی و خسارت
سے یہ بہت ہے کہ موذن کو سنے کہ نماز کے واسطے پکارتا ہے پھر جواب نہ دے۔ اقول پہلے گذرا کہ جواب دینا یہان اُسکے بلانے پر
جانا ہوتا ہے مع الاختلاف۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سنی پھر نہ آیا تو اُسکی نماز نہین مگر بوجہ عذر
کے۔ ورواہ الحاکم وقال صحیح بشرطہما۔ اور عینی رح کا میلان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بمناقشۂ دلائل وجوب ہے اور تامل کرنے سے
اس مقام پر دونون قول کے واسطے امارات ہین اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہین اور قول سنت کی روایت قوی ہے
چنانچہ یہی جل شروح مین اور خلاصہ و محیط اور سرخسی کی مبسوط مین ہے ولیکن بحر الرائق مین کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب
راجح ہے۔ زاہدی نے کہا کہ جمعہ و عیدین مین جماعت شرط ہے اور تراویح مین جماعت سنت کفایہ ہے اور وتر رمضان مین مستحب ہے
د۔ جماعت ایک سے اوپر مع امام کے۔ السراجیہ ف۔ اگرچہ طفل ممیز ہو۔ السراجیہ۔ یا جن ہو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ ہو
د۔ لیکن جمعہ مین تین یا چار امام ہین القدوری۔ ایک وقت فریضہ مین اذان و اقامت کے ساتھ مکرر جماعت کرنا مسجد محلہ مین
مکروہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد مین جسکا موذن و امام متعین نہین ہے۔ اور بلا اذان و اقامت بالاجماع مکروہ نہین ہے۔ شرح المجمع
حاوی نے کہا کہ مع امام چار ہون تو گوشہ مسجد مین بالاتفاق مکروہ نہین اور اگر چار مقتدی ہون پانچوان امام تو اصح یہ کہ
مکروہ ہے۔ الخلاصہ مسجد محلہ افضل ہے یا جامع مسجد دو قول ہین۔ اور اگر محلہ مین دو مسجد ہون تو قدیم کو اختیار کرے اور
مساوی ہون تو زیادہ قریب کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس استاد اُسکے درس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے

ف۔ اگر فقہ میں رات دن مشغول ہو کر جماعت ترک کی تو بعض نے کہا کہ اسکی سنت مردود ہو اور وہ اس سے سکوت کرنے میں
غیر معذور ہونگے۔ کہا گیا کہ مردود یہ کہ کسل سے ہمیشہ ترک کرنے لگا ہو۔ م۔ اور یہ بھی تو اما مرسنے کہا کہ سنت کی تکرار میں معذور نہو گا
اور فقہ کی تکرار و اسکی کتابوں کے مطالعہ میں معذور ہوگا۔ ع۔ یعنی کبھی کبھی ترک ہو جاوے۔ م۔ اگر فقہ میں اشتغال ہو نہ کسی
اور علم میں تو ترک جماعت میں معذور نہ ہوگا ایسا ہی بعض نے کہا اور باقانی رح نے اسپر جزم کیا ہے۔ و۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق یہ کہ جماعت
واجب یا قریب بواجب ہے اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہے اور زائد فرض عین نہیں نہ واجب الا آنکہ سب نے اعراض کیا اور ایک ہی
شخص پر متعین ہوئی ہو اور ہم نے محقق کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفایہ ہے تو علوم دین سب مساوی ہیں۔ اور ظاہرا یہ تفریع
جماعت کی سنت ہونے پر ہے۔ فافہم۔ رات میں مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہے تو بقول شرح الائمہ عذر ہے۔ ع۔ واولی الناس
بالامامۃ اعلمہم بالسنۃ۔ اور شخص کہ جماعت والوں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اولی ہے۔ ف۔ یہی
جمہور کا قول ہے۔ اور سنت یعنی فقہ و احکام الشرعیہ۔ ع۔ یعنی فقط احکام نماز۔ المضمرات۔ یہی ظاہر ہے۔ البحر۔ بشرطیکہ اچھی طرح
پڑھ سکتا ہو بقدر قرأت جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض۔ ع۔ اور کہا گیا کہ قدر واجب۔ د۔ اور یہی صحیح ہے۔ کیونکہ
اولویت کے لیے واجب ترک نہیں ہو سکتا۔ م۔ بلکہ قدر مسنون۔ التبیین۔ اعتقاد میں مطعون نہو۔ النہایہ۔ اگر امام مسجد معزول
ہو اور کسی کو اُسکے اعتقاد میں طعن ہو تو وہ ترک جماعت میں معذور ہے بخلاف اسکے جسکے افعال فجور ہوں۔ م۔ اور یہاں اولی
امام ظاہری فواحش سے پرہیزگار ہو اگرچہ تقوی میں دوسرا اس سے بڑھکر ہو۔ المحیط۔ اگر علم نماز میں تبحر ہو لیکن دوسرے علوم
نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہے۔ الخلاصہ۔ وعن ابی یوسف اقرأہم۔ اور ابو یوسف کا قول مروی ہے کہ انمیں جو اقرأ ہو اولی ہے
ف۔ یعنی بہتر قرأت والا جبکہ قدر ضرورت علم نماز رکھتا ہو۔ لان القرأۃ لابد منہا۔ کیونکہ قرأت سے چارہ نہیں۔ ف۔
کہ وہ ایک رکن نماز ہے۔ والحاجۃ الی العلم اذا نابت نائبۃ۔ اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آوے۔ ف۔
یعنی نماز میں غیر معمولی بات تو اسوقت البتہ علم کی ضرورت ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہی قول دوسرے اماموں کا ہے۔ ونحن نقول
القرأۃ مفتقر الیہا۔ اور ہم از جانب ابو حنیفہ و محمد کہتے ہیں کہ قرأت کی جانب احتیاج۔ لرکن واحد۔ ایک رکن کے لیے
ہے۔ ف۔ یعنی قرأت۔ والعلم لسائر الارکان۔ اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہے۔ ف۔ لیکن وارد ہوتا ہے
کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہے اور جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اُسکا علم البتہ نہیں ہے۔ و۔ جواب یہ کہ مراد قرأت
و علم میں افضل ہونے کی صفت ہے تو قرأت کا کمال صرف ایک رکن سے متجاوز نہیں ہے اور علم کی فضیلت تمام ارکان کو حاوی ہے
پس بالتعیین یہ فضیلت ہو وہ قاری سے افضل تو وہی اولی ہوا۔ م۔ فان تساووا فاقرأہم۔ پھر اگر سب اہل جماعت اس
علم میں برابر ہوں تو اب انمیں سے جو بہتر قاری ہو وہ اولی ہے۔ لقولہ علیہ السلام۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
یؤم القوم اقرأہم لکتاب اللہ۔ قوم کی امامت کرے جو کتاب الٰہی کا بہتر قاری ہو۔ فان کانوا سواء فاعلمہم بالسنۃ۔
پھر اگر یہ سب برابر ہوں تو انمیں سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے۔ ف۔ فان کانوا فی السنۃ سواء فاقدمہم
ہجرۃ فان کانوا فی الہجرۃ سواء فاقدمہم سلاما ولا یؤم الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ۔ پھر اگر سنت
میں مساوی ہوں تو جو ہجرت (جانب مدینہ) میں مقدم ہو پھر اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو اسلام میں مقدم ہو اولی ہے
اور نہ امام بنجاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اُسکے مقام سلطنت میں اور نہ بیٹھ جاوے اُسکے تخت پر مگر اُسکی اجازت
کے ساتھ۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اور ابن حبان کی روایت میں بجائے اسلام کے سن ہے یعنی جو سن میں زیادہ ہو۔ ع۔ اس
حدیث میں اقرأ کو اعلم پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ ابو یوسف و دیگر اماموں کا قول ہے اور امام محمد رح نے آثار میں یہ جواب
دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ۔ اقرأہم کان اعلمہم۔ صحابہ میں جو اقرأ تھا وہ اعلم بھی تھا۔ لانہم کانوا یتلقونہ باحکامہ۔

کیونکہ وے لوگ قرآن کو مع احکام کے سیکھتے تھے۔ ف۔ تو احکام جاننے مین برابر تھے ہان قرأت مین ادا و بہتر ہونے مین فرق تھا۔ فقدم فی الحدیث۔ تو حدیث مین بہتر قاری کو مقدم کیا گیا۔ ولا کذلک فی زماننا۔ اور ہمارے زمانہ مین ایسا نہین ہے۔ ف۔ بلکہ بیشتر قاری صرف خوش قرأت سیکھا ہوتا ہے نہ مع احکام۔ فقدمنا الاعلم۔ تو ہم نے اعلم کو مقدم کیا۔ ف۔ پس اگر سب لوگ علم قرآن مین مساوی ہون تو انمین سے بہتر قاری مقدم ہوگا۔ ولیکن معنی حدیث فان کانوا سواء فاعلمہم بالسنۃ کے یہ ہوسکتے ہین کہ اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم مین برابر ہون تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولیٰ اور اسوقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ علم قرآن مین تو برابر ہین۔ اور حاکم کی صحیح کی ایک روایت مین بجاے فاعلمہم بالسنۃ کے۔ فاعلمہم فقہاً۔ وارد ہے یعنی فقہ مین سب سے زیادہ ہو۔ اور ابن الہمام رح کو تردد ہوا کہ یہ تو صریح قاری کو فقیہ پر ترجیح دی گئی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ شیخ رح کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معروف معنی پر جم گئی تو یہ خلجان پیدا ہوئی اور تحقیق یہ ہے کہ علم سے فقہ عبارات نصوص مین خاص ہے کیا تم کو بیداری نہوئی جبکہ حدیث مین آیا کہ ہزار عابد سے ایک فقیہ زیادہ سخت ہوتا ہے شیطان پر۔ کمافی الترمذی حالانکہ عابد تو بدون علم کے ناممکن ہے تو فقیہ کو عالم پر ترجیح دی پس فقیہ وہ ہے جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو وقد قال ابن مسعود رض۔ اما ان لکم ان تفقہوا الخ۔ یعنی خلف الامام پڑھنے والوں کو کہا کہ کیا تمہارے فقہ کا وقت نہین آیا۔ اب معلوم ہوگیا کہ اعلمہم بالسنۃ وہی حکمت ربانی ہو حضرت صلعم نے تعلیم اور بدین صلی اللہ تعالیٰ نے فرمایا یعلمہم الکتاب والحکمۃ۔ یعنی رسول انکو تعلیم دیتا کتاب کی اور حکمت کی۔ پس کتاب قرآن اور حکمت وہی سنت ہے یا اسکو فقہ کہو۔ کہ وہی حکمت ربانی ہے پس طول کلام ابن الہمام رح سب ساقط ہے۔ ہان یہ دلیل عمدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف مین حکم کیا کہ مروا ابابکر فلیصل بالناس۔ اے لوگو تم ابو بکر کو پیام دو کہ وہ لوگون کو نماز پڑھا دے۔ حالانکہ ابو بکر رض سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم ابی یعنی ابی بن کعب یعنی تم سب مین بہتر قاری ابی بن کعب ہے۔ پس اسی وجہ سے کہ ابو بکر رض زیادہ فقہ والے تھے بدلیل قول ابو سعید رض کے فکان ابوبکر اعلمنا یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سواے ابو بکر رض کے کوئی نہین سمجھا اور ابو بکر رض کے رونے پر لوگون نے حیرت کی تو ابو سعید رض اقرار کرتے ہین کہ ابو بکر رض ہم سب مین زیادہ عالم تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ دلیل قوی وجید ہے اور اسمین فقہ مضمر یہ کہ وہ کمال علم بعرفان حکمت ربانی تھا اور جزئیات مسائل مراد نہین ہین اور یہ اظہر من الشمس ہے اور طول کلام کی حاجت نہین فافہم۔ م۔ فان تساووا فاورعہم۔ پھر اگر علم و قرأت مین برابر ہون تو انمین اورع اولیٰ ہے ف۔ ورع یہ ہے کہ جن چیزون مین شرعاً شبہہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو ان سے بھی پرہیز کرے تو عامہ مباحات سے اسکو اجتناب ہوگا اور تقوی یہ ہے کہ حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جاوے۔ لقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فکانما صلی خلف نبی۔ بدلیل اس قول کے کہ جس نے عالم متقی کے پیچھے نماز پڑھی گویا اسنے نبی کے پیچھے نماز پڑھی ف۔ یہ حدیث این رح کسی نے نہین پائی جیسے سخاوی رح کو نہین ملی اور علی قاری رح نے کہا کہ موضوع ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث نہ کہنا چاہیے۔ اگرچہ معنی اسکے مستنبط ہین کیونکہ عالم وارث انبیاء ہین اور وہ کہ عامل پرہیزگار ہون کامل ہین پس گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی۔ اور ابن الہمام و عینی نے لکھا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمکو بھلا معلوم ہو کہ تمہاری نماز قبول ہو تو جو تم مین سے بہتر ہین وے تمہارے امام ہون۔ یہ روایت اگرچہ ضعیف کہی گئی ولیکن بیہقی وغیرہ کی روایات سے مؤید ہے گو وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال مین ضعیف پر عمل ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح مین تو بعد اسکے ہجرت کا مقدم اولیٰ ہے جواب یہ کہ ہجرت مذکور تو بعد فتح مکہ کے بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دار الکفر مین مسلمان ہو تو دار الاسلام مین ہجرت کرے یا ہجرت کے اصلی معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میسر ہین وہ رکھے جاوین

یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ مہاجر کون ہے فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اسکو جسے اللہ تعالیٰ نے مکروہ رکھے یعنی گناہ ہونے
دفعاؤن کو چھوڑ دیا جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ثابت ہے لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث ہجرت میں اسکو قائم کیا تو
سب سے مقدم اس ہجرت میں جو اورع ہو اولیٰ ہے م۔ فان تساووا فاسنهم۔ پھر اگر امور مذکورہ بالا میں سب برابر
ہون تو جو انمین سے از راہ سن کے بڑا ہو وہ اولیٰ ہے۔ ف کیونکہ امام تو بارگاہ کبریائی میں قوم کی طرف سے وفد ہوتا ہے
کمافی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی۔ اور جو بزرگ سن ہو اسی کو حضور رب میں مناجات وعرض کے لیے مقدم کرنا سنت
مسیحہ میں ثابت ہے اللہ سبحانہ فافہم بلکہ مقصود نماز خشوع وتضرع ودعا والحاح ہے م۔ لقولہ علیہ السلام لابنی ابی ملیکہ۔ بدلیل
قولہ علیہ السلام واسطے ابو ملیکہ کے دونون فرزند کے۔ ف نہیں بلکہ جیسا کتاب الزکوٰۃ میں کہا ہے کہ واسطے مالک ابن الحویرث
و آپکے ساتھی کے بروایت صحاح ستہ کہ دونون اذان دینا اور اقامت کرنا۔ ولیؤمکما اکبرکما۔ اور چاہیے کہ تم دونون
میں بڑا امامت کرے۔ ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسلیے کہ بزرگ کو مقدم کرنے میں جماعت کی زیادتی ہے۔
ف اور اوپر گذرا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ کمافی الحدیث۔ اور نیز حدیث میں ہے کہ ہم میں
سے نہیں جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے۔ تو جب اسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور بے ادبی نہیں رہی۔ م
پھر اگر سن میں برابر ہون تو اخلاق میں بہتر اولیٰ ہے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ خیارکم احسنکم اخلاقاً۔ یعنی جو تم میں سے خوبی
اخلاق میں تم سب میں وہ بہتر ہیں۔ اور مراد خلق مسنون ربانی ہے نہ لوگون کی تکلفات شیطانی۔ فاحفظ۔ پھر اگر خلق میں
برابر ہون تو حسب میں بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہون تو چہرہ کا خوبصورت اولیٰ ہے اور کافی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو
نماز تہجد کی کثرت سے ہو کچھ نہیں ہے بلکہ ظاہری معنی مراد ہیں پھر اگر خوبصورتی میں برابر ہون تو نسب میں اشرف مقدم ہے
اور اگر اسمین بھی برابر ہون تو قوم کو اختیار ہے یا قرعہ ڈال لیں + اور کہا گیا کہ مسافر سے مقیم اولیٰ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر
قرات کے وقت تنحنح کرتا ہو پس اگر کثرت نہیں ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولیٰ ہے مگر جبکہ ایسا شخص ہو
جسکے پیچھے تبرک جانا جاوے تو وہی افضل ہے۔ الفتح۔ گھر میں مہمان مع صاحب خانہ ہیں تو صاحب خانہ اولیٰ ہے مگر جبکہ سلطان
یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا ان کو مقدم کرنا اولیٰ اور خود مقدم ہونا جائز ہے۔ مالک مکان وکرایہ دار ومہمان
جمع ہوئے تو کرایہ پر رہنے والا اولیٰ ہے۔ التاتارخانیہ جیسے آگے بیٹھنے والا اولیٰ ہے۔ السراج۔ امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد میں داخل
ہوا تو امام محلہ اولیٰ ہے۔ القنیہ۔ اعمی کی امامت گونگون کے لیے بلاخلاف جائز اور برعکس کو بعض جگہ کہا کہ ہمارے علما کے
نزدیک نہیں جائز ہے اور خواہر زادہ نے کہا کہ خلاف اولیٰ ہے۔ التاتارخانیہ۔ محلہ میں اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ
ترک سے گنہگار نہوگا۔ القنیہ۔ اگر قوم کی امامت کی حالانکہ وے کراہت کرتے ہیں پس اگر اسمین کوئی فساد ہو یا دوسرے لوگ
اولیٰ ہون تو امام کے لیے امامت مکروہ تحریمی ہے اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق میں کراہت کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ت د۔ (مکروہ
وغیر جائز اماموں کا بیان) ویکرہ تقدیم العبد۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا غلام کا۔ ف اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہے۔ الخلاصہ
ق۔ لانہ لا یتفرغ للتعلم۔ کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہیں پاتا ہے۔ ف تاکہ نماز کے احکام جانے۔ کراہت تنزیہی ہے۔ د
اور اگر خود آگے ہو گیا تو روا ہے کیونکہ جواز اصل ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ والاعرابی۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا اعرابی کا۔ لان الغالب
فیہم الجہل۔ کیونکہ اعراب میں جہالت غالب ہے۔ ف اور اعراب سے بڑھکر ترکمان وکرد وبے پڑھے گنوار ہوتے ہیں
م و جیسے جاٹ وبہت سی قومیں ہیں۔ لیکن خلاصہ میں غلام واعرابی وفاسق واندھے وولد الزنا کی امامت کو جائز کہا ہے
۔ تو غرض یہ ہے کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہون کیونکہ امی کے پیچھے نماز قاری نہیں جائز ہے مگر آنکہ اپنے مثل اعرابی کی امامت
کرے م۔ والفاسق۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا فاسق کا۔ لانہ لا یہتم لامر دینہ۔ کیونکہ فاسق اہتمام نہیں کرتا اپنے امر دین

کے لیے۔ ف۔ حتی کہ مالک رح نے کہا کہ اُسکے پیچھے جائز نہیں ہے ع۔ والاعمی۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا اندھے کا۔ لانہ لایتوقی
النجاستہ۔ کیونکہ وہ نجاست کا بچاؤ نہیں رکھتا۔ ف۔ بوجہ اندھے ہونے کے۔ چونکہ نجاست محتمل ہے لہٰذا تنزیہی کراہت ہے
اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی نماز جائز نہوگی جبکہ مقدار درم سے تجاوز کرے م۔ اعشیٰ جسکو رتوندھی ہو مثل اندھے
کے ہے۔ النہر۔ لیکن اگر اندھا صاحب قوم سے اعلم ہو تو وہی اول ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ام مکتوم اور
عتبان بن مالک رض کو جو اندھے تھے مدینہ میں خلیفہ چھوڑا تھا جبکہ جہاد کو گئے اور ایسے ہی غلام کی امامت ہے۔ البدائع ملم۔
وولد الزنا۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا ولد الزنا کا۔ لانہ لیس لہ اب یشفقہ فیغلب علیہ الجہل۔ کیونکہ اُسکا کوئی باپ نہیں جو
اسپر شفقت کرے تو اسپر جہل غالب ہوگا۔ ف۔ یہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہے اور دوسری روایت میں
مکروہ نہیں اور یہی قول امام احمد و ابن المنذر کا ہے ع۔ لیکن جہل نہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں۔ لان فی تقدیم ہؤلاء تنفیر
الجماعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں پانچوں قسم کے آگے کرنے میں جماعت کو نفرت دلانا ہے۔ ف۔ پس کراہت ہے اور یہ سب اسوقت
کہ ان لوگوں کے سوائے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ بحر البحر۔ وان تقدموا جاز۔ اور اگر یہ لوگ آگے بڑھگئے
تو جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام صلوا خلف کل بر وفاجر۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہر نیکوکار و بدکار کے پیچھے نماز پڑھو۔ ف۔
اسکو دارقطنی نے روایت کیا اور راویوں کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہے۔ پس کراہت مذکورہ تنزیہی ہے۔ کما فی المجتبیٰ من الاصل۔ اور حضرت
ابن عمر و انس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے نماز پڑھی اور حضرت ابن مسعود رض نے ولید بن عقبہ کے پیچھے
نماز پڑھی جس نے ایک روز نشہ میں نماز پڑھائی۔ اور محیط میں ہے کہ فاسق و مبتدع کے پیچھے جماعت کا ثواب ملتا ہے ع۔ لیکن متقی
کے پیچھے جو فضیلت ہے وہ نہ پاویگا۔ الخلاصہ۔ اعتقاد اسلام میں جو فرقہ گمراہی میں پڑے ہیں اگر ایسی گمراہی ہو کہ کفر تک نہ ہو پہنچے
تو ایسے مبتدع کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ الخلاصہ والتبیین۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ واضح ہو کہ
اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا امام ابو حنیفہ و شافعی رح سے مروی ہے اور اہل قبلہ وہ ہے جسکی نسبت حدیث میں آیا کہ ہماری نماز پڑھی
اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا۔ اور شمنی نے کہا کہ جو حق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کیا اُس سے
خلاف بوجہ شبہہ عارضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کرکے اُسکو دین مراد مستقیم ٹھہرانا بدعت ہے
اقول پھر اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور اپنے اعمال خیر کی جنس سے ایسے نکالے جو بدعت ہیں تو ایسے شخص کے
پیچھے نماز روا ہونے میں کوئی خلاف میں نے نہیں دیکھا سوائے اِس زمانہ کے چند عوام غیر مقلدوں کے کہ بلا علم و فقہ کے
تکفیر کرتے ہیں۔ اور اگر اعتقاد میں خرابی ہو پس اگر ضروریات کا انکار ہو تو کفر ہے اور اگر اس مسئلہ میں نوع اشکال ہو تو تکفیر
نہیں جبکہ اصل توحید میں خلل نہو۔ پھر بہت مبتدعین کے پیچھے نماز جائز نہونا مروی ہے اور مضائقہ نہیں کہ بعض تفصیل ذکر کیجاوے
چنانچہ یہ ہیں ہے کہ نماز نہیں جائز ہے پیچھے رافضی کے اور جہمی کے اور قدری کے اور مشبہہ کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل
ہے۔ الخلاصہ۔ اور نہیں جائز پیچھے خطابیہ کے۔ الفتح۔ رافضی سے یہاں وہ فرقہ مراد جس نے صحبت صدیق اکبر ابوبکر رضی اللہ عنہ
سے انکار کیا خطابیہ غالی رافضی حتی کہ اپنوں کے لیے جھوٹ بولنا بھی جائز جانتے ہیں لہٰذا انکی گواہی مردود ہے۔ قدری
جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہیں۔ مشبہہ جو اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں ہاتھ پاؤں وغیرہ سے م۔ نہیں جائز ہے نماز ایسے بدعتی
کے پیچھے جو شفاعت کا منکر ہو یا دیدار الٰہی کا یا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہے کیونکہ یہ امور شارع سے متواتر
ہیں۔ اگر کہے کہ رب عز و جل اپنی عظمت و جلال سے نہیں دکھلائی دیگا تو وہ مبتدع ہے۔ میرے نزدیک بنظر دلیل یہ مشکل ہے
اگر کہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں ہیں جیسے بندوں کے تو وہ کافر ملعون ہے اور اگر کہے کہ وہ جسم ہے مگر اور کسی جسم کے مانند
نہیں ہے تو وہ مبتدع ہے کیونکہ اِسمیں صرف لفظ جسم کا اطلاق وہم دلاتا ہے تو اسکو رفع کر دیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہے تو صرف

ایہام رہا جو سبب عذاب ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس اطلاق میں بھی کافر ہوگا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ قول اچھا ہے
اور یہ رتبہ اولیٰ ایسے مبتدع کی تکفیر ہوگی۔ روافض میں سے جس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم
پر فضیلت دی تو وہ مبتدع ہے اور اگر حضرت ابوبکر الصدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہے
کذا فی الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ نے منکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور شیخ الاسلام
عینی رح نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہے وہ رافضی جو خلافت ابوبکر رض کا منکر ہو اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رح کا
ہے اور قفال رح و اُسکے اتباع نے کہا کہ ان لوگوں کی تکفیر نہیں ہے اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر انکار
خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرق نہیں کہ خلافت فاروق رض سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام
نے لکھا ہے ولیکن قول یہ ہے کہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی صحبت سے منکر ہو کافر ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ اذ یقول لصاحبہ
قرآن آیت میں صحبت نصی ہے تو انکار کفر ہوا مترجم کہتا ہے کہ خلافت مذکورہ بھی اجماع قطعی ہے تو فرق کرنا مشکل ہے علاوہ بریں آیات
صفات الٰہی وغیرہ بھی قطعیات میں حالانکہ انمیں تاویل جبر رکھی تو یہاں بھی منکرین روافض تاویل کرتے ہیں پس شاید
کہ اکفار و تکفیر میں فرق ہو اور دقت آویگی۔ منکر معراج اگر سبحان الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ
آیت ہے۔ کا منکر ہو تو کافر ہے یعنی مسجد الحرام سے اقصیٰ تک قطعی قرآن ہے اور اس سے اوپر معراج کا منکر مبتدع ہے۔ الخلاصہ۔
میں کہتا ہوں کہ بالاتر بھی مشہور اخبار ہیں اگرچہ تفاصیل آحاد ہوں۔ کما اوردنا حاصل التفسیر و بہ جزم غیر واحد فافہم م۔ امام محمد
بن الحسن نے ابوحنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی کہ اہل الاہوا یعنی بداعتقادوں کے پیچھے نماز نہیں جائز ہے۔ اور ابو یوسف
نے کہا کہ متکلم کی اقتدا نہیں جائز ہے اگرچہ تکلم بحق کرے۔ نع۔ متکلم وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی موافقت میں
ہونے یا عقلی قیاس والوں کے مقابلہ میں اثبات کرتے ہیں۔ وعلیٰ ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ متکلم نہیں جیسے اکثر
بزرگان دین نے اہل الہوا کا قول رد کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہے
اور تکفیر بھی ان مسائل میں مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہے تو اسکا قائل ایک
کفر کا قائل ہے مگر اسکی تکفیر اسوجہ سے نہیں کہ اُسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ انہوں نے
تو اسکے پیچھے نماز باطل ہونے کا جزم کیا پھر یوں توفیق نہیں بنتی ہے اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ نماز تو صحیح ہے مگر اسکے پیچھے پڑھنا
حلال نہیں ہے۔ ہذا ملخص قولہ فی الفتح۔ اور ابن نجیم نے بحر الرائق میں عہد کر لیا کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی میں کسی پر فتویٰ
نہ دونگا۔ مترجم کہتا ہے کہ حق میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا
اور کافروں کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہوں تو انکی جان و مال کی حفاظت کیجائیگی پھر بعضے عرب لوگ منافق باطنی
اور مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب مومنین میں یہ لوگ معروف تھے باوجود اسکے انپر کفر کا حکم دیکر جہاد نہیں کیا اور
نہ ایسے جزیہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کرنے والوں کو اُنکے شر و فساد سے امن تھا
اور اختلاف و بحوث کا مرز انگیز نتیجہ جب ہوتا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے پس تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر رہا کہ
جو حدیث میں وارد ہے کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلم ہے اُسکے
لیے اللہ تعالیٰ و اُسکے رسول کا ذمہ ہے۔ اسی اتباع میں امام ابوحنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا
فتویٰ نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ درحقیقت مومن ہے علاوہ ازینکہ اہل الفقہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہے کہ جو امر
اس دین کے ظاہر ضروری ہیں انمیں مخالف نہ ہو لہذا اگر بعض اعتقاد میں جو اس دین سے ہونا ضروری ہے کسی فرقہ گمراہ نے خلاف
کیا تو اب اسکی تکفیر کا فتویٰ ہوا اور بعض امر ایسے ہیں کہ اُسکے ضروری ہونے یا نہونے میں اماموں کو اختلاف ہے بالجملہ جب

ضروریات دین پر قائم ہو اُسکی تکفیر نہیں ہو بلکہ یہ اُسکے اسلام کا حکم ظاہری ہو نہ باطنی - اور بعض امور کہ اُنکا دین توحید میں سے
ہونا یا نہونا ضروری ہو گو ظاہر دین کی ضروریات سے نہوں تو اُسکے انکار پر تکفیر ہو بلکہ اسی معنی میں کہ یہ فعل کفر ہو اور قائل
ہو سکتا قائل بکفر ہو گو بوجہ نص مذکور کے ظاہر ضروری نہونے سے تکفیر نہو - یہ سب تو تنبیہ مقصود مذکور تھا - اب دوسرا مقصود اسلام یہ کہ
حصول رضوان الٰہی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت میں تو اسکے حاصل ہونے کے لیے طاعات باعتقادات حقہ میں جیسے
اعلیٰ نماز ہو اور معلوم ہو چکا کہ مقتدیوں کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ میں وفد اور اُسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلکہ امام
ضامن ہو تو اسواسطے امام وہی ہوگا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ہو تو اعتبار درجہ یہ ہو کہ کوئی وہ ننگ ہو کہ فسق و فجور
عملی ہو جو ایک قسم کا کفران ہو اور یہ حد تو نہو کہ بالکل کفر اعتقادی ہو تو جیسے اعتقادی کفر ہو نماز میں اُسکو امام کرکے اپنی طرف سے
بارگاہ الٰہی میں لانا نہیں جائز ہو حالانکہ فاجر کے پیچھے جائز ہو اور رخ مدعی جو صراط مستقیم و سبل جادہ میں مخالف ہو مگر توحید ہی
پس معتقد توحید کا رخ تو عاملہ راہ مستقیم ہو اور اعمال تو قطع منازل کا زاد ہو اور معتقد خلاف توحید کا رخ سیدھی راہ سے منحرف ہو
اگرچہ زاد راہ ظاہر میں کثرت روزہ و نماز ہو - اور الحمد اسواسطے اُسکے معتقد کے ہو پس حق موحد کے الحمد لله یہ حق ہو اور بطال کا
معتقد کے واسطے ہو جیسے نصرانی کی توحید کے واسطے جو زعم میں عیسیٰ کا باپ ہو اور یہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی جناب عظمت کے لائق
نہیں ہو اور بیان دقائق علوم و حقائق معارف میں جو آیات و احادیث سے مستنبط ہیں لیکن تفکر و تدبر ضرور ہو اور اس سے
معلوم ہو کہ دونوں مذاہب ان ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے حق درجاے خود میں اور مترجم کو تو یہی الہام عطا ہوئی ہو اگرچہ خطا نسل کی
اور فوق کل ذی علم علیم واللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب - پھر بیان ایک مسئلہ دیگر ہو وہ حنفی کا اقتدا کرنا شافعی المذہب
کے پیچھے تو فتح القدیر میں ہو کہ مشائخ کے ساتھ جائز جسکو باب الوتر میں لکھینگے - عینی رح نے بعض کو ذکر کیا اور فصل یہ کہ جن باتوں
میں اختلاف ہو مثلاً سواے راہ پیخانہ و پیشاب کے اگر کہیں سے خون نکلا تو ہمارے نزدیک وضو ٹوٹ گیا اور یا سر ملامت
فرض جیسے اور اُنکے اجتہاد میں نہیں ٹوٹا پس ایسی صورت میں اگر وہ وضو کر لیتا ہو اور منی کو دھو ڈالتا ہو غرضکہ ہر واقع
خلاف میں اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الاصح اسکی اقتدا جائز نہیں اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہو بلکہ کفایہ و نہایہ میں تمرتاشی
سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہو اور بحر الرائق میں کہا کہ اگر مواقع خلاف میں نگہداشت یقینی معلوم ہو تو مکروہ نہیں اور اگر شک
ہو تو مکروہ ہو اور اگر عدم رعایت یقینی ہو تو اقتدا صحیح نہیں ہو - مترجم کہتا ہو کہ باب الوتر میں تفصیل آویگی - اور شافعیہ نے
بھی حنفی کے پیچھے اقتدا کرنے میں ایسے ہی شرائط لگائے ہیں حتی کہ ملا علی قاری حنفی رح نے کہا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے
ساتھ برتاؤ کریں ہم اُنکے ساتھ برتاؤ کرینگے - مترجم کہتا ہو کہ میں افسوس و حیرت سے ان اقوال کو دیکھتا ہوں اور
جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے ملتجی ہوں کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے زیغ قلبی و کجی سے بچا کر میرا
ایمان پر خاتمہ بخیر کرے - رہا کلام اس مسئلہ میں تو حق صریح یہ ہو کہ تمسک دونوں فریق کا بالکل واحد ہو یعنی قرآن وہی
حدیث اور صرف خلاف موداے اجتہادی میں ہو حتی کہ مظنون پر عمل واجب ہو اور مورث ثواب اور ہر اجتہاد محتمل خطا
و صواب ہو پس کسی حنفی یا شافعی نے سواے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہو اور در صورت اجتہاد کے ہر ایک کی نماز صحیح ہو
پس مطلقاً ہر ایک کا اقتدا دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہو آیا تم نہیں دیکھتے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی اللہ عنہم
و تابعین میں تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدا کرتے تھے ایسی کسی نے یہ شرطیں نہیں لگائیں - اور دونوں مجتہد ولی کے
طریقہ اجتہاد پر دونوں طرف اولیاء اللہ کی جماعتیں گذری ہیں اور شیخ امام قطب معروف السید عبد القادر جیلانی رح حنبلی تھے
تو کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدا مکروہ جانتا ہو پس جب اس بزرگ قطب ربانی کی نماز مقبول ہو تو اس ہمارے
مقتدی کی بھی اس امام کے پیچھے قبول ہوگی اور یہ اسکا مخالف ہو پس یہ مخالف سلف صالحین ہو کیا لوگ غور کرتے نہیں

کہ مومنون کی جماعت میں بہت بڑا ثواب ہے ۔ فاتقوا اللہ لعلکم تفلحون ۔ اور کلام اسمین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا ۔ م ۔ مکروہ ہے امام
ہونا فاسق و غیر متشرع جیسے اور سابق گذرا ۔ ع ۔ اور ہمیشہ کا یعنی جبکہ عالم افضل نہو ۔ ش ۔ اور سفیہ کا اور مفلوج و جسکے اکثر بدن پر برص
ہو اور شراب خوار کا ۔ اور سود خوار کا اور چغلخور و ریاکار اور بناوٹ کرنے والے کا یعنی جو شلوار و غیرہ میں تکلف کی بناوٹ
کرے اور اجرت پر امامت کرنے والے کا ۔ ح ق د ۔ جسکے ساتھ دین میں خصومت ہو اسکو امام نہ بناوین اور وہ مقتدی ہوجاوے
تو جائز ہے ۔ اور ظہیریہ میں ہے کہ سیدہ سے کا تنہا امام ہونا مکروہ ہے اور یہی اصح ہے ۔ مع ۔ اور شیخین کے نزدیک جائز اور اسی کو عامہ
علماء نے لیا ہے اور اگر کسی نے کا قیام مدرک خلیفہ ہو تو باتفاق جائز ہے ۔ الکفایہ ۔ اور اگر امام کا قدم کچھ ہو اور بعض قدم پر کھڑا ہو تو
ادا ہے اور دوسرا بہتر ہے ۔ تبیین ۔ ولا یطول الامام بہم الصلوۃ ۔ اور نہ طول دے امام مقتدیون کے ساتھ نماز کو ۔ ف ۔
یعنی کہ قراءت مسنونہ سے زیادہ پڑھے یا قدر مسنون سے کم جو اور مکروہات نہ کرے ۔ ابو ہریرہ ۔ ف ۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوما
فلیصل بہم صلوۃ اضعفہم ۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جو شخص امام بنا کسی قوم کا تو نماز پڑھاوے انکو ان میں سب سے ضعیف
کی نماز ۔ ف ۔ صحیحین کی روایت میں ہے کہ جو نماز پڑھاوے لوگون کو تو تخفیف کردے ۔ فان فیہم المریض والکبیر وذا الحاجۃ
کیونکہ انمیں موجود ہیں بیمار و بوڑھے و حاجتمند ۔ ف ۔ اور جب تنہا پڑھے تو چاہے جسقدر طول دے ۔ طول دینا امام کو مطلقا مکروہ
تحریمی ہے خواہ قوم راضی ہو یا نہو کیونکہ مطلقا تخفیف کا حکم ہے ۔ النہر ۔ اور قدر مسنون تطویل نہیں ہے ۔ کما فی المحیط ۔ مگر بعذر درست
کیونکہ نماز فجر میں قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھکر ختم کیا اور وجہ یہ فرمائی کہ طفل کا رونا سنکر خوف فرمایا
کہ اسکی ماں فتنہ میں نہ پڑے ۔ مع ۔ حاصل یہ کہ امام پر اپنے مقتدیون کی رعایت لازم ہے اور اسمین کچھ خلاف نہیں ۔ مع ۔
ویکرہ ۔ اور مکروہ ہے تحریمی ۔ مع د ۔ للنساء ۔ عورتون کو ۔ ان یصلین وحدہن ۔ یہ کہ نماز پڑھین اکیلیان یعنی مردون
سے الگ ہوکر ۔ بالجماعۃ ۔ جماعت کے ساتھ ۔ ف ۔ خواہ فرض ہو یا نفل و تراویح ہو ۔ لانہا لا تخلو عن ارتکاب محرم
کیونکہ عورتون کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہیں ۔ ف ۔ یعنی ارتکاب مکروہ تحریمی سے خالی نہیں ۔ وہو قیام الامام
وسط الصف ۔ اور یہ مکروہ تحریمی یعنی قیام ہے انکے امام کا صف کے بیچ میں ۔ ف ۔ حالانکہ مواظبت دائمی حضرت صلعم
کا امام آگے تھا جو واجب ثابت ہوا تو اسکے خلاف عورتون کی امام درمیان صف میں کھڑی ہوگی جیسا کہ ابتداء اسلام
میں حکم تھا تاکہ شرمگاہ کا انکشاف نہو ۔ فیکرہ کالعراۃ ۔ تو یہ فعل مکروہ ہوگا جیسے ننگے مردون کا حکم ہے ۔ ف ۔ کہ تنہا
پڑھین ورنہ جماعت امام کے توسط سے مکروہ تحریمی ہے ۔ کما فی الفتح ۔ اور نماز جنازہ میں مکروہ نہیں ہے ۔ کما فی الفتح ت ۔ بلکہ جنازہ
پر عورتین جماعت سے پڑھین کیونکہ نماز جنازہ مکرر مشروع نہیں اور ایک سے فرض ادا ہو جائیگا ۔ ف د ۔ اور اگر نماز جنازہ
میں عورت مردون کی امام ہوگئی تو فرض ساقط ہو جائیگا اور اعادہ نہیں ہے لیکن اگر مرد امام ہو اور پیچھے مرد و عورتین مقتدی
ہون اور امام نے عذر سے عورت کو خلیفہ کردیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائیگی ۔ د ۔ وان فعلن قامت الامام وسطہن
اور اگر باوجود کراہت تحریمی کے عورتون نے جماعت کی تو عورتون کی امام انکے بیچ میں کھڑی ہو ۔ لان عائشۃ رضـ
فعلت کذلک ۔ کیونکہ ام المومنین عائشہ رضـ نے یون ہی کیا ۔ ف ۔ اب وارد ہوتا ہے کہ پھر مکروہ تحریمی کیون ہوئی تو
جواب دیا ۔ وحمل فعلہا الجماعۃ علی ابتداء الاسلام ۔ اور محمول کیا گیا ام المومنین کا فعل جماعت کرنے کا ابتداء
اسلام پر ۔ ف ۔ یعنی بعد کو منسوخ ہوگیا ۔ ولان فی التقدم زیادۃ الکشف ۔ اور اس وجہ سے امام وسط میں کھڑا
ہوکر آگے بڑھنے میں کشف عورت زیادہ ہے ۔ ف ۔ اور اسکو کم کرنا جہانتک ممکن ہو واجب ہے ۔ یہ مشعر ہے کہ امام اگر آگے
کھڑی ہو تو دوسرا فعل مکروہ تحریمی ہے ۔ م ت ۔ اگر امام آگے کھڑی ہوئی تو نماز فاسد نہوگی ۔ ابو ہریرہ ۔ واضح ہو کہ تحقیق
اس مسئلہ کی یہ ہے کہ امام شافعی رحـ کے نزدیک عورتون کی جماعت مستحب ہے اور ہمارے نزدیک امام مصنف نے ہدایہ میں

اسکو مکروہ تحریمی کہا اور انزاری نے شرح غایۃ البیان میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا ولیکن شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے
اسکو رد کردیا اور ملخص یہ کہ ابوداؤد کی حدیث ام ورقہ بنت عبد اللہ بن الحارث بن عمیر الانصاریہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے
کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے لیے اسکی درخواست پر اسکے دار کا ایک موذن مقرر کیا
اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے اور حاکم کی روایت میں ہے کہ نماز فرائض میں عبد الرحمن راوی نے
کہا کہ میں نے اسکے موذن کو بہت بوڑھا آدمی دیکھا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کہلاتی تھی چنانچہ وہ
زمانۂ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام و لونڈی کے ہاتھوں خلقاً شہید ہوئی - رواہ الدارقطنی - اسکی
اسناد میں ولید بن جمیع من عبد الرحمن بن خلاد ہے بعض نے کہا کہ ابن حبان نے ولید میں کلام کیا اور یہ مردود ہے کیونکہ
امام مسلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی کافی ہے اور ابن معین و عجلی نے اسکو ثقہ کہا اور احمد و ابوزرعہ نے کہا کہ اس میں
کچھ مضائقہ نہیں اور ابوحاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن حبان نے دونوں کو ثقات میں لکھا ہے - عبد الرزاق
و شافعی و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی انکے بیچ میں کھڑے
ہوکر - اور یہی ہیات عبد الرزاق نے ابن عباس سے اور ابن عدی نے اسماء بنت ابی بکر رض سے روایت کی - اور بیہقی
میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک طفل موذن کا ذکر موجود ہے - حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رض نے فریضہ
میں عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے ہوکر - لیث بن ابی سلیم راوی ثقہ ہے اور امام مسلم نے اس سے مقرون روایت کی
اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلی کی متابعت موجود ہے - ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا کہ حضرت عائشہ
نے عورتوں کو نماز مغرب جہر قرأت سے پڑھائی اور ام سلمہ رض نے عصر پڑھائی - امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت
عائشہ رض رمضان میں عورتوں کو وسط میں کھڑے ہوکر نماز پڑھاتی تھیں - عینی رح نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا مردوں
کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار خود موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل ابتداے اسلام کا تھا عینی نے
کہا کہ یہ تو احادیث و تواریخ سیرت سے ناواقفیت ہے - سروجی نے کہا کہ بعید ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد نبوت
کے ۱۳ سال مکہ میں رہے - کما رواہ البخاری و مسلم - پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سالہ نکاح میں لیا پھر جب نو برس
کی ہوئیں تو زفاف میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس رہیں پس امامت کرنا بعد بلوغ کے ہوا تو یہ ابتداے اسلام
کا نسخ کہاں سے ہوگا - کہا گیا کہ مراد یہ کہ منسوخ ہے اور ابن الہمام وغیرہ نے رد کردیا کہ روایت حاکم و محمد کی و حدیث ام ورقہ
ابوداؤد وغیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ ناسخ بھی صحیح طور پر کوئی متعین نہیں ہے اور اگر ہم مان لیں کہ وہ جو
حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز کوٹھری میں زیادہ محبوب ہے - یہ ناسخ ہی سہی تو بھی اس سے سنت ہونا منسوخ ہوا اور اس سے
مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ غایت مکروہ تنزیہی و خلاف اولی ہو پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہم پر کچھ مضائقہ نہیں کہ ہم بنا بر
مذہب میں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود توص کا اتباع ہے چاہے جہاں ہو - انتہی ما فی الفتح - اور شارح
رح نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا - عینی رح نے رد کردیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ
نہیں اور یہ تو مستحب تھا پس ترک مکروہ نہیں ہے - میں کہتا ہوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ ظاہر حدیث ام ورقہ رضی اللہ عنہا
تو بقا معمول ہے نہ ترک - پھر مترجم کہتا ہے کہ صحیح قول مذہب میں بھی یہی کہ جماعت عورتوں کی بلا کراہت جائز ہے اگرچہ خلاف
اولی ہے بدلیل آنکہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر اثر عائشہ رض کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی تھیں - یوں کہا
قال محمد لا یعجبنا ان تؤم المرأۃ - یعنی محمد کہتا ہے کہ ہم کو خوش نہیں آیا کہ عورت امام بنے - یہ صریح ہے کہ اسکو خلاف اولی قرار
اور کہا کہ یہی قول ابوحنیفہ ہے اور خلاصہ میں کہا کہ صلوتہن فرادی افضل - یعنی عورتوں کا تنہا ایک نماز پڑھنا افضل

یہ مکروہ ہے کہ جماعت کریں بلکہ خلوت افضل ہے پس جب روایت مذہب موافق درایت ہے تو اسی پر اعتماد ہے پس صحیح حکم مذہب
مین یہ کہ عورتون کی جماعت بکراہت جائز ہے اور اس مین جو عورت امام ہو وہ وسط مین کھڑی ہو اور اولی یہ کہ عورتین تنہا
پڑھین اور شافعی رح کے نزدیک اولی انکی جماعت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ ایک گھر مین عورتین زمانہ صحابہ رض مین ہوتی تھین کہ مروی
ہے کہ ام المومنین صدیقہ نے رمضان مین جماعت کی پس باقی ایام مین ترک اولی پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہے ولیکن شاید یہ کہ رمضان
مین عورتون کو تراویح پڑھنے پر آمادگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فالله تعالی اعلم۔ م۔ عورتون کا حاضر ہونا مردون کی جماعت مین اگرچہ
جمعہ و عید و وعظ ہو مطلقا مکروہ تحریمی ہے اسی پر فتوی ہے۔ ت الکافی وغیرہ۔ ہ۔ اور ابن الہمام نے بوڑھی بیوہ عورتون کو
استثنا کیا۔ د۔ ایک کوٹھری مین عورتون کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد نہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بہن وغیرہ
کے ہو اور نہ مرد کی جورو یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر عورتون کے ساتھ مین ان مذکورہ مین سے کوئی ہو یا مسجد مین
امامت کرے تو مکروہ نہین ہے۔ البحر۔ ولیکن ہندیہ مین ہے کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے
اور خلوت مین نہو اور اگر امام خلوت مین ہو پس اگر امام ان سب عورتون یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہے ایسا ہی
مین شرح الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ نماز جمعہ مین صحیح ہے اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین مین اصح
قول ہے۔ الخلاصہ۔ **ومن صلی مع واحد اقامہ عن یمینہ**۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ نماز پڑھے تو اسکو اپنے
داہنے کھڑا کرے۔ ف۔ یعنی اپنے برابر ع۔ اگرچہ طفل ممیز ہو یہی مختار ہے۔ المحیط۔ اور شافعی رح کے نزدیک کچھ پیچھے مستحب
ہے ع۔ یہ خلاف ظاہر ہے۔ **لحدیث ابن عباس**۔ بدلیل ابن عباس رض حدیث۔ ف۔ کہ مین اپنی خالہ ام المومنین میمونہ
کے یہان رات سویا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اٹھے تاکہ رات کی نماز پڑھین پس مشکیزہ سے وضو کیا اور کھڑے
ہوئے تو مین نے بھی اٹھکر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائین کھڑا ہو گیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر پیچھے سے گھما کر داہنے پر
کھڑا کیا۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ معف۔ **فانہ علیہ السلام صلی بہ**۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ
نماز پڑھی۔ **واقامہ عن یمینہ**۔ اور اسکو داہنے پر کھڑا کیا۔ ف۔ اور ابن عباس اسوقت طفل ممیز تھے اور اس لفظ سے
داہنے اپنے برابر ظاہر ہے۔ م۔ **ولا یتاخر عن الامام**۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہین پچھڑیگا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے
المحیط۔ اور اعتبار ایڑی کی برابری کا ہے نہ پنجون کا۔ الکافی م۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی
د۔ شاید اسی احتیاط سے پچھڑنا بہتر ہے۔ **وعن محمد انہ یضع اصابعہ عند عقب الامام**۔ اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ مقتدی
اپنی انگلیون کو امام کی ایڑی کے برابر رکھے۔ ف۔ جیسے عوام مین اسی پر عمل شائع ہے ع۔ **والاول ہو الظاہر**۔ اور
اول ہی ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی ظاہر حدیث ہے یا ظاہر الروایۃ ہے م۔ **وان صلی خلفہ او فی یسارہ جاز**۔ اور اگر اس ایک
مقتدی نے امام کے پیچھے یا بائین نماز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی نماز فاسد نہوگی۔ **وہو مسیء لانہ خالف السنۃ**۔ اور وہ
اساءت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ ف۔ بعض مشائخ نے صریح مکروہ کہا اور یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ اور
اگر ایک عورت ہو تو وہ قطعا پیچھے کھڑی ہوگی۔ د۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد کو داہنے پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے
المحیط۔ **وان ام اثنین تقدم علیہما**۔ اور اگر امام ہو دو مذکرون کا تو دونون پر مقدم ہو۔ ف۔ اگرچہ دونون مین سے
ایک طفل ہو۔ المحیط۔ یہ حضرت عمر رض سے آثار مین مروی ہے۔ **وعن ابی یوسف یتوسطہما**۔ اور ابو یوسف رح سے روایت
ہے کہ امام دونون کے بیچ مین ہو جاوے۔ **ونقل ذلک عن ابن مسعود**۔ اور ایسا منقول ہے ابن مسعود رض سے۔ ف۔
کہ ابن مسعود رض نے خود یون کیا تھا۔ رواہ مسلم۔ **ولنا انہ علیہ السلام تقدم علی انس والیتیم**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے ہوئے تھے انس و یتیم پر۔ ف۔ یعنی انس بن مالک رض پر اور یتیم یعنی ضمیرہ بن سعد

اکیلی ہی پڑھی تھی - ف ن - اور ان دونوں کے پیچھے انس کی ماں ام سلیم جنکا نام ملیکہ تھا کھڑی ہوئی - حین صلی بہما - جبکہ دونوں
کے ساتھ نماز پڑھی تھی - ف - یہ اسوقت کہ ام سلیم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلایا تھا - کما
فی الصحاح الا سنن ابن ماجہ - فہذا للافضلیۃ - تو یہ طریقہ واسطے افضلیت کے ہے - ف - کیونکہ عمل مبارک حضرت صلعم
ہے - والاثر - اور اثر یعنی جو ابن مسعود رضہ سے مروی ہے وہ - دلیل الاباحۃ - دلیل مباح ہونے کی ہے - ف - اور
محتمل ہے کہ ابن مسعود نے تنگ جگہ میں پڑھی ہو - اگر کہا جاوے کہ یہ تو نفل بجماعت ہے - اقول نفل بلا اذان واقامت کے
بجماعت جائز ہے بلکن یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو ملا کر نماز کی جماعت کی چنانچہ صحیح میں ہے کہ ہم لوگ کھڑے
ہوکر پڑھو ہم - اگر دو سے زائد ہوں تو امام کا وسط میں ہونا مکروہ تحریمی ہے - ف - اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت تو مردوں
سے پیچھے عورت ہو - المحیط - کما فی حدیث انس رضہ م - امام نے شروع کیا اور داہنے ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آیا تو پہلے
مقتدی کو اپنی طرف کھینچکر دونوں امام کے پیچھے ہو گئے تو شیخ ابوبکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہیں - المحیط - اور یہی صحیح ہے
التاتارخانیہ عن العتابیہ - اگر خود امام آگے بڑھ چلا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہو گئے تو بھی کچھ
فساد نہیں - المحیط - مضائقہ نہیں کہ امام کہے تم اپنے کندھے ملاؤ خالی جگہ نہ چھوڑو - السراج - امام محراب میں ہو نہ ادھر ادھر
مائل - التبیین - اور امام کے قریب اہل فضل وعلم ہوں - شرح الطحاوی - پھر امام کے داہنے - المحیط - افضل صف اول پھر دوم
الی آخرہ تک - دوسری صف کو پھاڑ کر اول کی خالی جگہ بھرے - القنیہ - امام کے برابر ایک اور پیچھے صف ہو بالاجماع مکروہ ہے
شرح الارشاد - صف - اصح یہ کہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ میرے نزدیک مکروہ ہے کہ امام بین الساریتین کھڑا ہو یا نادیہ یا ناحیہ مسجد
میں کہ خلاف عمل سلف ہے - الدرایہ مع - صف کے پیچھے تنہا جائز ہے مگر مکروہ بدلیل حدیث البخاری عن ابی بکرہ رضہ اور امام احمد
کے نزدیک فاسد ہے کیونکہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن حبان میں اعادہ کا حکم دیا - مع - ولا یجوز للرجال ان یقتدوا
بامرأۃ او صبی - مردوں کو روا نہیں کہ عورت یا طفل کی اقتدا کریں - اما المرأۃ - عورت کی اقتدا جائز نہ ہونا
فلقولہ علیہ السلام اخروہن من حیث اخرہن اللہ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ موخر کرو عورتوں کو
جہاں کہ انکو اللہ تعالے نے موخر کیا - فلا یجوز تقدیمہا - تو عورت کا تقدم کرنا روا نہیں ہے - ف - اور یہی حکم خنثی کا ہے
و - مترجم کہتا ہے کہ یہاں تین مقام ہیں - اول تو حدیث کا اثبات سوم اسکے یہی معنی ہونا - سوم اس حدیث سے فرضیت کا
ثبوت حتی کہ خلاف اسکے جائز نہو نا اور ہر ایک میں اشکال ہے چنانچہ اول تو شارحین متفق ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ
حضرت ابن مسعود رضہ کا قول ہے جو عبدالرزاق نے پھر طبرانی رح نے روایت کیا - اور ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکماً
مرفوع ہے - دوم معنی اسکے لفظ حیث پر ہیں جو بمعنی مکان ہے اور چونکہ کسی جگہ میں موخر کرنا عورتوں کا شروع نہیں سوائے نماز
کے تو معلوم ہوا کہ نماز میں عورتوں کی جگہ موخر ہے اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا بیان منقول ہے یعنی جیسے اللہ تعالی نے
عورتوں کو والی وسلطان ہونے وگواہی ومیراث میں موخر کیا ہے یعنی گرایا ہے تم نماز میں موخر رکھو اور اسوقت میں موخر رکھنا
مستحب ہوئی - سوم بر تقدیر تسلیم معنی اول کے یہ تو خبر واحد ہے جو حدیث مرفوع بھی نہیں تو اس سے فرضیت کہاں ثابت
ہوگی - اتراری رح نے کہا کہ خبر مشہور ہے اقول امام مصنف نے بھی یہی کہا ہے لیکن اعتراض ہوا کہ خبر مرفوع ثبوت نہیں تو مشہور
ثبوت ہونا کہاں سے ہوا - بعضی میں کہا کہ اس مسئلہ میں اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر وغیرہ نے
عورت کی امامت تک تراویح میں جائز رکھی ہے - مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا - ولقد
علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین - اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الٰہی میں مقدم وموخر کے لیے معلوم ہیں اور صحاح
میں باسانید صحیحہ ابن عباس رضہ سے مروی ہے کہ ایک خوبصورت عورت شامل نماز ہوتی تو بعضے براہ تقوی آگے بڑھ جاتے

اور بعضے اُسکے دیکھنے کو بھونے تو یہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز میں ہی اب جو علم الٰہی میں متقدم و متاخر کا محل ہی وہ حدیث سے بیان ہوا تو صحیحین کی حدیث میں اقیموا صفوفکم کا بیان ہی یعنی اپنی صفیں اپنے موقع و شان سے ٹھیک کرو اور دوسری حدیث صحیح میں اول مرد پھر اطفال پھر عورتیں اسطرح آپ نے صف و تقدیم و تاخیر کی تو یہ بیان اس آیت کے علم کا ہوا۔ عنقریب ان احادیث کا بیان آتا ہی۔ اور اصول میں مقرر ہوا کہ علم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف منسوب ہوتا ہی جیسے مسح الراس وضو میں چہارم سر حدیث سے نکلا مگر فرض محل قرار پایا پس اسی طرح یہاں ہر ایک کا مقام و محل جو حدیث میں بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم الٰہی میں مقدم صف مردوں کی اور موخر عورتوں کی ٹھہری پس یہی فرض ہی اور ابن مسعود رضہ کا قول اسی کا مؤید ہی کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں عورتوں کو موخر رکھا ہی یعنی بحکم آیت تو تم اُسکی فرمانبرداری کرو اور انکو موخر رکھو پس اگر اپنے محل سے انکو ہٹایا حتی کہ مقدم کو موخر اور برعکس کیا تو نماز فاسد ہوگی اور یہ استدلال لطیف ہی والحمد للہ رب العالمین پس اسکو شکر کے ساتھ لینا اور یاد رکھنا چاہیے اصحاب صحیح ہوا یہ قول کہ۔ **فلا یجوز تقدیمہا**۔ پس عورت کو مقدم کرنا جائز نہیں ہی۔ **ف** یوں ہی خنثیٰ کا حکم ہی کہ اُسکی امامت مردوں اور اپنے مثل خنثیٰ کے لیے نہیں جائز ہی۔ الخلاصہ ۰ جس خنثیٰ کے عورت یا مرد ہونے میں شناخت مشکل ہو تو عورتوں کی امامت اسکو روا ہی بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط میں ہو تو عورتوں کی نماز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی ۰۔ **واما الصبی**۔ رہا بیان امامت طفل کا۔ **فلانہ متنفل**۔ تو اس سبب سے اسکی امامت نہیں جائز کہ وہ تو نفل ادا کرنے والا ہی۔ **ف** کیونکہ طفولیت سے اسپر نماز فرض نہیں تو اسکا پڑھنا نفل ہی اور مرد بالغ کی نماز بلکہ عورت بالغہ کی بھی نماز فرض ہی۔ م۔ **فلا یجوز اقتداء المفترض بہ**۔ تو جائز نہیں اقتداء اُسکے ساتھ ایسے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہی۔ **ف** تو بالغ مرد و عورت کی فرض نماز اُسکے پیچھے نہوگی بلکہ اُنکی نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہی تو نفل میں بھی اقتداء درست نہوگی اور بیان آتا ہی۔ م۔ ہاں اگر اپنے مثل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہی۔ الخلاصہ پھر مثل ہمارے فرض میں مذہب اوزاعی و ثوری و مالک و احمد و اسحٰق کا ہی اور امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرائض میں صحیح ہی مگر جمعہ میں دو روایتیں ہیں اور دلیل اُنکی حدیث عمرو بن ابی سلمہ ہی کہ میں نے چھ یا سات برس کی عمر میں رسول اللہ صلعم کے عہد میں امامت کی۔ کمافی البخاری۔ خطابی رح نے کہا کہ حسن رح اس حدیث کی تضعیف کرتے اور ایکبار کہا کہ چھوڑو اسکو یہ کچھ کھلتی چیز نہیں ہی اور ابو داؤد رح نے کہا کہ امام احمد نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہی شاید عمرو بن ابی سلمہ کے فعل کی حضرت صلعم کو خبر نہیں ہوئی اور کہا کہ اکابر صحابہ رض نے اس سے مخالفت فرمائی ہی عجب ہی کہ شافعیہ نے اکابر صحابہ حتی کہ ابو بکر الصدیق و عمر الفاروق رض کے افعال کو حجت نہیں لیا اور حجت لیا تو ایک طفل چھ سات برس کے فعل کو جو اچھی طرح فرائض وضو و نماز جاننے کا سن تمیز نہیں ہی۔ مع۔ رہا یہ کہ مفترض کی اقتداء تو طفل متنفل کے پیچھے نہیں جائز ہی پس کیا متنفل کی اقتداء جائز ہی تو فرمایا۔ **وفی التراویح والسنن المطلقۃ**۔ اور تراویح و سنن مطلقہ میں۔ **جوزہ مشائخ بلخ**۔ اسکو مشائخ بلخ نے جائز رکھا۔ **ف** سنن مطلقہ یعنی جو فرائض کے ساتھ ساتھ یومیہ ہیں اور ایک روایت پر نماز عیدین بھی سنت ہی اور وتر بقول صاحبین اور نماز کسوف و خسوف و استسقاء بقول صاحبین رح۔ ف۔ اور ظاہر السنن مطلقہ قید نہیں ہی بلکہ جملہ نوافل میں اگرچہ کسی وقت کے ساتھ موقت ہوں مشائخ بلخ جائز جانتے ہیں۔ ل۔ یہ انکا قیاس صلوٰۃ مظنونہ پر ہی اور صلوٰۃ مظنونہ وہ نماز کہ گمان و ظن کیا گیا اسکے واجب الذمہ ہونے کا پس ادا کرنی شروع کی گئی پھر درمیان میں کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ذمہ واجب نہ تھی تو کیا شروع کرنے کی وجہ سے اُسکا قضاء کرنا واجب ہی اور حکم یہ کہ قضاء نہیں واجب ہی مگر زفر رح کے نزدیک واجب ہی۔ پھر اگر بالغ آدمی نماز مظنونہ پر نفل بناء کرے تو جائز ہی۔ مشائخ بلخ نے کہا کہ نفل تو شروع کرنے سے ذمہ ہو جاتی ہی اور نماز مظنونہ ذمہ نہیں ہوتی تو جیسے مظنونہ پر نفل بناء کرنا روا ہی ایسی ہی طفل کی نماز پر نفل بناء کرنا جسمیں

اقتدا کرے ادا کرنا روا ہی بطلیس الخ۔ ولم یجوزہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ بخارا و ماوراء النہر نے اسکو جائز نہیں جانا
ومنہم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف و بین محمد۔ اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ابو یوسف
و محمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف متحقق کیا۔ ف۔ یعنی غیر موقت نفل میں طفل کی اقتدا کرنیکی صورتمیں
مسائل مرویہ سے نکالیں جیسے یہ نکالا کہ ابو یوسف و محمد رح باہم اس مسئلہ میں اجتہادی نظر میں مخالف ہیں حتی کہ امام محمد کے نزدیک
جواز نکلا اور ابو یوسف کے نزدیک عدم جواز۔ والمختار۔ اور مختار واسطے فتوی کے۔ قول ابو یوسف ہی کہ۔ انہ لا یجوز۔ اقتداء
بطفل نہیں جائز ہی۔ ف۔ نوافل مطلقہ میں بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہیں جائز ہی اقتدار۔ فی الصلوات کلہا۔ تمام
نمازوں میں۔ ف۔ خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگرچہ نماز جنازہ ہو۔ م۔ یہی اصح ہی۔ المبسوط۔ یہی ظاہر الروایہ ہی۔ البحر
لان نفل الصبی دون نفل البالغ۔ کیونکہ نفل طفل کی کمتر نفل بالغ سے ہی۔ ف۔ یعنی طفل متنفل ہی تو بالغ متنفل کو
اقتدا اسکے ساتھ جائز نہیں کیونکہ طفل کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہیں بلکہ کمتر ہی۔ حیث لا یلزمہ القضاء
بالافساد بالاجماع۔ کیونکہ بالاتفاق اگر طفل اپنی نماز کو جو نفل ہی فاسد کردے تو طفل پر اسکی قضا واجب نہیں ہی
ف۔ کیونکہ اسوقت تو طفل پر کچھ وجوب ہی نہیں ہی حتی کہ نماز ہی فرض نہیں ہی برخلاف بالغ کے کہ وہ اپنی نفل فاسد
کرے تو اسکے ذمہ قضا کرنا واجب ہی تو ثابت ہوا کہ نفل بالغ سے بھی طفل کی نماز کمتر ہی تو پھر بالغ اپنی نفل کو مقتدی
بنکر کیونکر طفل کی ضمانت میں دیگا اور حال یہ کہ۔ ولا یبنی القوی علی الضعیف۔ نہیں بنا کیجاتی ہی قوی کی ضعیف پر
ف۔ ولیکن نفل واجب الذمہ کی بنا جو صلوٰۃ مظنونہ غیر واجب الذمہ پر روا ہی تو نماز طفل اسکے مثل نہیں پس قیاس
مع الفارق ہی کیونکہ نماز طفل تو ہر صورت سے ضعیف ہی۔ بخلاف المظنون فانہ مجتہد فیہ۔ برخلاف نماز مظنون کے
کہ نماز مظنون ایسی شان پر ہی کہ اسمیں اجتہاد کو دخل ہی۔ ف۔ حتی کہ زفر رح کے نزدیک اسکا قضا کرنا بعد فاسد کرنیکے
واجب ہی تو یہ قوی ٹھہری بہ نسبت نماز طفل کے کہ اسکی قضا بالاجماع واجب نہیں ہی۔ اور طفولیت ایک امر ہی جو کہ
خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہو تو بالغ کی نماز اس سے متحد نہو گی برخلاف مظنون کے کہ ظن تو درمیان میں
عارض پیدا ہو گیا۔ تو مظنون نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتدا کی تو متحد ہو سکتی ہی خصوصاً بنظر
اجتہاد زفر رح کے۔ فاعتبر العارض۔ پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن۔ عدما۔ معدوم۔ ف۔ یعنی مقتدی کے حق
میں۔ کیونکہ مقتدی نے تو امام کی نماز کو اسپر واجب الذمہ جانکر اقتدا کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ امام
کے حق میں رہا اور مقتدی کے حق میں معدوم اعتبار کیا گیا خصوص بنظر اجتہاد زفر رح کے کہ انکے نزدیک امام پر ظن ہو یا نہ ہو
فاسد کرنے پر قضا واجب ہی تو معلوم ہو گیا کہ نماز مظنونہ پڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتدا صحیح ہو جاتا ہی کیونکہ نماز
کا اتحاد ہو جاتا ہی کہ دونوں پر وجوب لازم مقتدی ہی۔ اور بالغ متنفل کا اقتدا طفل کے پیچھے نہیں ہو سکتا کیونکہ طفل کی نماز تو ہر حال
میں نفل ہی کسی اعتبار سے واجب نہو گی تو اتحاد نہو گا۔ م۔ بخلاف اقتداء الصبی بالصبی۔ برخلاف ایسے طفل کا اقتدا
کرنا طفل کے ساتھ۔ ف۔ کہ وہ صحیح ہی۔ لان الصلوٰۃ متحدۃ۔ کیونکہ نماز دونوں کی متحد ہی۔ ف۔ اسلیے کہ جیسے اسپر نفل
ہی ویسی ہی اسپر نفل ہی۔ اقول اسی سے معلوم ہوا کہ طفل اگر نفل پڑھتا ہو تو دوسرا طفل فرض وقتی میں اسکی اقتدا کرے کیونکہ
فرض وقتی بھی اسپر نفل ہی۔ م۔ (بیان ترتیب صفوف جماعت) ویصف الرجال۔ اور صف باندھیں مرد لوگ۔ ف۔
یعنی امام کے پیچھے پہلے مردوں کی صف باندھنا مشروع ہو۔ ثم الصبیان۔ پھر لڑکے۔ ف۔ جو کہ آخر بلوغ سے مرد میں
اور اگر مشتبہ ہوں مثلاً خنثی ہو کہ جسکے مذکر و مؤنث دونوں کی علامت ہی تو وے بعد لڑکوں کے صف باندھیں عورتوں سے
پہلے۔ م ع۔ ثم النساء۔ پھر صف باندھیں عورتیں۔ لقولہ علیہ السلام لیلینی منکم اولو الاحلام والنہی۔ بدلیل

قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ قریب رہیں مجھ سے تم میں کے صاحبان احلام ونہی ف۔ احلام جمع حلم بضم حاء بے نقطہ وجزم لام
وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہے اسی معنی میں زنانِ حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اسکے ارکان دولت نے احلام
کہا۔ کما فی قولہ تعالی وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین۔ لیکن غالب استعمال اسکا خواب کی روئیت بلوغ کی چیز میں ہے تو شاید مراد
یہاں یہی کہ صاحبان احلام یعنی بالغ لوگ۔ اور نہی جمع نہیہ ن ہو ی ہ۔ بضم نون زنخ یا ر۔ بمعنی عقل تو معنی یہ کہ صاحبان نہی
یعنی صاحبان عقل۔ خلاصہ یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قریب بالغون عاقلون کا حکم دیا ہے۔ ابن مسعود رض نے
کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیلینی منکم اولوا الاحلام والنہی ثم الذین یلونہم۔ یعنی تم میں سے صاحبان حلم وعقل مجھ سے قریب
رہے ہوں پھر وہ لوگ جو ایسے لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں۔ رواہ مسلم وابوداود والنسائی وابن ماجہ۔ مردوں میں سے
اہل فقہ وعلم تو زیادہ فاضل ہیں وے بالکل محاذی امام ہونگے پھر انسے کم درجہ بدرجہ پھر انکے بعد اطفال ہیں جو مذکر قسم میں
بعد انکے عورتیں ناقصات عقل ہیں۔ پس یہی ترتیب صفوف میں ہے لیکن جیسے مردوں میں زیادہ فقیہ ہے انسے کم مقصود
صف میں ہیں یوں ہی ضرور ہوا کہ اطفال وعورتوں کی صف علیحدہ ہو حالانکہ مقصود یہی ہے لہذا زیلعی رح نے فرمایا کہ حدیث کے
تو معلوم مردوں کی تقدیم نکلتی ہے۔ عینی رح نے کہا کہ حدیث ابو مالک رض سے استدلال ہو سکتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
لوگوں کی صف بناتے تو مردوں کو لڑکوں کے آگے صف میں اور لڑکوں کو پیچھے اور عورتوں کو لڑکوں سے پیچھے کرتے۔
رواہ الحارث فی مسندہ۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالی لقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین الآیہ سے ہم نے ہر ایک کے لیے
مقام معلوم مفروض ہونا بیان کر دیا اور معمول متوارث مع احادیث کے اسکا بیان کافی ہے واللہ تعالی ہو الاعلم بہ۔ ولان المحاذاۃ
مفسدۃ فیوخرن۔ اور چونکہ عورت کی محاذاۃ مرد سے مفسد نماز ہے لہذا عورتیں مؤخر کیجاویں۔ ف۔ اور ابن الہمام رح نے
بعد بحث استقراء کے نکالا کہ وجہ فساد نماز کی شہوت نہیں بلکہ جو محل مفروض تھا اسکا ترک کرنا مفسد نماز ہے۔ پھر مصنف رح نے
مسئلہ محاذاۃ کو ذکر فرمایا لقولہ۔ وان حاذتہ امراۃ۔ اور اگر محاذی ہوگئی مرد سے کوئی عورت۔ ف۔ اور یہ اصطلاح
کہ ہر ایک کے واسطے جو صف و مقام مفروض ہے وہ چھوڑ دیا ہے۔ وہما مشترکان فی صلوۃ واحدۃ۔ اور حال یہ کہ دونوں
مرد وعورت ایک ہی نماز میں شریک ہیں۔ ف۔ یعنی ایک ہی نماز کے تحریمہ والا ہیں خواہ حقیقۃً یا حکماً شریک ہوں۔
فسدت صلاتہ ان نوی الامام امامتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو
ف۔ کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتدار میں آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہیں رہا تو فاسد ہوئی اور
اسکی توضیح مع شرائط کے ہم آیندہ ترجمہ کرینگے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر بخلاف قیاس ہے م۔ والقیاس ان لا تفسد
وہو قول الشافعی رح۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہو اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ اعتبارا
بصلاتہا حیث لا تفسد۔ بر قیاس عورت کی نماز کے کیونکہ عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ف۔ یعنی بالاتفاق تو مرد کی
بھی فاسد نہوگی۔ وجہ الاستحسان ما رویناہ۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی
اخروہن من حیث اخرہن اللہ۔ اور اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہو سکتا ہے کیونکہ۔ انہ من المشاہیر۔ یہ حدیث تو
احادیث مشہورہ میں سے ہے۔ ف۔ جو قطعی الدلالۃ ہوتی ہیں۔ پھر مرد ہی کی نماز خاصکر اسلیے فاسد ہوئی کہ۔ ہو المخاطب
بہ دونہا۔ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ ف۔ یعنی مردوں کو حکم ہے کہ تم عورتوں کو مؤخر کرو۔ فیکون ہو التارک
لفرض المقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا ٹھہرا۔ فتفسد صلاتہ دون صلاتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی
نہ عورت کی۔ کالماموم۔ جیسے مرد مقتدی۔ ف۔ جسکا فرض مقام پیچھے امام کے ہے۔ اذا تقدم علی الامام۔ جب وہ امام
سے آگے ہو جاوے۔ ف۔ اپنا فرض مقام چھوڑے تو اسکی نماز فاسد ہو جاتی ہے پس یوں ہی جب عورت کے ساتھ

فرض مقام چھوڑ دیگا تو فاسد ہو جائیگی پھر یہ سب اسوقت کہ عورت کے واسطے فرض مقام و شرکت نماز فریضہ قرار پاوے جو
امام کی نیت امامت پر موقوف ہے۔ وان لم ینو اماتہا لم تضرہ۔ اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت ہی نہ کی تو جیسے
عورت کی محاذاۃ مرد کو کچھ مضر نہوگی۔ ولا یجوز صلوتہا۔ اور عورت کی نماز جائز نہوگی۔ لان الاشتراک دونہا لا یثبت
عندنا۔ کیونکہ نماز میں شرکت ہونا بدون نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت نہوگا۔ خلافا لزفر رح۔ بخلاف قول زفر رح
کے۔ ف۔ کیونکہ زفر رح کے نزدیک عورت کا اقتدا صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ موقوف
ہے۔ الا تری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر لازم ہے ترتیب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونے کے
مقام کا۔ ف۔ بدلیل روایت مذکور جس نے تاخیر عورتوں کے مقام کی لازم کی گئی ولیکن جب ہی یہ ہوگا کہ وہ قبول کر لے۔
فیتوقف علی التزامہ۔ تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہیگی۔ ف۔ اور یہ قبول بہ نیت ہے۔ کالاقتداء۔
جیسے اقتدار کرنے کا حال ہے۔ ف۔ کہ مقتدی کا اقتدار کی نیت کرنا شرط ہے کیونکہ اسی سے وہ اپنی نماز کو امام کی ضمانت دیگا تاکہ
امام کی کسی حرکت سے نماز میں نقص و ضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت و رضامندی سے اسپر لازم آوے سو اسی طرح امام کی نسبت
سے کہ عورتوں سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اسپر لازم آوے حتی کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی نماز چاہے
بگاڑ دے اسطرح کہ اسکے برابر جا کر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کر لے پھر عورت بڑھکر امام کے برابر کھڑی ہوگی
تو امام کی نماز فاسد ہو گئی۔ م۔ وانما یشترط نیۃ الامامۃ۔ اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہے کہ۔ اذا ائتمت
محاذیۃ۔ جب عورت مقتدی بنے امام کی محاذیہ ہو کر۔ ف۔ تو امام کی نماز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو۔ اور
اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بنکر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہیں۔ اگر محاذی
مرد ہوئی تو صحیح یہی کہ بدون نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ نہوگی ہے۔ وان لم یکن بجنبہا رجل۔ اور اگر عورت کے بغل
میں یعنی محاذی کوئی مرد نہو۔ ففیہ روایتان۔ تو اسمیں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ کیونکہ بالفعل تو عورت محاذی نہیں ہے
پس اسکی ذات سے کوئی فساد نہیں مگر احتمال ہے کہ وہ آگے بڑھکر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار و قوع پر کر کے نیت
شرط ہے اور عدم اعتبار پر شرط نہیں ہے اگر وہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور اول صورت میں کیا فرق ہے جواب
دیا کہ والفرق۔ اور فرق درمیان اول صورت اور دوم صورت کے۔ علی احدہما۔ بنا بر دوم صورت کی ایک روایت
کے جسمیں بھی نیت شرط ہے یہ ہے کہ۔ ان الفساد فی الاول لازم۔ نماز کا فساد اول صورت پر لازم ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ عورت
کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہے۔ وفی الثانی محتمل۔ اور دوسری صورت میں فساد کا احتمال ہے۔
ف۔ تو محتمل کو واقع پر قیاس کر کے نیت شرط ہے حتی کہ اگر اعتبار نہ کریں تو نیت شرط نہیں ہے جیسا کہ دوسری روایت ہے
یہ تو مترجم نے سمجھا اور عینی رح نے صورت اول میں اور دوم کی روایت عدم شرط میں فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک
اسمیں اقتباس نہیں ہے فافہم۔ م۔ ومن شرائط المحاذاۃ ان تکون الصلوۃ مشترکۃ۔ اور منجملہ شرائط محاذاۃ کے مفسد ہونے کے
یہ ہے کہ نماز مشترکہ ہو۔ وان تکون مطلقۃ۔ اور یہ ہے کہ نماز مطلقہ ہو۔ ف۔ پورے ارکان کی نہ نماز جنازہ جسمیں پورے ارکان
نہیں ہیں۔ وان تکون المرأۃ من اہل الشہوۃ۔ اور یہ ہے کہ عورت اہل شہوت سے ہو۔ وان لا یکون بینہما حائل۔
اور یہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہو۔ ف۔ ان سب شرائط کے وجود پر نماز فاسد ہوگی۔ لانہا۔ کیونکہ
محاذاۃ تو۔ عرفت مفسدۃ بالنص۔ نماز کی مفسد جانی گئی ایسے نص سے جو۔ بخلاف القیاس۔ برخلاف قیاس ہے
ف۔ تو جس صورت سے نص میں ہے اسی صورت پر مفسد رکھی جاویگی۔ فیراعی جمیع ما ورد بہ النص۔ پس رعایت کی
جائیگی تمام ان امور کی جنکے ساتھ نص وارد ہوئی۔ ف۔ کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ محاذاۃ میں

وہ نو شرطیں ہیں۔ الاول۔ یہ کہ محاذاۃ مرد و عورت میں ہو پس اگر مرد کے بجائے لڑکا ہو یا عورت کے بجائے لڑکی ہو یا مرد
کے محاذی خنثیٰ خوبصورت ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ علی الاصح۔ ت۔ اور اگر خنثیٰ مشکل ہو تو مفسد نہیں۔ التاتارخانیہ۔ الثانی
محاذیہ عورت مشتہاۃ ہو۔ کہا گیا کہ نو برس کی ہو اور اصح یہ کہ سن بلوغ تک جو بھی ہوئی تو مطلقاً مشتہاۃ ہے اور بدون اسکے قابل
جماع ہونے کا اعتبار ہے۔ ن ع۔ سن کا اعتبار نہیں علی الاصح۔ التبیین۔ اگرچہ بالفعل بوجہ بڑھاپے کے قابل شہوت نہ رہے
بلکہ قابل نفرت ہو۔ الکفایہ ع۔ خواہ یہ عورت لونڈی ہو یا آزاد خواہ جورو ہو یا اجنبیہ ہو یا ماں بہن وغیرہ محرم ہو ع ف ک
الثالث۔ یہ کہ عورت عاقلہ ہو ع۔ جسکی نماز صحیح ہو تو مجنونہ مفسد نہیں۔ الکافی۔ عینی نے کہا کہ یونہی مرد معتوہ کا اعتبار
نہیں ولیکن مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے م۔ الرابع۔ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہو مانند استوانہ کے ع ح
ر کافی۔ اور موٹائی بقدر انگلی کے ہو۔ التبیین۔ اور اونچائی اسکی موخرۃ الرحل یا بقدرہ کے برابر ہو۔ المحیط۔ یا اتنی جگہ
خالی ہو کہ اسمیں ایک مرد کھڑا ہو جاوے۔ الشرح التبیین۔ یا دونوں میں سے کوئی چبوترہ پر ہے اور دوسرا نیچے ہو اور
وہ دوکان بقدر قامت الرجل ہو۔ المحیط والمفید ع۔ الخامس۔ محاذاۃ میں اعتبار ساق و ٹخنہ کا ہے یعنی دونوں کا ساق
و ٹخنہ محاذی ہو جاوے تو مفسد ہے یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ کہا گیا یہی اصح ہے ع۔ اگر قدم کے محاذات مفسد ہے مختصر المحیط۔ ابواللیث
نے کہا یہی اصح ہے ت۔ السادس۔ اصل نماز رکوع و سجود والی ہو۔ اگرچہ کسی عذر سے اسکو اشارہ سے ادا کرتے ہوں یعنی
نماز مطلقہ ہے پس نماز جنازہ میں محاذاۃ مفسد نہیں ہے۔ السابع۔ یہ محاذات ایک رکن کامل میں ہو۔ اور مختصر المحیط سے
نقل کہ ابو یوسف کے نزدیک بقدر ادائے رکن کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے پس اگر ایک عورت نے تکبیر تحریمہ
تو مردوں کی ایک صف میں باندھا پھر بڑھکر رکوع دوسری صف میں کیا پھر بڑھکر سجدہ تیسری صف میں کیا تو اس نے
ہر صف میں سے اپنے دائیں و بائیں و پیچھے والے ایک ایک مرد کی نماز فاسد کر دی۔ کذا فی المحیط۔ ایک عورت اپنی صف
کو چھوڑ کر مرد کی صف میں جا کر صرف تین مردوں کی نماز فاسد کرتی ہے دائیں والے و بائیں والے و پیچھے والے کی اگرچہ اور
اس سے زیادہ کی فاسد نہیں کرتی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر دو عورت ہوں تو ایک دایاں و ایک بایاں
اور دو پیچھے والوں کی فاسد کرینگی اور اگر تین کی جماعت ہو تو دایاں و بایاں ایک اور پیچھے تین تین آخر صفوف تک اور
یہی جواب الظاہر ہے۔ التبیین۔ الثامن۔ امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت کی ہو یا عورتوں کی امامت کی نیت ہو
اور اگر یوں نیت کی کہ تمام عورتوں کی امامت کرتا ہوں سوائے ایسی عورت کے جو میرے یا کسی مرد کے محاذی ہو جاوے
تو اس صورت میں عورت کی محاذات مفسد نہیں ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہم نیت شرط نہ کریں تو ہر عورت جب چاہے
مرد کی نماز فاسد کر دے اور اسکا ضرر مخفی نہیں اگرچہ کتاب المبسوط میں مطلقاً مذکور ہے کہ جمعہ و عیدین میں عورت کی اقتدا امام
کے ساتھ جائز ہے لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ محمول ہے کہ جب امام نے نیت عورتوں کی کر لی ہو۔ اور بعض مشائخ نے فرائض
و قضیہ میں اور جمعہ و عیدین میں فرق کیا ہے۔ اور مختصر المحیط میں ہے کہ عورتوں کی نیت کا اعتبار شروع کے وقت ہے نہ اسکے بعد
اور عورتوں کا وقت نیت موجود ہونا شرط نہیں۔ التاسع۔ دونوں کا اشتراک۔ اگر ایک مرد و عورت نے تیسری رکعت میں
امام کی اقتدا کی پھر انکو حدث ہوا تو وضو کو گئے پھر آکر پڑھنے لگے اور عورت اسکی محاذی ہو گئی پس اگر عورت تیسری
و چوتھی رکعات امام میں محاذی ہوئی جو ان دونوں کی پہلی و دوسری ہے تو مرد کی نماز فاسد ہوگی اور اگر دونوں رکعتیں پڑھکر
پھر تیسری و چوتھی میں جا کر عورت محاذی ہی تو مرد کی نماز فاسد نہوگی۔ الذخیرہ۔ غرضکہ جو نماز یہ دونوں اپنے واسطے ادا کریں
اسمیں فساد نہیں اور جسمیں حکماً بھی امام کے پیچھے ہو تو محاذات فاسد ہے۔ کذا فی التبیین۔ العاشر۔ جیسے مکان واحد ہونا شرط ہے
کہ دونوں زمین پر یا دونوں چبوترہ پر ہوں ایسی ہی جہت متحد ہونا شرط ہے اور جہت کا مختلف ہونا جوف کعبہ کی نماز میں یا [illegible]

رات کی تحریمہ کی نماز میں ہوگا۔ التبیین۔ اگر امام نے شروع کرنے میں عورتوں کی نیت کی پھر امام سے دو ایک قدم آگے بڑھنا
ممکن نہوا یا کراہت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پر تاخیر واجب ہے اگر نہ کرے تو عورت کی نماز
فاسد ہوگی نہ مرد کی۔ کما فی الذخیرہ والمبسوط۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہے کہ محاذی ہونا عورت کا جو مشتہاۃ ہو جبکہ اُسکی امامت کی
نیت ہوگئی ہو مرد کے ساتھ نماز مطلقہ کی ایک رکن میں درحالیکہ دونوں تحریمہ وادا میں مشترک ہوں مع اتحاد مقام وغیرہ کے بدون
کسی چیز کے حائل ہونے یا جگہ خالی ہونے کے نماز مرد کی مفسد ہے۔ کما فی الفتح۔ ویکرہ لہن حضور الجماعات۔ اور مکروہ ہے عورتوں کو
جماعتوں میں حاضر ہونا۔ یعنی الشواب۔ مراد مصنف رح کی جوان عورتیں ہیں۔ ف یعنی وہ عورتیں جنسے جماع کی رغبت ہو
لما فیہ من خوف الفتنۃ۔ کیونکہ انکی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ ف لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمادیا اور جب عورتوں
نے حضرت ام المومنین صدیقہ رض سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی نئی باتیں
دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تم بھی منع کیجاتیں۔ م۔ ولا باس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء
اور مضائقہ نہیں کہ بوڑھیاں نکلیں فجر و مغرب و عشاء میں۔ وہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف
کہ ان ہی اوقات میں نکلیں۔ وقالا یخرجن فی الصلوات کلہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجوز عورتیں تمام نمازوں میں نکلیں
لانہ لا فتنۃ لقلۃ الرغبۃ فلا یکرہ۔ کیونکہ عجوز میں فتنہ نہیں بوجہ کم رغبتی کے تو انکا نکلنا مکروہ نہیں۔ کما فی العید۔ جیسے عیدین میں
ف باتفاق نکلنے کا جواز ہے حالانکہ وہ وقت روز روشن ہے۔ ولہ ان فرط الشبق حامل۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ فرط
شہوت باعث جماع ہے۔ فتقع الفتنۃ۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ ف مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں۔ غیر ان الفساق انتشارہم فی
الظہر والعصر والجمعۃ۔ بات اتنی ہے کہ فاسق لوگ جنکے پھرنے میں ظہر و عصر و جمعہ کے اوقات ہیں۔ ف تو ان اوقات میں
عجوز نہ نکلیں۔ اما فی الفجر والعشاء ہم نائمون۔ رہا فجر و عشاء کے وقت میں وے سوتے ہوتے ہیں۔ وفی المغرب بالطعام
مشغولون۔ اور مغرب کے وقت وے کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ف تو ان تین اوقات میں فاسقوں سے امن
ہے پس بوڑھیاں نماز کو نکلیں۔ رہا عید کا قیاس تو وہ ٹھیک نہیں۔ والجبانۃ۔ اور جبانہ یعنی جنگل۔ متسعۃ۔ وسیع ہوتا ہے۔
فیمکنہا الاعتزال عن الرجال فلا یکرہ۔ پس وسیع میدان میں عجوز کو ایک طرف ہونا مردوں سے ممکن ہے تو عید میں اُنکا
جانا مکروہ نہیں ہے۔ ف حدیث میں ہے کہ مت منع کرو اللہ تعالے کی باندیوں کو اللہ تعالی کی مسجدوں سے۔ اور مانند اسکے
ابن عمر رض وغیرہ رضی اللہ عنہم مروی ہے اور یہ از قبیل اشعار حکم معلول ہوا کیونکہ فجور کی کثرت ہوگئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ کوئی عورت جس نے بخور کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی نماز میں حاضر نہو۔ کما فی الفتح۔ اور عورتوں کے تعطر و تزین کی مذمت
کو خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و جماعت صحابہ رض نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸۔ بیان اظہار زینت میں احادیث
کو ذکر کردیا ہے اور صحیح میں حضرت صدیقہ رض سے مروی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتوں نے احداث
کیا ہے تو انکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں۔ ام المومنین ام سلمہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا
کہ عورتوں کی بہتر مسجد انکی کوٹھریوں کے قعر ہیں۔ رواہ احمد۔ متاخرین مشائخ کا فتوی عجائز کو بھی جملہ اوقات میں منع ہے کیونکہ
فساد کھلا ہوا ظاہر ہے۔ الکافی۔ اور یہی مختار ہے۔ التبیین۔ اور یہی معتمد ہے کہ عجوز جسمیں کچھ بھی رمق ہو منع کیجاوے سواے اُس
عجوز کے جو بالکل فانیہ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں رواج ہوگا اور اب نہ اوقات
رہ زمانہ میں ہے اور نہ عید گاہ میں ہے۔ م۔ اور جب نماز کے لیے نکلنا منع تو مجالس وعظ و علم میں بدرجہ اولی منع ہے۔ ع
ولا یصلی الطاہر خلف من ہو فی معنی المستحاضۃ۔ اور نماز نہ پڑھے جو پاک ہے پیچھے ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی میں
ہے۔ ف جیسے وہ جسکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور بہتا ہوا زخم اور جسکو ہیٹ چلنے وغیرہ جیسے

فرض ہو۔ اور مراد یہ کہ ایک نماز کا وقت بدون اس حدث کے نہ گذرے تو وہ معذور ہے پس اسکا وضو اگرچہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک
طہارت ہے لیکن حکمی تو حس میں ہونے سے وہ طاہر نہیں کہلاتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ طاہر مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑھے۔ ولا الطاہرۃ
خلف المستحاضۃ۔ اور نہ طاہرہ عورت پیچھے مستحاضہ عورت کے پڑھے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ وضو میں یا اسکے بعد عذر موجود
ہوا ورنہ طہارت کامل ہے۔ الزاہدی و قدم۔ معذور کی اقتدا اسکے مثل عذر والے کے پیچھے جائز ہے اور اگر عذر مختلف ہو تو صحیح جائز
ہے۔ التبیین۔ اور اگر امام میں دو عذر ہوں مثلاً ریح نکلنا و زخم جاری تو اسکے پیچھے ایک عذر والے مثلاً ریح والے کی نہیں جائز ہے
الجوہرہ۔ کیونکہ مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہے۔ لان الصحیح اقوی حالاً من المعذور۔ کیونکہ تندرست کا حال
بہ نسبت معذور کے اقوی ہے۔ ف۔ تو اقتدا میں صحیح کا اپنی نماز کو معذور امام کی ضمانت میں دینا ہوا۔ والشیٔ لایتضمن ما ہو
فوقہ۔ اور معلوم کہ کوئی چیز اپنے سے افوق کو متضمن نہیں ہوتی۔ والامام ضامن۔ حالانکہ امام ضامن ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث
میں آیا۔ اور معنی یہ نہیں کہ امام مقتدی کی نماز کا ذمہ دار ہے بمعنی کفالت بلکہ۔ بمعنی تضمن صلاتہ صلوٰۃ المقتدی۔ باین معنی کہ
امام کی نماز متضمن نماز مقتدی ہے۔ ف۔ تو نماز مقتدی سے کمزور ہو کہ اسکو متضمن نہیں ہو سکتی ہے ولیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تعلیل
اسکو مقتضی نہیں کہ عدم جواز ہو یعنی اسکی نماز باطل ہو بلکہ کراہت ہے مگر اسکی تعلیل یہ ہے کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق میں ہے تو اسی تک
رہیگا جیسا کہ فتح القدیر میں کہا لیکن مترجم کہتا ہے کہ معذور کے حق میں صحت نماز مقتدی کی رائے پر بھی ہے تو جب نماز صحیح ہے
تو امام کی صحیح نماز متضمن مقتدی کی صحیح نماز کو ہوگئی لہذا مسئلہ ہے کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے
زعم میں مفسد نماز ہے جیسے عورت کو چھونا اور ذکر چھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہیں ہے تو مقتدی کی نماز اکثر
مشائخ کے قول پر جائز ہے اسکی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے میں امام کی نماز جائز ہے اور اسکے حق میں اسی کی رائے معتبر ہے تو
واجب ہوا کہ یہی کہا جاوے کہ اسکی نماز جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ کذا فی التبیین۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول میں معذور
کے پیچھے صحیح کی نماز جائز ہے۔ اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے کیونکہ اسنے حکم کی فرمانبرداری کی ہے۔ کذا فی العینی۔ لیکن کراہت ظاہر ہے
واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولا یصلی القاری خلف الامی۔ اور نہ پڑھے قاری پیچھے امی کے۔ ف۔ یہی ائمہ باقیہ کا مذہب
ہے۔ ع۔ اور جسکو قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدا نہ کرے پیچھے ایسے کے جسکو ایک آیت بھی یاد نہ ہو۔ ت۔ اسی کو امی کہتے
ہیں اور نہ اقتدا کرے امی کسی گونگے کا کیونکہ امی تحریمہ پر قادر ہے۔ المحیط الذخیرہ۔ اور واضح ہو کہ ان سب کا برعکس جائز ہے
ع۔ ولا المکتسی خلف العاری۔ اور نہ اقتدا کرے لباس والا پیچھے ننگے کے۔ ف۔ یعنی جسکا ستر واجب ڈھکا ہوا
کھلے ستر کے پیچھے نہ پڑھے۔ لقوۃ حالہما۔ کیونکہ قاری و مکتسی کا حال بہ نسبت امی و عاری کے قوی ہے۔ ویجوز ان یؤم المتیمم
المتوضئین۔ اور جائز ہے کہ تیمم کرنے والا امامت کرے وضو والوں کی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ
ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی جمہور فقہاء سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلثہ کا قول ہے۔ ع۔ وقال محمد لا یجوز
اور امام محمدؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لانہ طہارۃ ضروریۃ۔ کیونکہ تیمم تو طہارت ضروریہ ہے۔ ف۔ یعنی جب پانی نہ ہو تب ضرورت
ہے۔ والطہارۃ بالماء اصلیۃ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہے۔ ولہما انہ طہارۃ مطلقۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم مطلق
طہارت ہے۔ ف۔ یعنی جب اسکی طہارت ہے تو مطلق ہے نہ مانند طہارت مستحاضہ کے مقید بوقت۔ لہذا لا یتقدر بقدر الحاجۃ۔
اسی واسطے وہ قدر حاجت تک مقدر نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ شراب طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث عمرو بن العاص
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو کو ایک لشکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمروؓ کا حال پوچھا لوگوں نے
کہا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک روز بحالت جنابت میں نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمروؓ سے پوچھا تو عرض
کیا کہ میں سردی کی رات میں محتلم ہو گیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نہاؤں تو ہلاک ہونگا پس میں نے قول اللہ تعالیٰ ولا تلقوا بایدیکم

الی الشکۃ - پڑھا پس مین نے تیمم کرکے انکو نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرمایا اور کہا کہ - یالک من فقیہ عمرو
بن العاص اور لوگون کو اعادہ نماز کا حکم نہین دیا - ورواہ ابوداؤد والبخاری تعلیقا اور اصل یہ کہ شیخین کے نزدیک تیمم خلیفہ
پانی کا ہے اور امام محمد کے نزدیک خلیفہ وضو کا ہے اور شاید کہ مراد امام محمد رح کی خلاف افضل سے ممانعت ہے - واللہ اعلم - مع -
قاری کی اقتدا چھوڑ کر امی یا اخرس نے تنہا پڑھی تو علی الصحیح جائز - المجمع ت - اصح یہ کہ فاسد ہے اور قاری جو از مسجد
یا دروازہ پر ہو تو مسجد مین نماز امی بالاتفاق جائز - قاری دوسری نماز مین ہو تو امی کو بلا انتظار تنہا پڑھ لینا بالاتفاق جائز
ہے - ن - پیدل کی اقتدا سوار سے نہین جائز - الخلاصہ - تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی ہو - جبکی
بحدث دائم کے ساتھ اقتدا نہین صحیح ہے - جوامع الفقہ ت - قاری نے امی کا اقتدا کیا تو نماز شروع نہوئی حتی کہ قہقہہ سے
وضو نہ ٹوٹا - ت - اور نفل کی قضا لازم نہ آئی - یہی صحیح ہے نص علیہ محمد فی الاصل - المبسوط - ان مسائل مین اصل یہ ہے کہ
امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھکر ہو تو کل کی نماز جائز ہے اور اگر حال مقتدی سے کمتر ہو تو امام کی نماز صحیح اور مقتدی کی
فاسد ہے - المحیط - باستثناء دو صورت کے کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا و مقتدی امی ہو تو امام کی نماز بھی صحیح
نہین ہے - قاضیخان - خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہونا اور امی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہو - یہی ظاہر الروایۃ ہے - النہایہ -
اور واضح ہو کہ امی نے یا گونگے نے جب جماعت کی رغبت کی تو ایسا حکم ہے ورنہ تنہا امی و گونگے کی نماز جائز ہے - علی الصحیح کافی
المجمع - یا فاسد ہے علی الاصح - کافی النہایہ - اور کلام آتا ہے - م - ویؤم الماسح الغاسلین - اور امامت کرے مسح کرنے والا
دھونے والون کی - ف - یعنی موزون پر مسح کرنے والا پانون دھونے والون کی امامت کرے - م - بلا خلاف - ع -
لان الخف مانع سرایۃ الحدث الی القدم - کیونکہ موزہ تو حدث کے قدم تک سرایت کرنے سے روکنے والا ہے - ف
تو حدث سے پیرون کی طہارت نہ ٹوٹی - م - وما حل بالخف یزیلہ المسح - اور جو کچھ موزہ مین حلول کر گیا اسکو مسح
دور کر دیتا ہے - ف - تو موزہ والے کی طہارت مثل دھونے والے کے باقی ہے - م - بخلاف المستحاضۃ لان الحدث
لم یعتبر زوالہ شرعا مع قیامہ حقیقۃ - برخلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتدا بوجہ معذور ہونے کے نہین جائز ہے
اسلیے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ شرعا اسکا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے درحقیقت قائم ہونے کے - ف - کیونکہ معذور کا
حدث درحقیقت قائم ہے تو شرع نے باوجود حدث کے معذور رکھا ہے نہ آنکہ حدث کو زائل قرار دیا ہو - شاید جو لوگ معذور
کے پیچھے پاک کا اقتدا جائز رکھتے ہین وہ کہتے ہین کہ گو حدث حقیقۃ زوال نہو مگر حکما طاہر ہے تو امامت روا ہے - واللہ اعلم
م - مقعد کی پٹی پر اور جبیرہ پر مسح کرنے والا مثل موزہ پر مسح کرنے کے ہے - الخلاصہ والمبسوط - ع - ویصلی القائم خلف
القاعد - اور نماز پڑھے کھڑا ہونیوالا پیچھے بیٹھنے والے کے - ف - یعنی جو بیٹھنے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو ورنہ اشارہ کرنیوالے کے
پیچھے نہین جائز ہے - ع - وقال محمد لا یجوز وہو القیاس لقوۃ حال القائم - اور امام محمد رح نے کہا کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتدا نہین
جائز ہے اور قیاس یہی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے - ف - بلکہ حدیث صحیح مین ہے - واذا صلی جالسا فصلوا جلوسا - یعنی جب امام
بیٹھ کر پڑھے تو تم بھی بیٹھ کر پڑھو - م - ونحن ترکناہ بالنص - اور ہمنے قیاس کو بمقابلہ نص کے ترک کر دیا - وہو ما روی - اور نص وہ حدیث ہے
جو روایت کی گئی کہ - ان النبی صلعم صلی آخر صلاتہ قاعدا - رسول اللہ صلعم نے پڑھی اپنی آخر نماز بیٹھے - ف - یعنی سب سے آخر مرض وفات
کے روز بیٹھے پڑھا - والقوم خلفہ قیام - اور قوم آپ کے پیچھے کھڑی تھی - ف - اصح کہ ابوبکر رض جو پہلے پڑھا رہے تھے
آپ کی اقتدا کرنے لگے اور باقیون نے ابوبکر رض کی اقتدا کی - پھر اسکے بعد دوشنبہ کی صبح کی نماز آپ نے ابوبکر رض کے
پیچھے پڑھی ہے - کمالص بہ البیہقی - اور دونون حدیثین صحیحین مین ہین - بخاری رح نے اپنی اسناد شیخ حمیدی رح سے نقل
کیا کہ حدیث اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا منسوخ ہے کیونکہ آخری عمل وہ تھا جو مذکور ہوا ہے - پھر مشائخ نے تصریح کی کہ بعض

اگر کسی رکن پر کھڑے قادر ہو اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہے کہ اُسکو کھڑے ادا کرے اور نص مذکور سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے تکبیر کہی ہو لہذا از راہ دلیل یہی قوی ہے کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہے جس نے
تحریمہ کھڑے باندھکر قعود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمد رح کا ہے۔ ملخص الفتح۔ تو پھر وجہ توفیق یہ عمدہ ہے کہ حدیث اذا صلی جالسا
الخ اسوقت کہ امام نے بیٹھے تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھیں۔ اور منسوخ نہیں ہے۔ فافہم واللہ اعلم م۔ پھر جو ذکر ہوا کہ لوگ
نماز ابوبکر رض کی اقتدار کرتے تھے معنی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کو ابوبکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلعم کے
پہلو میں تھے حضرت لوگوں کو سناتے تھے۔ وسایہ میں ہے کہ اس سے نکلا کہ جمعہ وعیدین میں جو مکبر ہوتے ہیں جائز ہے یعنی
بقدر ضرورت تکبیر مع تصحیح للفظ کے ساتھ سنانا۔ ورنہ ہمارے زمانہ میں جو لوگ چیختے اور اللہ اکبر کے دونوں ہمزہ سے مد کرتے
ہیں تو بعید نہیں کہ حاجت سے زائد آواز نکالنا چلانا ہو جو مفسد نماز ہے۔ ملخص الفتح۔ پھر نص مذکور میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے برابر حضرت ابوبکر تھے اور باقی صفوف پیچھے تھیں تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابوبکر رض پڑھاتے تھے کہ حضرت صلعم
نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی ورنہ مشائخ نے بلا خلاف اسکو مکروہ کہا ہے۔ پھر یہاں یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام پڑھاتا ہو اور
اعلیٰ امام آکر امام اول کا امام ہو جاوے بشرطیکہ رکعت نہ فوتی ہو تو روا ہے مگر میں نے یہ جزئیہ کسی کتاب میں نہ پایا۔ م۔
ویصلی المومی خلف مثلہ۔ اور پڑھے اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرنے والے کے پیچھے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھے
اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کرکے بیٹھ جانا اولیٰ ہے۔ التمرتاشی
عف۔ پس جائز ہے۔ **لاستوائہما فی الحال۔** کیونکہ حالت میں دونوں برابر ہیں۔ ف۔ اور حالت ہی کی برابری
معتبر ہے۔ کذا فی المحیط۔ **الا ان یومی المؤتم قاعدا والامام مضطجعا۔** مگر جبکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کر سکتا ہو اور امام لیٹے
لیٹے۔ ف۔ تو اقتدار نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ یہی مختار ہے۔ التبیین۔ اور نہیں مختار ہے قول تمرتاشی کہ یہ تینوں اماموں کے
قول پر علی الاصح جائز ہے ع۔ **لان القعود معتبر۔** کیونکہ یہ قعود تو معتبر رکن ہے۔ **فیثبت بہ القوۃ۔** تو اسکے ساتھ حال
مقتدی کو قوت ثابت ہوگی۔ ف۔ تو اسکو اقتدار کرنا روا نہوا م۔ **ولا یصلی الذی یرکع ویسجد خلف المومی۔** اور
نہیں اقتدار کرے جو رکوع وسجود کر سکتا ہے پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع وسجود کو اشارہ سے ادا کرتا ہے۔ **لان حال المقتدی
اقوی۔** کیونکہ مقتدی کی حالت اقوی ہے۔ ف۔ بہ نسبت امام کے۔ **وفیہ خلاف زفر۔** اور اسمیں زفر رح کا خلاف
ہے۔ ف۔ کہ اُنکے نزدیک جائز ہے۔ جیسے شافعی کا قول ہے ع۔ امام بیٹھے رکوع وسجود کرتا ہے اور پیچھے ایک جماعت کھڑے
اشارہ سے رکوع وسجود کرتے ہیں تو جائز ہے اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع وسجود کرتا ہو تو بھی جائز ہے۔ اگر امام کھڑا رکوع
وسجود سے پڑھے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہیں اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع وسجود اور کچھ اشارہ سے کرتے ہیں اور کچھ لیٹے
اشارہ سے ادا کرتے ہیں تو سب کی نماز جائز ہے من الذخیرہ ع۔ **ولا یصلی المفترض خلف المتنفل۔** اور نہیں پڑھے
جو فرض ادا کرتا ہے پیچھے نفل پڑھنے والے کے۔ ف۔ یہی روایت مالک ہے اور روایت احمد رح انکے مذہب میں مختار اکثر
اصحاب ہے اور یہی قول سعید بن المسیب ونخعی وزہری وحسن وابو قلابہ ویحیی بن سعید الانصاری اور یہی قول مجاہد
وبعض تابعی طاؤس کا ہے ع۔ **لان الاقتداء بناء۔** کیونکہ اقتدار کرنا بنا ہے۔ ف۔ یعنی ایک وجودی چیز ہے یعنی مثبت
چیز نہیں ہے تو فرض میں اقتدار یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتدار کے طور پر مبنی کرے۔ **ووصف
الفرضیۃ معدوم فی حق الامام۔** حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل پڑھتا ہے
تو پھر اقتدار کا وصف موجود کس چیز سے ملا دیگا۔ **فلا یتحقق البناء علی المعدوم۔** تو بناء کرنا معدوم پر متحقق نہ ہوگا
ف۔ تو ثبوت ہوا کہ نہیں اقتدا کرے مفترض پیچھے غیر مفترض کے یعنی پیچھے متنفل کے۔ **ولا من یصلی فرضا خلف**

من يصلي فرضا آخر - اور نہیں اقتدا کریگا جو ایک فرض پڑھتا ہے پیچھے اُس مرد کے جو دوسرا فرض پڑھتا ہے - ف
کیونکہ مقتدی میں جو وصف فرضیت ہے وہ امام میں اگرچہ موجود ہے لیکن موافقت نمادر ہے - لان الاقتداء شرکۃ
وموافقۃ - کیونکہ اقتدا تو شرکت وموافقت دونوں ہے - ف - کیونکہ خالی شرکت نماز کے افعال میں نہیں ہے - فلابد
من الاتحاد - تو ضرور ہوا اتحاد - ف - یعنی اتحاد نماز فریضہ تاکہ تحریمہ میں شرکت اور افعال میں موافقت ثابت
ہو - اور مقتدی کی طرف سے امام ضامن ہوا اسطرح کہ مقتدی کی نماز کی صحت امام کی ضمانت میں ہو - م - حاصل آنکہ
دونوں کی نمازوں کا اتحاد شرط ہے تو اقتدا صحیح ہوگی ورنہ نہیں پس مصلی الظہر کی اقتدا مصلی العصر سے اور آج کے
مصلی العصر کی اقتدا کل کی قضائے عصر یا جمعہ پڑھنے والے کے پیچھے اور برعکس نہیں جائز ہے - محیط السرخسی - ع
اور یہی قول مالک واحمد کا ہے - ت - نذر نماز والے کی اقتدا دوسرے نذر نماز والے سے نہیں جائز مگر جبکہ دونوں
نذر بالکل متحد ہوں - محیط السرخسی - اور اگر دو مردوں میں سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پڑھنے کی قسم کھائی تو ہر ایک
کی اقتدا دوسرے کے پیچھے جائز ہے - محیط السرخسی - کیونکہ یہاں قسم پوری ہونا مراد ہے تو نماز دراصل نفل رہی تو معلوم
ہوا کہ ہر حالف کی اقتدا دوسرے حالف کے پیچھے جائز ہے - مع - اور اسی وجہ سے حالف کی اقتدا نذر کرنے والے
کے پیچھے جائز ہے نہ عکس - محیط السرخسی - اور طواف کے بعد جو دو رکعت پڑھی جاتی ہیں تو اُنکا سبب طواف ہے پس
طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہے تو نماز طواف میں اقتدا بھی جائز نہیں ہے - مع - اگر نفل میں دو آدمی مشترک
ہوئے پھر امام نے فاسد کی تو قضا میں دونوں کا اشتراک جائز ہے اور اگر تنہا ہر ایک نے فاسد کرکے قضا میں جماعت
چاہی تو نہیں جائز ہے - محیط السرخسی - اور دوسرے نذر کنندہ کے پیچھے بھی نہیں پڑھ سکتے ہیں - اگر دونوں نے فریضہ
ظہر میں ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونوں نے امامت ہی کی نیت کی تو نماز جائز ہے کیونکہ ہر ایک نے گویا اپنی
منفرد نماز کی نیت کی اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتدا کی نیت کی تو فاسد ہے - مع - محیط السرخسی - سنت بعد الظہر
پڑھنے والے نے قبل الظہر کے سنتیں پڑھنے والے کی اقتدا کی تو جائز - الخلاصہ - اور سنت بعد عشاء میں تراویح
پڑھنے والے کی اقتدا جائز ہے - مع - اور وتر میں جسکا اعتقاد بقول ابی حنیفہ ہے اُسکا اقتدا ایسے شخص کے ساتھ جس کا
اعتقاد بقول صاحبین ہے جائز ہے - مع - یعنی جو وتر کو واجب جاننے وہ وتر سنت جاننے والے کا اقتدا کرے تو جائز ہے
اور باب الوتر میں آویگا - م - بالجملہ اتحاد شرط ہے اسی وجہ سے مفترض کی اقتدا متنفل یا دوسرے مفترض کے پیچھے
نہیں جائز ہے - م - وعند الشافعي رح يصح في جميع ذلك - اور شافعی رح کے نزدیک اقتدا ان سب صورتوں میں
درست ہے - ف - یعنی مقتدی رکوع وسجود کرتا ہے اور امام اشارہ کرتا ہے اور دونوں مسئلہ مفترض مقتدی کے - لان الاقتداء
عنده اداء على سبيل الموافقة - کیونکہ اقتدا امام شافعی رح کے نزدیک ادا کرنا بر سبیل موافقت ہے - ف -
یعنی افعال میں صرف موافقت ہے - پس گویا اُنکے نزدیک ہر شخص اپنی نماز میں منفرد ہے اور جماعت صرف اسی قدر
کہ افعال جو ہر ایک ادا کرتا ہے وہ ایک ساتھ ادا کریں - وعندنا معنى التضمن مراعى - اور ہمارے نزدیک معنی تضمن
کے مرعی ہیں - ف - یعنی ہمارے نزدیک موافقت مذکورہ کے ساتھ اسقدر اور بھی مرعی ہے کہ مقتدی کی نماز ضمن میں امام کی نماز کے داخل ہے حتی کہ
امام کی نماز فاسد ہونے سے نماز مقتدی بھی فاسد ہے اور امام کی نماز بہت خوب ہونے سے مقتدی جو تنہا بدیانت تھا امام کی نماز کے ضمن
میں یہ نماز بہت خوب پا گیا اور دلیل ضمانت امام کی حدیث ابوہریرہ رض ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا - الامام ضامن والمؤذن مؤتمن الخ - رواہ
ابوداؤد والترمذی - اور حدیث صحیح ہے چنانچہ آگے بیان آتا ہے پھر اجماع یعنی نہیں کہ تمام قوم کی نماز کا کفیل ذمہ دار وجوب ادا میں امام
ہے کیونکہ ہر شخص پر نماز خود فرض ہے تو یہ ضمانت نماز کے صحیح ہونے وفاسد ہونے میں ہے - پھر امام شافعی رح کا استدلال اس مسئلہ میں کہ مفترض کی

نماز متنفل کے پیچھے جائز ہے وہ حدیث ہے جسمیں معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء میں سورہ بقرہ کی طول قرات کرتے اور بعض قوم
نے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو ملامت کی کہ کیا تو فتنہ برپا کرتا ہے اور اوسط سورتیں مفصل کی
تعیین کر دیں۔ پس واضح ہو کہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء کو حضرت صلعم
کے ساتھ پڑھکر اپنی قوم میں واپس جاکر انکو بھی نماز پڑھاتے۔ لفظ مسلم۔ اور بخاری کا لفظ ہے کہ واپس جاکر انکو نماز فریضہ
پڑھاتے۔ وجہ استدلال یہ کہ نماز خود فرض پڑھکر جب امامت کرتے تو متنفل ہوتے اور قوم مفترض ہوتی تھی تو مفترض
کی اقتدا متنفل کے پیچھے درست ہے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ نص خلاف قیاس ہے تو اسی صورت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے
دوسری روایت اعرابی کی ہے کہ واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی اسپر صدقہ کرے تو ایک صحابی رضہ نے اسکو
نماز پڑھا دی تو یہ بھی فریضہ میں ہے اور اس سے ثبوت نہیں ہوتا کہ اگر تراویح پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار نفل پڑھتا ہو تو
اسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشاء ادا کرے کیونکہ جماعت ادا کی بدون اتحاد نیت نماز واحد کے ثبوت نہیں ہوتی۔ پھر
ہمارے علماء رح نے اس استدلال میں بحث کی کیونکہ حدیث تو کچھ اسواسطے بیان نہیں ہوئی کہ متنفل کے پیچھے اقتدا
مفترض جائز ہے بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہے کہ امام کو مقتدیوں کی رعایت کے خلاف طول قرات ممنوع
ہے جیسے معاذ رضہ کرتے اور منع کیے گئے۔ اب ہمارے علماء نے کہا کہ معاذ رضہ آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست میں
ایسا کرتے تھے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا۔ پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر
فرمایا تھا یا نہیں۔ پھر مقرر کرنا کیا بوجہ نادانستگی قوم کے تھا یا بطور معروف تھا۔ اور واضح رہے کہ اگر حدیث اسی قصد
کے واسطے ہوتی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوتی وہاں قیاس متروک کیا جاتا جیسے امام بیٹھا اور مقتدی کھڑے ہوں کی
صورت میں کیا گیا تھا سو نکہ حدیث کا مقصود یہ نہیں بلکہ حدیث سے اشارہ لیا جاتا ہے اور وہ بھی اسطرح کہ حضرت کو جب
معاذ رضہ کا طول قرات کرنا معلوم ہوا تو آپ نے انکو تخفیف کا حکم دیا۔ اس سے نکلا کہ آپ نے انکو دونوں جگہ پڑھنے
سے منع نہ کیا۔ اب کلام یہ ہے کہ منع نہ کرنا اس روایت میں مذکور نہیں ہے اور شاید آپ نے منع کر دیا ہو بلکہ دوسری روایت
سے ثابت ہے چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی انکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہے انسے روایت ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگوں کے سو جانے کے بعد معاذ رضہ ہمارے پاس آتا ہے اور
ہم دن بھر کام میں تھکے ہوئے رات میں سو جاتے ہیں پس وہ نماز کی اذان دیتا ہے تو ہم نکلتے ہیں تو وہ ہم پر نماز کو طول
دیتا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو فرمایا کہ تو فتنہ برپا کرنے والا مت ہو جا۔ یا تو تو میرے ساتھ نماز پڑھ اور
یا تو اپنی قوم پر تخفیف کر۔ رواہ الامام احمد۔ شیخ الاسلام عینی وابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نہیں جانتے تھے اور آپ نے دو باتوں میں سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی پھر قوم کے
ساتھ نہیں اور یا قوم کی امامت کرے تو میرے ساتھ نہیں۔ پس حقیقت کلام تو اس امر سے مانع ہے کہ جب معاذ رضہ آپکے
ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر شکایت قوم کی یہ تھی کہ اول تو معاذ رضہ آپ کے ساتھ عشاء پڑھکر
دیر میں جاتا ہے کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سو جاتے ہیں اور اسپر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوئے تو قرات طویل کر دیتا ہے پس حضرت
نے پھر معاذ رضہ کو ارشاد فرمایا اسکے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ نماز پڑھ اور قوم کی امامت
چھوڑ بیٹھ۔ اور یا نہیں چھوڑتا ہے تو تخفیف کر لیکن یہ معنی ایک نوع مجازی ہیں اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت رفع نہ ہوئی
اور وہ معاذ کا عشاء پڑھکر دیر میں جانا۔ دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھ تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر
تو قوم کے ساتھ تخفیف کر۔ یہ معنی حقیقی ہیں اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

چھوڑ دوم یہ کہ امامت کر تو بھی تخفیف کے ساتھ کر۔ اس صورت میں قوم کی بھی دونوں شکایتیں رفع ہو گئیں۔ اگر کہا جاوے کہ
پھر اس صورت میں محتمل ہے کہ ترک امامت اسوجہ سے ہو کہ عشاء پڑھکر جانے تک تھکی قوم انتظار نہیں کر سکتی ورنہ اگر متنفل کے
پیچھے فرض نہ ہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا۔ جواب یہ ہے کہ منع کرنا دو طرح آیا اول یہ کہ امام کو اسی مقصود کے لیے
کہا جاوے اسطرح کہ متنفل کے پیچھے فرض نہیں ہوتی تو تم امامت نہ کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ طول کلام چاہتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مناقب جلیلہ بلکہ معجزات سے ہے کہ آپ کو جوامع الکلم عنایت ہوئے تھے تو آپ نے مختصر دو حرف میں منع بھی کر دیا اور معاذ رض
کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انہیں دو حرف میں ختم کر دیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھ یعنی پھر
قوم کی امامت نہ کر تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رض کو اجازت بھی دی کہ چاہے آپ کے
ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے۔ ق یہ ہے کہ منع تو موجود ہے اب کلام اسمیں کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتداء مفترض بمتنفل
یا نہ تھی تو ظاہری منع پر عمل ہوگا جبتک کہ کسی دوسری دلیل سے مفترض کا اقتدا بمتنفل معلوم نہو۔ اگر کہا جاوے کہ جواز
نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے۔ جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اسواسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ تطویل قرأت
سے ممانعت میں ہے۔ لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رح کا استدلال نہیں بلکہ اس روایت میں معاذ رض کو منع
کرنا مذکور نہیں تو اس سے جواز نکالا ہے پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثبوت کر دیا تو استدلال جاتا رہا۔ کذا۔ دوسرا
جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نفل کی نیت سے پڑھتے ہوں کیونکہ نیت کا حال
کیونکر معلوم ہو۔ رد کیا گیا کہ معاذ رض یہ فضیلت کیوں چھوڑتے کہ فرض کو حضرت کے ساتھ رکھتے۔ اسکا جواب شیخ تقی الدین الشافعی
نے دیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ امامت متبرکہ بحکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری خود بڑی فضیلت ہے اور وہم مذکور تو مدینہ کے
جملہ مساجد کے اماموں پر اعتراض ہے۔ کہا گیا کہ امام شافعی رح نے اس حدیث کی روایت میں کہا کہ ہی لہ تطوع ولہم فریضۃ۔ یعنی
معاذ جو قوم کو پڑھاتے تو معاذ کی نفل ہوتی اور قوم کی فریضہ ہوتی۔ پس یہ صریح ہے کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوتی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ پڑھتے تھے۔ شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کر دیا کہ یہ جملہ حدیث کا نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور چونکہ تمام راویوں
نے نہیں ذکر کیا ہے صرف شافعی اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں تو یہ گمان ہے کہ اسکو شافعی رح نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہے۔ عینی رح
نے کہا کہ ابن قدامہ حنبلی وابن تیمیہ حرانی حنبلی نے کہا کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کیا ہے۔ پھر اسپر حدیث جابر رض جسمیں
یہ وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک گروہ کو نماز خوف دو رکعت پڑھائیں پھر دوسرے
کو دو رکعت پڑھائیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار ہوئیں اور قوم ہر ایک کی دو رکعت ہوئیں اور صلوٰۃ المسافر
ہمارے نزدیک دو ہی رکعت ہیں تو دوسرے گروہ کو متنفل ہوکر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رح کے نزدیک کل فرض ہیں۔ طحاوی رح
نے جواب دیا کہ یہ اسوقت تھا کہ فریضہ دو مرتبہ پڑھنا روا تھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتدا میں فریضہ کو
دو مرتبہ پڑھ لیتے تھے یہانتک کہ ممانعت کر دی گئی۔ اور ایسا ہی حلبی نے ذکر کیا۔ پھر یہ منسوخ ہوا جب حدیث ابن عمر رض کہ حضرت
نے نہی کر دی کہ کوئی فریضہ دن میں دو مرتبہ پڑھا جاوے۔ شیخ تقی الدین بن دقیق العید رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال ہے
نسخ ہے۔ جواب دیا گیا کہ طحاوی رح نے ایک نوع اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو نسخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہے کیونکہ دو نص
صحیح متعارض میں جہانتک ممکن ہے ترجیح دیجاوے اور وہ یہاں نسخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہے اور جب ہم یوں کہیں کہ
ایک نص سے اباحت نکلتی ہے اور دوم سے حرمت تو جانب حرمت کو ترجیح ہے تو یہ بھی یہی معنی کہ اباحت منسوخ ہے اور یہ بات صحیح
نصوص سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نماز خوف ایک ہی ایک رکعت
کرکے پڑھائی اور درمیان میں ہر گروہ کو نماز کے منافی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتداء متنفل بمفترض روا ہوتی تو آپ

ہر گروہ کو پوری نماز پڑھا دیتے۔ مع۔ ویصلی المتنفل خلف المفترض۔ اور اقتدا کرے متنفل پیچھے مفترض کے۔ ف
اگرچہ فرض پڑھنے والا اخیر کی دو رکعتوں میں قرأت نہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں
قرأت واجب ہے جیسا کہ منیہ سے درمختار نے بیان کیا اگر مفترض نے قرأت نہ کی تو نماز واجب الاعادہ ہے۔ م۔ اور اگر متنفل نے اقتدا
توڑ کر پھر اسی فرض میں مفترض کی اقتدا اس نیت سے کی کہ توڑنے سے جو اسکے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضا
ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی۔ لان الحاجۃ فی حقہ۔ کیونکہ حاجت متنفل کو۔ الی اصل الصلوٰۃ۔ اصل نماز کی ہے
وہو موجود فی حق الامام فیتحقق البناء۔ اور یہ امام کے حق میں موجود ہے تو بنا اقتدا ٹھیک ہو جاویگی۔ ومن اقتدی
بامام ثم علم ان امامہ محدث اعاد۔ اور جس نے اقتدا کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو نماز اعادہ
کرے۔ کف۔ اور اگر قبل اقتدا کے جانے تو بالاجماع اقتدا کرنا نہیں جائز ہے۔ ن۔ پھر جب بعد اقتدا کے حدث امام
معلوم کیا تو نماز کا انعقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہدیا۔ مع۔ اور وجہ اسمیں یہ کہ مقتدی کی نماز ضمن میں نماز امام کے
تھی تو بطلان ظاہر ہے بر خلاف اصول شافعی رح کے کہ ہر ایک کی نماز علیحدہ ہے تو انکے نزدیک نماز مقتدی صحیح ہو جائیگی
اور ہم کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز باطل ہے۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوما ثم ظہر انہ کان محدثا او جنبا اعاد
صلاتہ واعادوا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر کھلا کہ وہ محدث یا جنب تھا تو اپنی نماز اعادہ کرے
اور مقتدی لوگ اپنی نمازیں اعادہ کریں۔ وفیہ خلاف الشافعی بناء علی ما تقدم۔ اور اسمیں شافعی رح کا خلاف ہے بنا
اسکے جو گذرا۔ ف۔ کہ شافعی رح کے نزدیک اقتدا تو صرف غیر کے افعال کرنے میں خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر دے
اور یہ نہیں کہ غیر کی نماز پر اپنی نماز بنی کرے۔ ونحن نعتبر معنی التضمن۔ اور ہم تضمن کے معنی معتبر رکھتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتدا
بنا ہے غیر کی نماز پر۔ وذلک فی الجواز والفساد۔ اور یہ تضمن تو جائز ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ ف۔ پس اگر حدیث
من ام قوما الخ صحت کو پہونچے یا اسکے مانند حجت کافی ہے۔ ورنہ معنی تضمن ثبوت ہونے تو کافی ہیں۔ واضح ہو کہ حدیث مذکور
غریب ہے۔ مع ز۔ لیکن امام محمد رح نے الآثار میں ابراہیم بن یزید المکی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے
ایسے شخص کے حق میں جس نے حالت جنابت میں قوم کو نماز پڑھائی ہو فرمایا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کریں۔
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علی رض کا امامت حالت جنابت کا واقعہ روایت کیا۔ کما فی
العینی والفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ ابراہیم بن یزید مذکور متروک الحدیث ہے پس اسناد صحیح نہیں۔ م۔ اولی یہ تھا کہ امام مصنف
حجت لیتے اس حدیث سے جو ابو داؤد والترمذی نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا۔ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللہم ارشد الائمۃ واغفر للمؤذنین۔ یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہے اور مؤذن انکا
اعتماد ہے الٰہی اماموں کو ارشاد ہدایت فرما اور مؤذنوں کو بخشدے۔ اس حدیث میں منصوص ہے کہ امام ضامن ہے اور یہ معنی
نہیں کہ قوم کی نمازیں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے سواے قوم کے کیونکہ نماز ہر شخص پر خود واجب ہے تو متعین ہوا کہ قوم کی نمازوں
کی صحت و فساد کا ذمہ دار ہے اور بالاجماع جب کوئی محدث یا جنب ہو تو اسکی نماز باطل ہے پس وہ جنکی نمازوں کا ضامن تھا
انکی نمازیں بھی فاسد ہوئیں۔ یہی مطلوب تھا۔ اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ جواب یہ کہ امام احمد
نے اس حدیث کو عبد العزیز بن محمد عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ رض مرفوعا روایت کیا اور یہ اسناد صحیح
ہے۔ تنبیہ۔ جن کہا کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں قریب چودہ حدیثوں کے اسی اسناد سے روایت فرمائی ہیں۔ اعتراض ہوا احمد
وابوداؤد کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آکے اور آپ کے
سر سے پانی ٹپکتا تھا پس انکو نماز پڑھائی پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ میں بھی بشر ہوں اور میں جنب تھا۔ اسکی اسناد

صحیح ہے پس اگر اس حالت میں تکبیر تحریمہ منعقد نہوتی تو کھڑے رہنے کو کیوں کہتے - جواب یہ کہ اول تو یہ صریح نہیں کہ وہ
تکبیر باقی رہی تھی کیونکہ حدیث مذکور میں ہے کہ واپس ہو کر تکبیر لی - دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا
کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم میں ہے کہ آکر اپنے مصلی پر کھڑے ہوئے پس قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک - جب یہ حال
ہے کہ خالی تکبیر پر استدلال وہ بھی ثابت نہیں تو کیونکر حجت ہوگی پس صحیح ہوا کہ اعادہ واجب ہے م - امام پر واجب ہے کہ قوم
کو اپنی جنب یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جہانتک ممکن ہو خواہ زبانی یا خط یا ایلچی سے یہی اصح ہے بشرطیکہ مقتدی شخص معین
معلوم ہوں ورنہ امام پر لازم نہیں - البحر من معراج الدرایہ - یوں ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اعلام واجب ہے - د
پھر امام تو بری الذمہ ہو جائیگا اور مقتدیوں کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے م - و
اگر مدت تک نماز پڑھائی پھر کہا کہ میں نے بغیر وضو یا مع نجاست مانعہ نماز پڑھائی تو مقتدیوں پر اعادہ واجب نہیں کیونکہ
فاسق کا قول قبول نہیں جیسے اُسنے کہا کہ میں تو مجوسی تھا تو بھی اعادہ نہیں کیونکہ کفر کی تصریح ہے پھر اس شخص کا حکم مرتد کا ہے
تو اسپر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تعزیر دیجائیگی - المجتبیٰ ع - اگر مجوسی یا فاسق لاابالی نہو اور احتمال ہو کہ اسنے
احتیاطاً و پرہیزگاری کے طور پر کہا تو لوگ اپنی نمازیں پھیریں - یوں ہی اگر کہا کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی - اعلام
ف - یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتی کہ عمداً ایسا نہیں کیا م - اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کافر یا مجنون یا عورت یا خنثی
یا امی تھا یا بغیر تحریمہ یا محدث یا جنب نماز پڑھائی ہے - التبیین - واضح ہو کہ مجنون جسکا جنون مطبق ہو اُسکی اقتدا و مست نشہ
کی اقتدا نہیں صحیح ہے اور اگر کبھی جنون و کبھی افاقہ ہوتا ہو تو زمانہ افاقہ میں اُسکی اقتدا صحیح ہے - قاضیخان - خواہ افاقہ کا
وقت معین ہوا نہو - یہی روایات ظاہرہ و مختار فقیہ ابو اللیث ہے - التاتارخانیہ - واذا صلی امی بقوم یقرؤن و بقوم
امیین - اور اگر امامت کی امی نے ایک قوم قاریوں کی اور ایک قوم امیوں کی - ف - یعنی امی امام ہوا اور اُسکے
پیچھے کچھ لوگ قاری ہیں اور کچھ امی ہیں - فصلاتہم فاسدۃ عند ابی حنیفۃ - تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک ان سب کی
نماز فاسد ہے - وقالا صلوۃ الامام ومن لم یقرأ تامۃ لانہ معذور ام قوما معذورین - اور صاحبین نے کہا کہ امام
کی نماز اور جو شخص کہ قاری نہیں ہے اُنکی نماز پوری ہے کیونکہ ایک معذور امی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی - ف -
اور یہ بالاتفاق صحیح ہے - فصار کما اذا ام العاری عراۃ ولابسین - پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے نے ننگوں
اور ستر ڈھکے ہوؤں کی - ف - کہ اس صورت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی نماز جائز ہے اور ستر ڈھکے ہوؤں
کی فاسد ہے - الخلاصہ - م - اسی طرح یہاں بھی امی امام اور اُمیوں کی جائز اور قاریوں کی فاسد ہونی چاہیے - اقول
بلکہ دونوں میں فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اُسکے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا نہوگا
بخلاف اسکے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جاتی ہے لہذا امام معتمد نے
دلیل امام اعظم کی کہ - ولہ ان الامام ترک فرض القراءۃ مع القدرۃ علیہا فتفسد صلاتہ - اور امام رح کی دلیل
یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی امی نے ترک کیا فرض قرأت کو باوجود قدرت قرأت کے تو امام کی نماز فاسد ہو گئی - ف -
تو سب کی نماز فاسد ہو گئی - وہذا - اور یہی یہ بات کہ امی امام نے فرض قرأت کو مع قدرت ترک کیا - لانہ لو اقتدی
بالقاری تکون قراءتہ قراءۃ لہ - اسلیے ہے کہ اگر امی مذکور اگر کسی قاری مقتدی کی اقتدا کر لیتا تو قاری کی قرأت اسکی
قرأت ہو جاتی - ف - اور یہ اقتدا کر لینا اُسکے اختیار میں تھا تو اپنے اختیار سے قرأت چھوڑی ورنہ قاری کی قرأت
امی کی قرأت ہو جاتی ہے - بخلاف تلک المسئلۃ - بخلاف اُس مسئلہ - ف - یعنی ننگے و ستر ڈھکے - وامثالہا
اور اُسکے مثل مسائل کے - ف - جیسے مجروح نے چند مجروحوں و تندرستوں کی امامت کی یا اشارہ کرنے والے نے

چند اشارہ کرنے والوں وچند قدرت والوں کی امامت کی جیسن امام کی قوت مقتدی مین نہین آئی۔ لان الموجود فی حق
الامام لایکون موجودا فی حق المقتدی۔ کیونکہ ان مسائل مین جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہے وہ مقتدی کے لیے
موجود نہوجاوے گی۔ ف۔ تو شبہ ہے کہ تندرست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق مین شرع نے یہ حکم نہین دیا کہ مقتدی کا ستر
ڈھک گیا یا رکوع وسجود ادا ہوگیا۔ پس اس فرق کے ساتھ ایک کا دوسرے پر قیاس صحیح نہین ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ
جب قاری کی وجہ سے امی کو قراءت کی قدرت ہوتی ہے تو لازم آتا ہے کہ امی کی کبھی نماز ہی درست نہو سوا ے قاری کے پیچھے
حالانکہ تمہارا یہ مسئلہ ہے کہ۔ ولو کان الامی یصلی وحدہ۔ اگر ایسا ہو کہ امی تنہا نماز پڑھتا ہے۔ والقاری وحدہ۔ اور
قاری تنہا نماز پڑھتا ہے۔ جاز ہو الصحیح۔ تو جائز ہے یہی حکم صحیح ہے۔ ف۔ پھر کیون امی کی نماز بلا قراءت جائز ہوئی کیونکہ
قاری کے پیچھے اقتدار کرتا تو قراءت حاصل ہوجاتی جواب یہ کہ اس صورت کی کوئی روایت ابوحنیفہ رح سے نہین ہے۔
کمافی شرح الطحاوی ت۔ پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صورت مین بھی امی کو قراءت پر قادر سمجھا تو کہا کہ
امی کی تنہا نماز فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ امی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہے اور امی پر واجب نہین کہ جہان
قاری ہو تلاش کرے تو جب جماعت نہوئی تو امی کو قدرت نہوئی پس اسکی نماز صحیح ہے۔ لانہ لم یظہر منہما رغبۃ فی الجماعۃ
کیونکہ امی وقاری دونون سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہوئی۔ امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی۔ لیکن اگر قاری نے
شروع کی پھر امی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو اصح یہ کہ اسکی نماز فاسد ہے۔ البنایہ۔ پھر کلام الفتح والبنایہ یہان مضطرب
ہے اور مترجم کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو امی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت
مین امی کو اسکے ضمن مین قدرت ہے پس تنہا اسکی نماز نہوگی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہین جیسے امام مصنف
تو پھر قدرت جب ہوگی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجیہ کی ہے پس تنہا اسکی نماز صحیح ہوجاتی
[illegible]۔ اور مترجم نے یہ کلام کسی سے نہین پایا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ اگر کسی نے نماز کا تحریمہ باندھا اس نیت
کے ساتھ کہ کسی کی امامت نہ کرونگا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے۔ ت۔ اگر امی کے جوار مین کوئی قاری ہو
تو امی پر اسکی طلب یا انتظار واجب نہین کیونکہ اسپر اسکی کوئی ولایت نہین تاکہ لازم ہو اور قدرت تو جب ہی ثابت ہوتی ہے
کہ قاری حاضر مطاوع ہو۔ الکافی۔ شاید مطاوع سے مراد راغب بجماعت ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ فان قرأ الامام فی الاولیین
ثم قدم فی الاخریین امیا۔ اگر امام نے اول کی دونون رکعتون مین قراءت کر دی پھر آخرین کے واسطے ایک امی کو
خلیفہ کر دیا۔ ف۔ خواہ دونون یا ایک مین حتی کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیرہ کے لیے امی کو خلیفہ کر دیا مثلاً امام کو
حدث ہوا اور اسکے محاذی ایک شخص تھا اسکو خلیفہ بڑھا دیا اور معروف روایت مذہب یہ کہ اخیرین مین قراءت نہین ہے
تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فسدت صلوتہم۔ سب مقتدیون کی نماز فاسد ہوجاوے گی۔ ف۔ جیسے کسی طفل یا عورت کو خلیفہ کرنے
سے فاسد ہوتی ہے۔ ع۔ وقال زفر لا تفسد لتادی فرض القراءۃ۔ اور زفر رح نے کہا کہ نہین فاسد ہوگی کیونکہ
فرض قراءت ادا ہوگیا۔ ف۔ اور اخیرین مین قراءت فرض نہین بلکہ مسنون ہے تو اسمین امی وقاری برابر ہے۔ ولنا
ان کل رکعۃ صلوۃ حقیقۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۃ نماز ہے۔ فلا تخلو عن القراءۃ اما تحقیقا او تقدیرا
تو قراءت سے خالی نہوگی خواہ قراءت تحقیقا ہو یا تقدیرا ہو۔ ف۔ چنانچہ اولیین مین تحقیقا ہے اور اخیرین مین تقدیرا
ہے بدین معنی کہ اولیین کی قراءت وہی اخیرین کی قراءت ہے پس جبکہ اخیرین مین تقدیرا قراءت واجب ہے تو امی
خلیفہ کے حق مین ضرور یہ تقدیری قراءت مقدر کرنا پڑیگی۔ ولا تقدیر فی حق الامی لانعدام الاہلیۃ۔ حالانکہ
امی کے حق مین قراءت کا مقدر کرنا بھی نہین کیونکہ اسمین اہلیت ہی نہین ہے۔ ف۔ اور مقدر کرنا تو وہی معتبر ہے جہان

ممکن بھی ہو۔ اور امام کی قراءت جو امی مقتدی کی قراءت تو تقدیرا نہیں بلکہ بوجہ ولایت کے ہے۔ کمافی الکافی۔ اگر ہم اخیرین میں
قراءت تحقیقا واجب کہیں تو فساد خوب ظاہر ہے۔ وکذا علی ہذا لو قدمہ فی التشہد۔ اور یوں ہی اسی بنا پر ہے اگر امام
امی کو تشہد میں خلیفہ کر دیا۔ ف۔ یعنی جب کہ سجدہ سے سر اٹھا کر حدث ہو گیا پس امام نے امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد
بخلاف زفرؒ کے۔ اور اگر امام بقدر تشہد کے بیٹھ چکا پھر حدث ہوا اور اس نے امی خلیفہ کیا تو بالاجماع نماز پوری ہو گئی
ذکرہ فخر الاسلام اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ (الفروع) مقیم کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صحیح ہے
اور مسافر کا اقتداء مقیم کے ساتھ صرف وقت کے اندر صحیح ہے۔ مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر
مسافر نے اگر اسی عصر میں اقتداء کیا تو صحیح نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ امام تمرتاشی نے ذکر کیا کہ امی پر واجب ہے کہ دن رات
کوشش کرے اسقدر قرآن سیکھے کہ جس سے نماز جائز ہوتی ہے اور اگر قصور کیا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک معذور نہ ہوگا۔ اسکو
اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہے۔ ع۔ پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ ف۔ اور نہیں صحیح ہے اقتداء کرنا
مسبوق کے ساتھ مسبوق کا۔ قاضیخان۔ اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ اترے ہوئے کا سوار کے ساتھ۔ الخلاصہ۔
اور نہ الثغ کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتا مگر اسکے مثل الثغ کا اقتداء الثغ کے پیچھے روا ہے۔ بشرطیکہ جماعت میں
کوئی ان حروف کا ادا کرنے والا نہ ہو اور اگر ہو تو الثغ کی امامت سے قوم و الثغ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ اور جو شخص کہ
وقف کی جگہ وقف نہ کرتا اور بے جگہ وقف کرتا ہو یا پڑھتے وقت تنحنح بہت کرتا ہو یا دہ ت کو یا ط کو کئی بار نکالتا ہو تو
انکو امامت نہیں کرنا چاہیے اور جو شخص شفقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اسکی امامت مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر امام
کے کپڑوں کے نیچے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درم پر چھوٹی تصویر ہے تو مضائقہ نہیں ہے۔ قاضیخان۔ امام کا اقتداء کیا اور گمان ہے
کہ یہ اصلی ہے نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکلا تو جائز اور اگر اصلی امام کا اقتداء کیا اور وہ خلیفہ ہے تو نہیں جائز۔ جیسے امام کا اقتداء کیا اور گمان
یہ کہ زید ہے پھر خالد نکلا تو روا ہے اور اگر زید کا اقتداء کیا اور وہ خالد نکلا تو نہیں۔ کمافی الصغریٰ۔ چار مقام میں امام کی متابعت
نہ کرے اول جبکہ امام کوئی سجدہ زائد کرے دوم تکبیرات العیدین میں اگر امام نے چھ پر زیادہ کیا تو جہانتک حدیث و اقوال
صحابہ میں آیا ہے متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زائد کرے تو متابعت نہ کرے۔ سوم اگر نماز جنازہ میں چار سے بڑھ جاوے
تو متابعت نہ کرے۔ چہارم اگر چوتھی رکعت میں قدر تشہد کے بعد سہو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچویں
کا سجدہ کرنے سے پہلے عود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچویں کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے۔ اور اگر امام قعدہ
تشہد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتی کہ پانچویں کا سجدہ کر لیا اور مقتدی نے تشہد پڑھکر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ نو
چیزیں ہیں کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے ۱۔ رفع الیدین وقت التحریمہ ۲۔ تکبیر رکوع ۳۔ تسبیح رکوع ۴۔ تسبیح سجود
۵۔ سمع اللہ لمن حمدہ یعنی مقتدی ربنا لک الحمد کہے اگرچہ امام تسمیع نہ کہے۔ ۶۔ سجدہ کے جھکنے کی تکبیر ۷۔ قراءت تشہد
۸۔ سلام ۹۔ تکبیر تشریق۔ الخلاصہ وخزانۃ المفتین مع۔ امی جسکو قراءت نہیں آتی ہے تو کیا وہ نماز میں بقدر قراءت کے قیام
کرے تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ نہیں اور لاحق جو بلا قراءت کے پڑھتا ہے اسکا بھی حکم شافی میں یہی مذکور ہے۔ الفتح۔ واضح ہو کہ
مقتدی تین قسم میں مدرک و لاحق و مسبوق پس مدرک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک نماز کو امام کے ساتھ پایا ہو۔ اور
وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتداء کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بعذر چھوٹ گئیں خواہ یہ عذر
تو وہ لاحق میں ہے جیسے حدث یا غفلت یا نیند اور خواہ شرعی ہے جیسے نماز خوف میں اول گروہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے ایک رکعت
پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے گروہ نے آکر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ
یا جیسے مقیم نے مسافر کے پیچھے رباعی نماز پڑھے تو اخیر کی دو رکعتوں میں مقیم لاحق ہے۔ اور خواہ یہ عذر امام کی طرف سے

کہ امام رکوع و سجود میں مقتدی پر سبقت کر جاوے تو یہ رکعت بلا قرات پڑھیگا۔ پھر حکم لاحق پر کہ پہلے وہ رکعت پڑھے جو فوت ہو گئی بدون قرات کے تمام بقدر امام ہو اور کمی بیشی بھی مضر نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر کچھ سہو کرے تو اسپر سجدہ سہو نہیں ہے۔ اور اگر وہ مسافر تھا کہ نماز میں اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض دو رکعت سے چار ہو جائیگا۔ لیکن یہ اُسوقت کہ امام فارغ ہو چکا اور اگر ہنوز فارغ نہ ہوا تھا تو بالاتفاق چار پڑھیگا۔ المحیط۔ ان چاروں باتوں میں مسبوق برعکس لاحق کے ہے پھر لاحق بعد پڑھنے فوت شدہ کے امام کی متابعت کرے بشرطیکہ اسکو نماز میں پاوے۔ ورنہ سب با قرات تمام کر جاوے جیسے امام کے پیچھے ہے۔ ت والوجیز۔ امام نے اگر سہو کا سجدہ کیا تو لاحق اپنی فوت شدہ پوری کرنے سے پہلے اسکی متابعت نہیں کریگا بخلاف مسبوق کے۔ الخلاصہ۔ اگر لاحق نے پہلے امام کی متابعت کر لی پھر بعد سلام امام کے باقی پڑھی تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ مسبوق وہ مقتدی کہ امام ایک رکعت یا سب رکعات پڑھ چکا اُسوقت شریک ہوا۔ اگر ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہو کر حدث ہو جانے سے لاحق بھی ہو گیا تو طہارت کر کے پہلے لاحق کی طرح پڑھے پھر ایک رکعت مسبوق کی طرح پڑھے۔ مسبوق کا یہ حکم ہے کہ جن رکعتوں میں اسپر سبقت ہوئی ہے اُنکو امام کے سلام کے بعد ادا کرے اور اس ادا میں وہ منفرد کے حکم میں ہے سوائے چار مسائل کے اول آنکہ وہ کسی کی اقتدار نہیں کر سکتا اور نہ اس سے کوئی اقتدا کر سکتا ہے حتی کہ ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتدار کی نیت کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ البحر۔ اور اگر بدون اقتدا کے برابر کی بیعت کر تا رہا تو صحیح رہی۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے سہو کا گمان کر کے سجدہ سہو کیا پھر جانا کہ نہ تھا اور مسبوق نے متابعت کی تھی تو اشہر الروایہ میں اُسکی نماز فاسد اور ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں نہیں فاسد ہے۔ الظہیریہ۔ اور اگر یہ علم نہ ہوا کہ سہو نہ تھا تو بالاتفاق فاسد نہیں۔ قاضیخان۔ یہی مختار دیا گیا ہے۔ الغیاثیہ۔ اور اگر امام چوتھی رکعت پر بیٹھکر پانچویں کو کھڑا ہو گیا اور مسبوق نے متابعت کی تو اُسکی نماز فاسد ورنہ فاسد نہوگی حتی کہ جب پانچویں کا سجدہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی قاضیخان۔ مسئلہ دوم۔ اگر مسبوق نے نئے سرے سے پڑھنے کی تکبیر کہی تو پہلی نماز قطع ہو جائیگی بخلاف منفرد کے۔ مسئلہ سوم۔ امام پر اگر سجدہ سہو ہو تو مسبوق بھی اُسکے ساتھ عود کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر عود نہ کیا تو اسپر واجب کہ آخر نماز میں سجدہ کرے برخلاف منفرد کے کہ اسپر غیر کے سہو سے سجدہ نہیں ہے۔ مسئلہ چہارم۔ مسبوق پر تکبیر تشریق واجب اور منفرد پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں واجب ہے۔ الفتح والبحر۔ پھر مسبوق کے بہت احکام ہیں۔ از انجملہ یہ کہ امام کو قرات جہری میں پاوے تو سبحانک اللہم الخ نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح التجنیس یہی اصح الوجیز لکردری۔ خواہ قریب ہو یا بعید ہو یا بہرا ہو۔ الخلاصہ۔ پھر جب باقی ادا کرنے کھڑا ہو تو ثنا و تعوذ پڑھے واسطے قرات کے۔ قاضیخان الخلاصہ الظہیریہ۔ اگر امام کو نماز سری میں پاوے تو سبحانک الخ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر امام رکوع یا سجود میں ہو اور اُسکی رائے میں ہے کہ ثنا پڑھکر امام سے مل جاؤنگا تو کھڑے پڑھ لے ورنہ امام کی متابعت کرے۔ اگر امام قعدہ میں ہو تو ثنا نہ پڑھے بلکہ تکبیر تحریمہ اور تکبیر جھکاو کہکر بیٹھ جاوے۔ البحر۔ از انجملہ مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر چھوٹی ہوئی رکعات تنہا ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر پہلے چھوٹی رکعات پڑھنے لگا یعنی امام کی متابعت نہ کی تو ایک قول میں اُسکی نماز فاسد ہو گی یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ اور یہی اظہر ہے۔ البحر۔ دوسرا قول بعض متاخرین کا کہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ از انجملہ قعدہ میں امام کی قدر تشہد بیٹھنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا ہو کیونکہ مکروہ تحریمی ہے۔ الفتح۔ سوائے چند صورتوں کے اول یہ کہ مسبوق ماسح ہے اسکو مدت ختم ہو جانے کا خوف ہوا یا معذور ہے کہ اسکو وقت نکل جانے یا جمعہ میں وقت عصر یا عید میں وقت ظہر ہو جانے یا فجر میں طلوع آفتاب کا یا اُسکو حدث ہو جانے کا خوف ہوا تو اسکو بلا کراہت روا ہے کہ امام کی فراغت کا انتظار نہ کرے۔ یوں ہی اگر خوف ہو کہ بعد فراغت امام کے لوگ میرے سامنے سے گذرنے لگینگے تو بھی

فوت شدہ ادا کرنے کو کھڑا ہو جاوے الوجیز للکردری۔ اور اگر قدر تشہد قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے اور اگر مسبوق قبل سلام امام کے فارغ ہوا اور سلام میں امام کی متابعت کی تو اسی پر فتویٰ ہے کہ اسکی نماز فاسد نہوگی۔ الخلاصۃ وف۔ از انجملہ یہ کہ اخیر تشہد میں امام کی متابعت کرے پھر مختار یہ کہ التحیات کے بعد اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ مکرر پڑھا کرے۔ ینابیع اور صحیح یہ کہ التحیات اسقدر آہستہ پڑھے کہ سلام امام کے وقت فارغ ہو۔ قاضیخان الخلاصۃ الوجیز الفتح۔ از انجملہ اپنی قضا نماز میں جو سہو کرے اسکا پھر سجدہ سہو بھی ہی مختار ہے۔ کذا فی الظہیریہ والجواہر۔ اور اگر گمان کیا کہ مجھپر امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے سلام کیا تو نماز فاسد ہو گئی الظہیریہ۔ از انجملہ یہ کہ مسبوق اپنی اول نماز قضا ادا کرتا ہے قرارت کے حق میں اور آخر نماز ادا کرتا ہے حق تشہد میں۔ حتی کہ اگر نماز مغرب کی ایک رکعت پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر دوسری رکعت کے قعدہ کرے تو اُسکے تین قعدہ ہو گئے اور دونوں میں سے ہر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے حتی کہ اگر کسی میں قرارت چھوڑی تو نماز فاسد ہو گئی۔ الخلاصۃ۔ یعنی مسبوق جو نماز تنہا پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اُسکی اول نماز ہے قرارت کے حق میں حتی کہ مغرب کی ایک رکعت جو امام کے ساتھ پائی وہ مسبوق کی تیسری رکعت ہے تو کھڑا ہو کر دونوں رکعتیں مع فاتحہ و سورہ پڑھنا واجب ہے حتی کہ اگر کسی میں بالکل قرارت نہ کرے تو نماز فاسد اور اگر قدر واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔ یہ تو قرارت کے حق میں ہے اور قعدہ کے لحاظ سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے حتی کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوئی پھر مسبوق ایک رکعت بھری پڑھکر دو رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر تیسری رکعت بھری پڑھکر قعدہ اخیرہ کرے ہے حق قرارت میں یہ تیسری نہیں بلکہ دوسری ہے اسلیے کہ مغرب کی تیسری رکعت میں موافق مذہب کے قرارت فرض نہیں بلکہ افضل ہے اور بیان قرارت فرض رکھی گئی ہے م۔ اور اگر ظہر یا عصر یا عشاء یعنی رباعی میں سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا ہو کر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھکر قعدہ کرے پھر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھے پھر چوتھی رکعت میں اسکو اختیار ہے اگرچہ قرارت کرنا افضل ہے۔ الخلاصۃ۔ اور اگر امام نے چار رکعتوں کے پہلے دوگانہ میں قرارت چھوڑی تھی وہ اسکو دوسرے دوگانہ میں قضا کرتا تھا پھر مسبوق نے دوسرے دوگانہ میں پاکر اقتدار کرلی تو جب تنہا کھڑا ہو کر باقی پڑھے تو اُسمیں قرارت کرے حتی کہ اگر ترک کریگا تو اُسکی نماز فاسد ہوگی الوجیز للکردری۔ مترجم کہتا ہے کہ فاسد ہونے کا حکم مشکل ہے اسواسطے کہ انتہا یہ کہ مسبوق نے اپنی اول دوگانہ میں قرارت نہ کی۔ لیکن اخیر دوگانہ جو امام کے ساتھ پایا اُسمیں امام کی قرارت مقتدی کی قرارت ہو گئی تھی مگر آنکہ کہا جاوے کہ اخیرین محل قرارت ادا نہیں ہیں۔ وفیہ ما فیہ فتامل م۔ از انجملہ مسبوق اپنے امام کی متابعت سجدہ سہو میں کرے اور سلام و تکبیر تشریق اور تلبیہ حج میں نہ کرے پھر سلام و تلبیہ میں متابعت کی تو نماز فاسد ہو گئی اور تکبیر میں اگر اپنے کو مسبوق جانکر متابعت کی تو فاسد نہوگی اسی طرف شمس الائمہ سرخسی نے میل کیا ہے الخ۔ از انجملہ اگر امام کو سجدہ تلاوت یاد آیا اور اُسنے قضا کرنے پر عود کیا پس اگر مسبوق نے اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو اُسکو چاہیے کہ امام کی متابعت کرے اور امام کے ساتھ سہو کا بھی سجدہ کرے پھر باقی پڑھنے کو کھڑا ہو اور اگر امام کی متابعت نہ کریگا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد متابعت کریگا تو نماز فاسد ہوگی اسمیں یہی ایک روایت ہے اور اگر متابعت نہ کریگا تو بھی کتاب الاصل کی روایت پر فاسد ہوگی۔ الفتح البدائع شرح الطحاوی المضمرات وشرح المبسوط للسرخسی الخلاصۃ السراج۔ اور سجدہ صلاتیہ میں بھی یہی حکم ہے اور اصل یہ کہ تنہائی کے موقع پر اگر متابعت کرگیا یا متابعت کے موقع پر تنہائی کرگیا تو اُسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ کذا فی البحر۔ واضح ہو کہ اگر امام و قوم میں اختلاف ہوا امام نے کہا تین چار پڑھیں اور قوم نے کہا تین پڑھیں پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہ کرے ورنہ قوم کا قول قبول کرے۔ اگر قوم میں اختلاف ہو تو اُسی فریق کا قول لیا جائیگا جسکے ساتھ امام ہے اگرچہ امام کے ساتھ ایک ہی ہو۔ الخلاصۃ۔ اور اگر امام نے نماز ظہر

وہ بھی قوم نے اسکا اقتدار کیا تو اقتدار صحیح ہے - المحیط - اور اگر قوم میں سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہے
اور امام و قوم تردد میں ہیں تو امام و قوم پر کچھ واجب نہیں ہے - الخلاصہ - اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہیں ہے مگر جس شخص کو
کمی کا یقین ہے اسپر اعادہ واجب ہے - اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہو جانے کا یقین ہو تو امام
پر مع قوم اعادہ واجب ہے سواے اسکے جسکو یقین تمام ہے کہ اسپر اعادہ نہیں - المحیط - اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام
و باقیون کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہیں اور اگر دو مرد عادل یقین کے ساتھ نقصان
کی خبر دین تو اعادہ واجب ہے - الخلاصہ - ایک امام جمعہ پڑھا کر چلا گیا پھر قوم میں بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعوی کیا
پس جو وقت ہو وہی نماز ہے اور اگر وقت مشتبہ ہو تو دونون فریق کی نماز جائز ہے - کما فی الظہیریہ - مترجم کہتا ہے کہ اسمین
شک نہیں کہ وہ ایک ہی نماز ہے اور دونون کا جواز ظاہراً متعلق بحکم ہے اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصون میں سے ایک نے
اس نماز کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت
مین دونون کی قسم بھی ہو جانے کا حکم ہو گا - رہا از راہ دیانت تو ظاہر یہ کہ اعادہ کرین فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب - (در
بیان مانع اقتدار کا جس سے اقتدا صحیح نہین ہوتی ہے) - اگر امام و مقتدی کے درمیان عام راستہ ہو جسمین گاڑی وغیرہ گذر جاتے
مین تو مانع صحت اقتدار ہے ورنہ نہین - الخلاصہ و قاضیخان - بشرطیکہ رستہ پر صفوف متصل نہون اور اگر متصل ہون تو اقتدار
صحیح ہے - پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اُس سے اتصال نہوگا اور تین ہون تو بالاتفاق صف متصل ہے اور دو ہون تو بقول ابو یوسف
متصل و بقول محمد رح نہین - المحیط - اور اگر امام راہ پر ہو اور پیچھے قوم بھی راہ پر طول مین صف بستہ ہین پس اگر امام اور صف
کے درمیان گاڑی گذرنے کی مقدار راہ نہو تو اُنکی نماز جائز اور یہی اعتبار صف اول و دوم کے درمیان و آخر صفوف
تک ہے - قاضیخان - میدانون مین مانع اسقدر فاصلہ ہے جسمین دو صف سما دین اور مصلاے عید مین فاصلہ نماز کچھ مانع
نہین اگرچہ اسمین دو صف یا زیادہ سما دین اور مصلاے جنازہ مین مشائخ کا اختلاف ہے اور نوازل مین اسکو مثل مسجد
کے قرار دیا ہے - الخلاصہ - اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دریا حائل ہو تو مانع ہے - بڑا دریا وہ کہ جس سے بدون کشتی و پل
وغیرہ کسی طرح کے گذر متعذر ہو - شرح الطحاوی - یا جس دریا مین کشتیان و ناوین چلین پس اگر چھوٹا ہو کہ اسمین کشتی و ناؤ
نہ چلے تو اقتدار کو مانع نہین اور یہی مختار ہے - الخلاصہ - اور یہی صحیح ہے - جواہر الاخلاطی - یون ہی اگر جامع مسجد مین ہو تو
تو ایسا ہی حکم ہے - قاضیخان - اور اگر دریاے کلان پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صف دوسری طرف مگر درمیانی پل
پر صفین متصل ہون تو اقتدار صحیح ہے - پھر تین آدمیون کی بالاجماع صف اور ایک آدمی کی بالاجماع صف نہین اور
دو آدمی مین وہی اختلاف ہے جو راہ مین گذرا - اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اس قدر ہو کہ
ایک جانب کی نجاست گرنے سے دوسری جانب نجس ہو جاوے تو مانع ہے ورنہ نہین - المحیط - اگر امام کے پیچھے پوری صف
عورتون کی اُسکے پیچھے مردون کی صفین ہون تو استحساناً ان سب صفون کی نماز فاسد ہے - المحیط - اگر تین عورتین ہون
تو ظاہر الروایہ مین مردون کی اول صف سے لیکر آخر تک صفون کے تین تین مردون کی نمازین فاسد ہونگی - قاضیخان
امام و مقتدی مین بڑی دیوار حائل ہے اگر ایسی ہو کہ امام تک پہونچنے سے مانع ہو تو اقتدار صحیح نہین خواہ حال امام مشتبہ
ہے یا نہین مسواے غیرہ - اور اگر مانع وصول نہو اسطرح کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی ہو مین چھوٹے سوراخ ہین تو اقتدار صحیح ہے اور
اگر تنگ سوراخ مانع وصول ہون ولیکن امام کے دیکھنے سننے مین کچھ اشتباہ نہین ہوتا تو اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور اگر چھوٹی
دیوار امام تک پہونچنے سے مانع ہو مگر امام کا حال مخفی نہین رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے - المحیط -
اور اگر دیوار مین دروازہ مسدود ہو تو مختلف دو قول ہین - کما فی محیط السرخسی - اور مسجد اگرچہ بڑی ہو اسمین کوئی فاصل حج

مانع اقتدا نہیں ہے۔ المحیط۔ حتی کہ امام محراب میں اور مقتدی انتہائے مسجد پر ہو تو بھی جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے
متصل اپنے گھر کی چھت پر کھڑا ہوا تو اقتدا جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشتبہ نہ ہو۔ قاضیخان والخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے
محیط السرخسی۔ اگر ایسی دیوار پر ہو جو مسجد و اُسکے گھر کے درمیان ہے اور حال امام اس پر مشتبہ نہ ہو تو اقتدا جائز ہے۔ اگر مسجد سے
خارج المسجد چبوترہ پر جو متصل مسجد ہے کھڑا ہوا تو اقتدا جائز بشرطیکہ وہاں تک صفیں متصل ہوں۔ الخلاصہ۔ اگر مسجد کی چھت
پر ہو جسکا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو جائز ورنہ نہیں۔ قاضیخان۔ اور اگر
چھت کا دروازہ مسجد میں نہ ہو ولیکن حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو بھی روا ہے اور یونہی اگر ایسی حالت کے ساتھ مینارہ
سے امام مسجد کا اقتدا کیا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اب نماز میں حدث ہو جانے کا بیان ہے۔

باب الحدث فی الصلوٰۃ

من سبقه الحدث فی الصلوٰۃ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدث نماز میں۔ انصرف۔ وہ پھر جاوے۔ فان کان اماما
استخلف۔ پس اگر شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کر دے۔ وتوضأ۔ اور خود وضو کرے۔ وبنی۔ اور بنا کرے۔ ف۔ یعنی جس
مقام تک نماز ہو چکی تھی اسی پر باقی کو بنی کر کے تمام کرے یعنی اگر چاہے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ واضح ہو کہ من کا لفظ مرد و عورت اور
امام و مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ سبقه الحدث۔ میں دو اشارہ ہیں۔ اول یہ کہ حدث کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے
تب یہ حکم ہے۔ دوم الحدث یعنی حدث خاص جو موجب وضو ہے لہذا آگے کہا کہ توضأ وضو کرے۔ انصرف کو مقدم کر اشارہ ہے
کہ فوراً پھر گیا ہو بدون تاخیر بقصد کے کہ کوئی رکن ادا ہو سکے۔ بنی میں کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہے ورنہ مقتدی
کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل ہیں جنکی توضیح آتی ہے حتی کہ جواز بنا کی تیرہ شرطیں مذکور ہیں جنکے ساتھ بنا جائز
ہے۔ والقیاس ان یستقبل۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سر نو نماز پڑھے۔ وهو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی رح کا قول
ہے۔ لان الحدث ینافیها۔ بدین دلیل کہ حدث تو نماز کی منافی ہے۔ والمشی۔ اور چلنا واسطے وضو کے۔ والانحراف
اور قبلہ رخ سے منحرف ہو جانا۔ یفسدانها۔ یہ دونوں فعل نماز کو فاسد کرتے ہیں۔ فاشبه الحدث العمد۔ تو یہ حدث
مشابہ ہو گیا حدث عمد کے۔ ف۔ اور حدث عمد میں بالاتفاق بنا جائز نہیں۔ یہانتک کہ امام شافعی رح کی دلیل ہے۔ اور
جواب اسکا یہ کہ ہاں قیاس یہی ہے لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ ولنا قوله علیه السلام۔ اور ہماری حجت
قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ من قاء او رعف او امذى فی صلاته فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلاته ما لم یتکلم
جسکے قے ہوئی یا نکسیر پھوٹی یا مذی نکل آئی نماز میں تو وہ پھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کلام
نہ کیا ہو۔ ف۔ حدیث نواقض الوضوء میں گذری اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسلاً تو بلا کلام صحیح اور مرسل
ہمارے و جمہور علماء کے نزدیک حجت ہے اور ابن ماجہ نے اسمعیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمعیل کی
روایت ابن جریج وغیرہ اہل الشام سے صحیح ہے چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن مرفوع متصل ہے۔ م۔ وقال
علیه السلام اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یده علی فمه ولیقدم من لم یسبق بشیء۔ زیلعی رح نے کہا کہ یہ لفظ
غریب ہیں ولیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المؤمنین عائشہ سے مرفوعاً روایت کی کہ اذا صلی احدکم فاحدث فلیاخذ بانفه
ثم لینصرف۔ یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے پس حدث ہو جاوے تو چاہیے کہ اپنی ناک پکڑ لے پھر لوٹ جاوے۔ قال
المترجم یعنی دو کام کرے ایک تو ناک پکڑے دوم پھرے ولیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے پھر جاوے۔ اور دارقطنی
نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ جب کوئی امامت کرے قوم کی پھر اپنے پیٹ میں مروڑ پاوے یعنی پیٹ

حرکت سے ریح نکلنا معلوم کرے یا نکسیر پھوٹے یا قے پاوے تو اپنی ناک پر ہاتھ رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اُسکو
آگے کر دے۔ طبرانی نے ابن عمر رض کی حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے پیٹ میں قے یا قلس پاوے تو
پھر کر وضو کرے۔ بالجملہ حدیث اسمٰعیل بن عیاش متصل مدنہ یا خلاف مرسل صحیح حجت ہے اور مانند قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ
کے جو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت ابوبکر الصدیق و علی بن ابی طالب و سلمان فارسی و عبداللہ
بن عمر اور عبداللہ بن مسعود رض سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمر و عثمان و ابن عباس و انس رضی اللہ عنہم
سے روایت کیا حتیٰ کہ بعض نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور نووی رح نے تمام کوشش سے صرف مسور بن مخرمہ
کا خلاف نکالا ہو اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ائمہ تابعین میں سے علقمہ و طاؤس و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابراہیم
نخعی و عطا و مکحول و سعید بن المسیب و حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اوزاعی
و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و سلیمان بن یسار و ابوسلمہ بن عبدالرحمن ہے پس یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و کثرت سے تابعین و
علماء کا یہی قول ہے۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی
کہ جب کوئی تم میں سے گوز کرے اپنی نماز میں تو پھر کر وضو کرکے نماز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی و ابن حبان۔
اسمیں اعادہ کا حکم ہے۔ جواب یہ کہ اسمیں تو بعد وضو کے نماز کی طرف اعادہ کا ذکر ہے اور یہ بیان نہیں کہ جب نماز کی طرف
عود کرے تو بنا کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ بر تقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بنا سے ممانعت نہیں
ہے جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہ رض سے اسکی ثبوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ علاوہ بریں ابن القطان
نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہونچی کیونکہ اسمیں مسلم بن سلام الحنفی ابو عبد الملک مرد مجہول ہے۔ اعتراض ہوا کہ
ابن عباس رض نے بھی مرفوعاً نماز میں رعاف کی صورت میں استقبال صلوٰۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ الطبرانی
والدارقطنی و ابن عدی۔ جواب یہ کہ اُسکی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری و احمد و ابوداؤد و نسائی وغیرہم نے
متروک کہا اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بنا جائز ہے۔ اعتراض ہوا کہ مؤطا و سنن ابوداؤد میں وہ حدیث ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد تکبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جنب ہیں تو جا کر نہا کر امامت کی۔ اسمیں کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ جواب
یہ کہ صحیحین کی حدیث ابوہریرہ میں صریح ہے کہ نماز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آکر تکبیر کہی اور خود ابوداؤد کی ایک
روایت میں ہے کہ پس ہم منتظر تھے کہ آپ تکبیر کہیں پھر آپ منصرف ہو گئے اور بر تقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہ تھا کیونکہ
طہارت نہ تھی علاوہ بریں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز سبحان اللہ لہذا لوگوں کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر تھی
ان دیر میں البتہ اجازت دی ہے جیسے نماز ظہر میں ہوا تھا۔ کما فی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف
قیاس کے بدلیل منصوص و اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بنا جائز ہے اور قیاس اسمیں متروک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عمداً
حدث کر دے تو اُسکو بھی بے اختیار حدث میں لاحق کرو۔ جواب یہ کہ۔ البلوی فیما یسبق۔ ابتلا تو ایسی حدث میں ہے
جو بے اختیار سبقت کرے۔ دون ما یتعمدہ۔ نہ اسمیں جسکو عمداً کرے۔ فلا یلحق بہ۔ تو عمدی لاحق نہوگا بے اختیاری
سے۔ ف۔ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہے تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے اسمیں تک بے اختیاری کی صورت
میں رہیگا اور عمدی حرکت تک متعدی نہوگا۔ م۔ والاستیناف افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ تحرزا عن شبہۃ
الخلاف۔ تاکہ شبہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ اجماع اقویٰ ہے خبر الواحد سے۔ عینی رح نے اعتراض
کیا کہ بنا کرنے پر تو صحابہ رض کا اجماع ہے اور خلاف قیاس میں صحابہ رض کا قول مثل نص کے ہے۔ اور امر حدیث مؤید اسکی ملخصاً
مترجم کہتا ہے کہ اجماع صحابہ رض جواز پر ہے کیونکہ مرجع اسی کا اسی ہے اور حدیث علی بن طلق رض استیناف پر محمول تو وہ

والاول یعنی افضل یہ ہے بدون لحاظ خلاف کے اور نیز بنار کی شرائط متعددہ میں جنکی رعایت میں قصور کا احتمال ہے فالمرم۔ بجب
واضح ہو کہ جواز بنار کی بہت شرطیں ہیں اور تمام بیان مسئلہ یہ ہے کہ بنار کا جواز مرد و عورت کو یکسان ہے۔ المحیط۔ اور جس رکن
میں حدث ہوا اُسکو شمار نہ کرے بلکہ اُسکا اعادہ واجب ہے۔ العنایۃ الکافی۔ اور استیناف افضل ہے۔ الہدایۃ المتون۔ اور
یہ امام ومقتدی ومنفرد سب کے حق میں ہے۔ **وقیل المنفرد یستقبل** ۔ بعض مشایخ نے کہا کہ منفرد کو نئے سرے سے پڑھنا
افضل ہے۔ **والامام والمقتدی یبنی** ۔ اور امام ومقتدی کو بنار کرنا افضل ہے۔ **صیانۃ لفضیلۃ الجماعۃ** ۔ تاکہ جماعت کی
فضیلت محفوظ رہے۔ ف۔ حالانکہ یہ جب ہی ہوگا کہ لاحق کے طور پر بنار کرے م۔ کہا گیا کہ اگر امام ومقتدی کو جماعت
دیگر مل سکتی ہو تو استیناف افضل ہے اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بنار افضل ہے اور فتاوی میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے۔ الجوہرۃ۔ پھر اگر
بنار یا استیناف بعد وضو کے کس جگہ کرین کیونکہ جہانتک چلنا پھرنا کم ہو وہ لازم ہے لہذا فرمایا۔ **والمنفرد ان شاء اتم
فی منزلہ وان شاء عاد الی مکانہ** ۔ منفرد مختار ہے کہ چاہے بنار کرکے وہین تمام کرلے جہان وضو کیا اور چاہے اپنی
جگہ لوٹ آوے۔ ف۔ حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اُسکو مضر نہیں ہے یہی صحیح ہے م ف۔ بلکہ رجوع افضل ہے۔ الکافی
والمقتدی یعود الی مکانہ ۔ اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ۔ ف۔ یعنی اسپر یہی حتماً لازم ہے۔ الفتح۔ اگرچہ وہ امام
محدث ہو جس نے خلیفہ کر دیا ہے۔ العہدہ۔ **الا** ۔ باستثنائے دو صورتوں کے ایک تو۔ **ان یکون امامہ قد فرغ** ۔ یہ کہ اسکا
امام فارغ ہو چکا ہو۔ ف۔ تواب لوٹنا ضرور نہیں ولیکن جواز اسواسطے کہ تمام نماز مقام واحد میں ہو مانند منفرد کے
او لایکون بینہما حائل ۔ یا نہو درمیان امام واس مقتدی کے کوئی حائل۔ ف۔ یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی
نے جہان وضو کیا وہان سے امام کے ساتھ اقتدا کرنے میں ایسی کوئی چیز درمیان میں حائل نہو جو مانع اقتدا ہے جیسے
چوڑا راستہ و بڑا دریا و دیوار بلند بغیر کھڑکیوں وغیرہ کے چنانچہ بیان اوپر ہو چکا تو جب مقام وضو سے اقتدا صحیح ہے
تو وہین سے بنار کرنا جائز ٹھہرا پس صف میں آنا حتمی نہوا۔ شرائط بنار متعددہ میں ایک یہ کہ جو حدث ہوا وہ موجب وضو
ہو اور ایسا نہو کہ شاذ نادر واقع ہوتا ہے اور سماوی ہو کہ اس حدث یا اسکے سبب میں بندہ کا کچھ اختیار نہو۔ [illegible]۔
اگر شاذ نادر الوقوع ہو جیسے تو ندی سے پانی جاری ہونا تو اسمین ازسرنو پڑھے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار
نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلتے ہیں م۔ چنانچہ اگر خود حدث نہوا بلکہ مصلی نے عمداً گوز کر دیا۔ یا نکسیر پھوڑ دی یا پائخانہ
یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی رہی اسپر بنار جائز نہیں ہے اور اگر عمداً حدث نہ کیا بلکہ خود حدث ہو گیا پس اگر یہ حدث موجب
غسل ہو جیسے کسی عورت کو دیکھکر انزال ہو گیا تو بھی نماز گئی اور بنار نہیں کر سکتا اور اگر موجب وضو ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر کسی آدمی کے فعل سے ہے تو بھی بنار نہیں کر سکتا خلافاً لابی یوسف کذا فی الخلاصۃ۔ اگر مصلی کو کسی نے ڈلا یا گولہ
پتھر یا تیر وغیرہ مار کر زخمی کر دیا یا مصلی کے پھوڑے کو دبا دیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے قول پر
بنار نہیں کر سکتا۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر نہ پھر کے گر پڑی پس اگر بدون قصد ہو تو وضو کرکے بنار کرے جب تک
کلام نہ کیا ہو اور اگر قصد کر کے گرائی تو بنار نہ کرے۔ المحیط۔ سبب حدث غیر کے اختیار سے اسطرح کہ جیسے مصلی کے اوپر
چھت سے کوئی ڈھیلا پتھر تختہ وغیرہ گرا کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کے سبب سے یہ ہوا تو بنار
کرنا نہیں جائز ہے بخلاف ابو یوسف رح۔ اور اگر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کی باعث سے نہیں گرا تو بعض مشایخ نے کہا
اختلاف ہے حتی کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک بنار نہیں جائز اور یہی صحیح ہے۔ اگر درخت سے پھل گرا کہ زخمی کیا تو
یہی حکم ہے اور اگر مصلی کے پاؤن یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں کانٹا لگا بغیر قصد اور خون بہا تو بنار نہیں ہے اور
زنبور نے کاٹا کہ خون نکلا تو بھی بنار نہیں ہے۔ اگر مصلی کے چھینکنے یا کھنکھارنے کے زور پڑنے سے ریح نکل گئی تو

اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر عورت کی گدی بغیر اُسکے قصد کے خود بخود گری جو کہ تر تھی تو باتفاق وہ بنا کر سکتی ہے اور اگر
اُسکی حرکت دینے سے گری ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک بنا نہیں ہے۔ التبیین۔ اگر مصلی کے دمل سے خون بہا تو وضو کر کے
بنا کرے اور اگر اُسنے پھوڑا ہو یا گھٹنے پر تھا کہ رکوع یا سجود میں اُسپر دباو دینے سے بہنے لگا تو بمنزلہ حدث عمد کے ہے کہ اُسپر
بنا نہیں کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز میں بغیر نشہ وغیرہ کے بیہوش ہو گیا یا مجنون ہوا یا قہقہہ مارا تو وضو کر کے نئے سرے
پڑھے بنا نہیں۔ اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے احتلام ہوا تو استحساناً بنا نہیں ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک درم
سے زیادہ پیشاب کی چھینٹیں آکر پڑیں پس اُسنے پھر کر دھویا تو ظاہر الروایۃ میں بنا نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری
شرط یہ کہ حدث ملتے ہی پھر جاوے۔ حتی کہ اگر حدث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر ٹھہرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے
تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر وضو کے لیے جاتے پڑھا یا آتے ہوئے پڑھا صحیح یہ کہ جانے و آنے دونوں پڑھنے میں نماز فاسد
ہو گی۔ جیسا اصح ج۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الہ الا اللہ پڑھنے سے بنا کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ التبیین۔ اگر رکوع
میں امام کو حدث ہوا اُسنے رکن ادا کرنے کے قصد پر سمع اللہ لمن حمدہ کہا۔ یا سجود میں ہوا اور سر اُٹھانے میں اسی قصد سے
اللہ اکبر کہا تو سب کی نماز فاسد ہوئی۔ نص علیہ المنتقی خ۔ اور اگر ادائے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام رحؒ سے دو روایتیں ہیں الکافی
ایک میں فاسد اور دوم میں نہیں۔ اور وجیز کردری میں روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا۔ م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدث
پھر جانے کے عمداً کوئی فعل جس سے نماز فاسد ہوتی ہے نہ کرے سوائے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری کے تابع
یا تتمہ ہیں۔ چنانچہ اگر حدث کے بعد اُسنے کلام کسی طرح کر دیا یا عمداً قہقہہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بنا جائز نہیں
ہے۔ البدائع۔ اگر وضو کے لیے کنوئیں سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یونہی اگر رسی لانے کی
ضرورت ہوئی۔ لیکن مضمرات میں کہا کہ صحیح یہ کہ کنوئیں سے پانی بھرنے میں بنا باطل اور خلاصہ میں کہا کہ یہی مختار ہے م۔ اور اگر
شرمگاہ کھول کر استنجا کیا تو بنا جائز نہیں۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ التبیین ت۔ ابو علی نسفی رحؒ نے کہا کہ اگر ضرورت
ہے کہ شرمگاہ کھولے تو بنا جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی اشبہ ہے مگر بقیاس عورت۔ م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضو کے لیے کھولا تو بنا
باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ وضو کو پورے فرائض وسنن کے ساتھ پورا کرے یہی اصح ہے۔ التبیین۔ اور بعض نے کہا کہ
بقدر ضرورت صرف فرائض پر ایکبار پر اکتفا کرے۔ م۔ ہاں اگر چار بار دھووے تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ نزدیک
پانی چھوڑ کر دور گیا اگر بھولکر ہو یا فرق قلیل بقدر دو صف کے ہو تو بنا جائز ہے اور زیادہ میں نہیں۔ الخلاصہ۔ جیسے حوض کے موضع
وضو کو بلا عذر چھوڑ کر دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بنا جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضو کر آیا بعد دوبارہ قیام
نماز کے اور یاد کیا کہ مسح بھول گیا پھر جا کر مسح کیا تو بنا کرے اور اگر نماز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بنا باطل ہوئی۔ الخلاصہ۔ اور
اگر کپڑا بھول کر اُٹھانے گیا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ مسجد میں ایک برتن میں پانی ہے اُس سے وضو کیا اور ایک ہاتھ
سے برتن اُٹھائے ہوئے جائے نماز تک گیا تو بنا جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی بھرا برتن دونوں ہاتھوں سے اُٹھایا تو بنا باطل ہے
الجوہرہ۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی پس اگر اُسی وقت اتار دینا ممکن ہے بایں طور کہ دوسرا کپڑا پاک اسی دم اتار دیا
تو کافی ہے اور اگر اسی دم نہیں اتار سکتا پس اگر نجس کپڑے میں کوئی رکن نماز ادا کر دیا تو بالاجماع نماز فاسد ہو گئی اور اگر ادا نہ کیا
و لیکن اتنی دیر کر دی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہیں اگرچہ بہت دیر ہو جاوے۔ اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن اُسی دم نہیں
اتارا بلکہ کوئی رکن ادا کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہو گی۔ المحیط۔ چوتھی شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے
دوسرا حدث سابق ظاہر نہ کرے۔ الہ۔ جیسے موزوں پر مسح کیے تھا پھر نماز میں حدث سماوی ہوا اور وضو کرنے گیا وہاں
اتنی دیر ہوئی کہ درمیان وضو میں مسح کی مدت پوری ہو گئی تو از سر نو نماز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے متیمم کو نماز میں حدث

کے بعد پانی مل گیا اور جیسے مستحاضہ نے جس وقت کا وضو کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ یا جیسے زخم کا وقت نکل گیا تو بنا باطل ہوئی۔ اتاتارخانیہ۔ غرضکہ ہر معذور کا وقت نکل گیا م۔ جبیرہ پر مسح کرنیوالے کا بعد حدث کے زخم اچھا ہوگیا تو بنا نہین۔ اتاتارخانیہ۔ پانچوین شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے اُسکو اپنی قضا نماز یاد نہ آوے درحالیکہ وہ صاحب ترتیب ہو۔ البحر۔ اول اور ترتیب بیان عذر سے ساقط بھی نہو ورنہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو تو یاد آنا کچھ مضر نہین اور بنا جائز رہیگی۔ م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت یہان درست نہو جیسے عورت وغیرہ ورنہ بنا نہیں۔ البحر۔ بلکہ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ اگر عورت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے م۔ واضح ہو کہ بعد حدث کے گھر کا دروازہ کھول کر وضو کیا پھر نکل کر اگر چورون کا خوف ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہین۔ اتاتارخانیہ۔ اگر حدث سے اُسکے کپڑے کو نجاست لگی اُسکو دھویا تو بنا کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث وخارج دونون سے ہو تو بنا نہین اگرچہ دونون ایک ہی جگہ ہون۔ التبیین ف۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کر کے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول حدث سماوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل نہو۔ چہارم نادر الوقوع نہو۔ پنجم حدث کے ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمد و رفت مین رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم فعل منافی نماز نہ کرے۔ ہشتم غیر ضروری جسکے نہ کرنے کی گنجایش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر مانند ازدحام وغیرہ کے توقف نہ کر کے فوراً پھر جاوے۔ دہم حدث سابق کا ظہور نہو یازدہم ترتیب والے کو قضا نماز یاد نہ آوے۔ دوازدہم مقتدی اپنی جگہ کے سواے ادا نہ کرے یعنی سواے دو صورتون مذکورہ کے۔ سیزدہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہین ہے۔ فم۔ یہ سب اُسوقت کہ نماز مین حدث ہوگیا بعد کو پھرا ہو۔ اور اگر حدث کا خوف ہوا کہ وہ نماز سے پھرا بعد اُسکے حدث ہوا تو ظاہر الروایۃ مین بنا جائز نہین ہے۔ ف۔ بنا کرنا مثل فرائض کے نماز جنازہ مین بھی جائز ہے مگر خلیفہ کرنے مین اختلاف ہے۔ مختصر البحر المحیط ع۔ پھر نماز مین خلیفہ بنانا ہر ایسی صورت مین جائز ہے جسمین امام کو بنا کرنا جائز ہے اور جہان بنا نہین وہان خلیفہ بنانا بھی نہین۔ اور جو شخص ابتدا مین امام کے بجاے امام ہوسکتا تھا وہ حدث بنا مین خلیفہ ہوسکتا ہے اور جو ابتدا مین اس امام کا امام نہ تھا وہ خلیفہ بھی نہین ہوسکتا۔ المحیط۔ یعنی اعتبار امام کا ہے نہ قوم کا حتی کہ امام قاری اور جماعت امی ہون تو جماعت کا امام انہین کا امی ہوسکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہین ہوسکتا ورنہ کل کی نماز فاسد ہوگی م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ پیچھے ہٹے کبڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوئے جو وہم دلاوے کہ گویا اُسکی نکسیر چھوٹ گئی یہی سنت ہے۔ ف۔ اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھا دے مگر کلام کے ساتھ نہین بلکہ اشارہ سے۔ التبیین۔ خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر محراب کی طرف کھینچے۔ الخلاصہ ع۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہین ہے مگر پہلا استحقاق خلیفہ بنانے کا اُسی کو ہے م۔ اور امام محدث کو اختیار ہے کہ جب صحرا مین یعنی میدان مین جماعت پڑھاتا ہو تو خلیفہ بنا دے جب تک صفون سے تجاوز نہ کر گیا ہو اور جب مسجد مین ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ التبیین ع۔ مسجد سے نکل کر نہین خواہ باہم صفین ملی ہون یا نہون۔ یہ شیخین کا قول اور یہی صحیح ہے مع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہین اور قوم کی نماز توشیخین کے قول مین فاسد ہوگئی اور امام کی نماز بھی اصح روایت پر فاسد ہوئی قاضیخان والتحفہ ع۔ مسبوق کو خلیفہ بنانا نہ چاہیے اور مسبوق کو چاہیے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو روا ہے۔ الظہیریہ۔ لیکن جہانتک امام پہونچا ہے اُس سے آگے تمام کرے جب سلام پر پہونچے تو مدرک کو آگے کرے کہ وہ سلام پھیر دے۔ الہدایہ پھر مسبوق اپنی نماز پوری کرے م۔ اور اگر اپنے سلام پر پہونچکر قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی نماز فعل کیا تو اُسکی نماز فاسد ہوگئی اور قوم کی نماز تو پوری ہوگئی اور رہا پہلا امام پس اگر وہ فارغ ہوگیا ہو یعنی وہ لاحق ہوگیا تھا تو بعد

جماعت کے چھوٹی ہوئی پوری کرکے سلام کے موقع پر آگیا ہو تو اُسکی نماز بھی پوری ہو گئی اور اگر فارغ نہیں ہوا تو اصح
یہ کہ اُسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ الہدایہ۔ پھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت نماز سے آگاہی ہو تو بتلانے کی ضرورت نہیں۔ النہایۃ
اور اگر آگاہی نہو تو اشارہ سے جتلاوے اسطرح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہوں تو دو انگلیاں اشارہ کرے
اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سہو کے واسطے دل پر۔ الظہیریہ۔ سجدہ نماز ہی کے لیے ایک باقی ہو
تو پیشانی پر ایک انگلی ورنہ دو انگلیاں۔ جوامع الفقہ۔ رکوع باقی ہو تو ہاتھ گھٹنے پر رکھے اور قرأت باقی ہو تو ہاتھ منہ پر
رکھکر اشارہ کرے۔ البحر۔ اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی خواہ عمداً ہو یا سہواً یا جہلاً۔ ع۔ چار رکعت والی نماز
میں ایک نے آکر دوسرے کا اقتدار کیا اور امام کو حدث ہو گیا اُسنے اسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اُسکو نہیں معلوم کہ کس قدر
پڑھی ہے تو خلیفہ چار رکعت پڑھے اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ کرے۔ قاضیخان۔ اگر مسبوق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشارہ
کردے حتی کہ جو اُسپر نماز رہی وہ پوری کرے پھر قوم کو نماز پڑھاوے اور اگر اُسنے یوں نہ کیا بلکہ امام کی نماز پوری کردی
حتی کہ سلام تک نوبت آئی تو اُسنے مدرک کو اپنی جگہ کردیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ المضمرات
یعنی بعد سلام کے وہ اپنی نماز پوری کرلے۔ م۔ امام محدث اپنی امامت پر ہے یہانتک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا
کسی کو خلیفہ کرے جو اُسکی جگہ کھڑا ہو جاوے اس نیت سے کہ لوگوں کی امامت کریگا یا قوم کسی کو خلیفہ کرلے۔ پھر اگر
اِنمیں سے کوئی بات نہوئی حتی کہ امام محدث نے گوشہ مسجد میں وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر آکر اُسنے لوگوں کے ساتھ
نماز تمام کی تو ادا ہو گئی۔ المحیط۔ اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے۔ قاضیخان
اگر دو مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثروں نے کی وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہے اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں
تو فاسد ہے۔ التبیین۔ اور اصح یہ کہ دونوں فریق کی نماز فاسد ہے۔ المبسوط۔ اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدون تعیین و نیت
کے وہ امامت کے واسطے متعین ہو جائیگا۔ التبیین۔ اقول بشرطیکہ وہ لائق خلافت ہو۔ م۔ امام کو حدث ہو گیا اور
اُسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اُسکا اقتدار کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصراف کرلیا ہو۔ ع۔ اگر بعد
خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدار کیا تو باطل ہے۔ م۔ نماز خلیفہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام کے مسجد
سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام میں پہونچ جاوے۔ مف وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کا اقتدار کیا اُسکو حدث
ہوا اُسنے مقیم مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہیں اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسنے اقامت کی نیت
کرلی تو قوم پر چار رکعت کا اتمام لازم نہیں۔ محیط السرخسی۔ یہ سب تو واقعی حدث کی صورت میں ہے۔ **ومن ظن انہ
احدث فخرج من المسجد**۔ اور جس نے گمان کیا کہ اُسکو حدث ہوا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا۔ **ثم علم انہ
لم یحدث**۔ پھر اُسکو معلوم ہوا کہ حدث نہیں ہوا تھا۔ ف۔ مثلاً گمان ہوا کہ قطرہ اُتر آیا پس مسجد سے نکل گیا پھر
ظاہر ہوا کہ نہیں اُترا تھا۔ **استقبل الصلوٰۃ**۔ تو وہ نئے سرے نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہیں۔ **وان
لم یکن خرج من المسجد**۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو۔ ف۔ کہ اُسکو حدث نہونا ظاہر ہو گیا۔ **یصلی مابقی**
تو باقی نماز پڑھ لے۔ ف۔ بدلیل استحسان۔ **والقیاس فیہما الاستقبال**۔ اور قیاس دونوں صورتوں میں
یہی کہ نئے سرے پڑھے۔ **وھو روایۃ عن محمد**۔ اور یہی امام محمد کا قول مروی ہے۔ **لوجود الانصراف من غیر عذر**
کیونکہ قبلہ رخ سے منہ پھیرنا نماز میں بغیر عذر تحقیقی پایا گیا۔ ف۔ خواہ رفتار قبلہ کی طرف منہ کیے ہوئے ہو یا پیٹھ کیے
ہو یہی ظاہر الروایہ ہے۔ برخلاف اسکے جب کہ درحقیقت حدث ہو کر عذر متحقق ہوا تو اس صورت میں بوجہ نص کے
خلاف قیاس یہ انصراف مفسد نہ ہوا۔ **وجہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح**۔ وجہ استحسان کی یہ کہ

مصلی مذکور اصلاح کی نیت سے پھرا تھا - ف - تو یہ پھرنا مفسد نہیں - الا تری انہ لو تحقق ما توہمہ بنی علی صلاتہ - کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اُسنے توہم کیا تھا یعنی حدث واقعی ہوتا تو وہ اپنی نماز پر بنا کرتا - فالحق قصد الاصلاح بحقیقتہ - تو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ لاحق کیا گیا - ف - مگر یہ بات مسجد کے باہر نکلجانے تک نہیں ہو بلکہ - مالم یختلف المکان بالخروج - جبتک جگہ نہ بدلے بوجہ مسجد سے نکل جانے کے - ف - کیونکہ جگہ بدلنا تحریمہ کو باطل کرتا ہو اور جب تک جگہ متحد ہو تحریمہ باقی ہو و علی ہذا اگر غازی نے دشمن آجانے کا گمان کر کے رخ پھیرا حالانکہ دشمن نہ تھا تو اُسکی نماز باطل نہوگی جب تک اپنے مقام سے خارج نہو جاوے - جامع التمرتاشی ع - وان کان استخلف فسدت - اور اگر اِس متوہم نے کسی کو خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہو گئی - ف - اگرچہ جگہ سے تجاوز نہ کیا ہو - وہ لانہ عمل کثیر من غیر عذر - کیونکہ یہ بلا عذر کے عمل کثیر ہو - ف - کہا گیا کہ خلیفہ بنانے میں فساد کا حکم بقول صاحبین ہو - متفرقات ابو جعفر میں لکھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوئی نہ اِس سے قبل - اور ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی کہ خلیفہ اگر مقام امام میں کھڑا ہو گیا تو فاسد ہو گئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو - اگر توہم نے خلیفہ بنا لیا تو امام کے سواے اِنہین کی نماز فاسد ہوئی - الفتح - وہذا بخلاف ما اذا ظن انہ افتتح علی غیر وضوء - اور یہ پھرنا گمان اصلاح پر بخلاف ایسی صورت کے کہ اُسنے گمان کیا کہ اُسنے بغیر وضو نماز شروع کی ہو - ف - یا موزہ پر مسح کیے تھا اُسنے مدت گذر جانے کا گمان کیا یا تیمم کیے تھا اُسنے سراب دیکھکر آب گمان کیا یا نماز ظہر میں اُسکو گمان ہوا کہ مین نے نماز فجر نہیں پڑھی ہو یعنی ترتیب کی واجب ہو یا اُسنے کپڑے پر سرخی دیکھکر خون گمان کیا - ابتیین ۔ - فانصرف - پس اُسنے رخ پھیرا - ثم علم انہ علی وضوء - پھر جانا کہ وہ وضو پر ہو - ف - اور گمان غلط تھا - حیث تفسد - تو نماز فاسد ہوگی - وان لم یخرج - اگرچہ وہ مسجد سے خارج نہو - لان الانصراف علی سبیل الرفض - کیونکہ یہ پھرنا بطور رفض ہو - ف - یعنی نماز کو چھوڑنے کے طور پر پھرا نہ بر سبیل اصلاح - الا تری انہ لو تحقق ما توہمہ یستقبلہ - کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع میں متحقق ہوتی جس کا گمان کیا تھا تو از سر نو نماز پڑھتا - ف - تو اسی گمان پر پھرا بھی تھا بخلاف صورت اول کے کہ اسمین رفض نہیں بلکہ بنا ہو - فہذا ہو الحرف - پس یہی دونوں میں اصل ہو - ف - جسپر فرق ظاہر ہو - حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہو کہ اُسنے بطور ترک و رفض کے پھرا تو وہ مفسد ہو اور جس گمان نے یہ نہین کیا تو اسمین دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہین ہوا تو بنا کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریمہ ٹوٹ گیا م - پھر دار و بیت اور مصلاے عید اور مصلاے جنازہ کا حکم مسجد کا ہی سواے صورت کے کہ وہ اگر اپنے مقام نماز سے باہر ہوئی تو نماز فاسد ہو گئی - التبیین - ومکان الصفوف فی الصحراء لہ حکم المسجد - اور صحرا میں صفوف کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہو - ولو تقدم قدامہ - اور اگر وہ آگے کی طرف بڑھ جاوے - ف - پس اگر آگے سترہ ہو - فالحد السترۃ - تو حد سترہ ہو - ف - حتی کہ اگر سترہ سے تجاوز کر گیا تو نماز فاسد ہو گئی - وان لم یکن - اور اگر آگے سترہ نہو - فمقدار الصفوف خلفہ - تو بمقدار پیچھے کے صفوف کے - ف - حتی کہ اگر پیچھے صفیں پانچ گز تک ہوں تو آگے کی حد بھی پانچ گز ہو کہ اس سے تجاوز میں نماز فاسد ہوگی اور اسی پر تبیین الحقائق میں جزم کیا اور عینی میں بھی مذکور ہو ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ جب سترہ نہو تو اوجہ یہ ہو کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے کیونکہ امام اپنے حق میں منفرد ہو اور منفرد کا یہی حکم ہو - اقول اسی کی بحر الرائق اور در مختار میں تبعیت کر کے اسی پر اعتماد کیا مترجم کہتا ہو کہ پھر پیچھے کی حد میں بھی یہی دلیل جاری ہو کہ امام اپنے حق میں منفرد ہو اور حق میرے نزدیک یہ ہو کہ منفرد کی ادا تمام ہو جیسا کہ اصول میں صحیح ہو تو جماعت کا اسپر قیاس کرنا درست نہین ہو چنانچہ اشارہ فرمایا کہ - وان کان منفردا - اور اگر گمان کرنے والا مصلی ایک منفرد ہو - فموضع سجودہ من کل جانب - تو حد اسکا تمام سجدہ ہو ہر طرف سے - ف - حتی کہ

دائیں بائیں و پیچھے منفرد کے لیے اسی قدر حد ہے۔ کذا فی المجتبیٰ۔ پس اگر منفرد پر قیاس کریں تو پیچھے بھی صفوف تک حد ہونا
چاہیے بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے حالانکہ باتفاق پیچھے کی حد صفوف تک ہونا۔ امام رح سے منصوص ہی ہے
پس اعتماد اسی پر ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کیا ہے۔ م۔ **وان جن**۔ اور اگر مصلی مجنون ہو گیا۔ ف۔ خواہ امام ہو یا مقتدی
یا منفرد ہو۔ **او نام فاحتلم**۔ یا سوکر محتلم ہو گیا۔ **او اغمی علیہ**۔ یا اس پر اغما طاری ہو گیا۔ **استقبل**۔ تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے
ف۔ بشرطیکہ تشہد کی مقدار نہ بیٹھا ہو۔ ف۔ اغما ایک مرض ہے کہ دماغ میں سرد گاڑھے بلغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے
ع۔ یعنی یہ دماغی کی راہیں بند کر کے حس و حرکت و حواس کو معطل کر دیتا ہے یہ اطبا کا قول ہے۔ م۔ متکلمین کے نزدیک اغما
ایک سہو ہے جو انسان پر طاری ہوتا ہے اس حالت سے کہ اعضا میں فتور آجاتا ہے برخلاف جنون کے کہ وہ فساد و زوال
عقل ہے لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغما ہو سکتا ہے جنون محال ہے ع۔ بالجملہ اگر نماز میں وضو ٹوٹ جانے کا حکم
بوجہ جنون یا خوابی احتلام یا اغما سے ہو تو بنا نہیں جائز بلکہ از سر نو پڑھے۔ م۔ **لانہ یندر وجود ہذہ العوارض**۔ کیونکہ
ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہے۔ ف۔ اور شاذ نادر کی وجہ سے ایک عام بلوی نہوا۔ م۔ **فلم یکن فی معنی ما ورد بہ النص**
تو یہ عوارض یعنی ان عوارض کے نہوئے جنکے ساتھ نص وارد ہے۔ ف۔ یعنی ریح و قے و نکسیر وغیرہ کہ جنکا وقوع نادر نہیں
بلکہ اکثر ہوتا ہے لہذا حدث نادر الوجود میں بنا نہیں ہے۔ م۔ **وکذلک اذا قہقہ**۔ اور یوں ہی اگر اسنے قہقہہ مار دیا۔ ف۔
تو بنا نہیں۔ کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری ہیں بخلاف قہقہہ کے۔ **لانہ بمنزلۃ الکلام**۔ کیونکہ قہقہہ بمنزلہ کلام کے ہے
وہو قاطع۔ اور کلام نماز کا قاطع ہے۔ ف۔ تو قہقہہ قاطع ہوا پس بنا روا نہوئی۔ پھر یہ حکم اسوقت کہ بقدر تشہد بیٹھنے
سے پہلے ایسا واقع ہوا ہو اور اگر بعد قدر تشہد کے ہو تو اُسکی نماز تمام ہے ع۔ **وان حصر الامام عن القراءۃ**۔ اور اگر امام
ممنوع و بند ہو جاوے قراءت سے۔ ف۔ مطلقاً یعنی کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے مگر بدون اسکے کہ بھول کر امی ہو جاوے
بلکہ بسبب خجالت وغیرہ کے قراءت نہ کر سکے۔ **فقدم غیرہ**۔ پس اسنے دوسرے کو آگے کر دیا۔ **اجزاہم عند ابی حنیفۃ**۔
تو کافی ہے جماعت کو نزدیک امام ابو حنیفہ کے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد رح کا ہے۔ ع۔ **وقالا لا یجزیہم**۔ اور صاحبین نے
کہا کہ انکو یہ کافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسف کا ہے برخلاف المفید کے کہ جسمیں ابو یوسف کا قول ابو حنیفہ رح
کے ساتھ ذکر کیا۔ مع۔ **لانہ یندر وجودہ فاشبہ الجنابۃ**۔ کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے تو مشابہ جنب ہو جانے کا ہو گیا
پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہیں کر سکتا تو اسی کی طرح بدون قراءت تمام کرے بشرطیکہ امیوں کا امام ہو۔ ل۔ ف۔ صاحب نہایہ نے
میں کہا کہ یہ سہو ہے اور صحیح مذہب صاحبین کا یہ کہ وہ از سر نو نماز پڑھے جیسا کہ فخر الاسلام نے شرح جامع الصغیر میں تصریح کر دی ہے
ع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل میں اسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت
میں از سر نو پڑھنے کا حکم ہے۔ م۔ **ولہ ان الاستخلاف لعلۃ العجز**۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا بوجہ عاجزی
کے ہوتا ہے۔ **وہو ہہنا الزم**۔ اور وہ اس صورت میں خوب لازم ہے۔ **والعجز عن القراءۃ غیر نادر**۔ اور قراءت سے
عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہیں۔ ف۔ کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قراءت سے بند ہو جاتا ہے۔ **فلا یلحق بالجنابۃ**
تو اسکا الحاق جنابت کے ساتھ نہوگا۔ ف۔ ہاں اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کر امی ہو گیا تو بالاجماع خلیفہ
نہیں کر سکتا صرح بہ شیخ الاسلام ابو الیسر رح۔ مع۔ **ولو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوٰۃ**۔ اور اگر اسنے قراءت اسقدر
کر لی کہ جسکے ساتھ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ ف۔ وہ ایک آیت ہے۔ کما صرح بہ الرازی وغیرہ۔ ل۔ **لا یجوز بالاجماع**
تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ **لعدم الحاجۃ الی الاستخلاف**۔ کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ ف۔ اور
اگر اس صورت میں خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہو گئی۔ المحیط۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ د۔ پھر قدر جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور ہوا اصل تال ہی کیونکہ پوری فاتحہ مع ضمن آیت کے علی الاصح واجب ہے جسکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہے اور ایک آیت پر
اقتصار کرنا گناہ۔ شاید کہ علماء کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فافہم م۔ وان سبقہ الحدث بعد التشہد توضأ وسلم۔
اور اگر مصلی کو بعد تشہد کے حدث ہو گیا تو وضو کر کے سلام دیوے۔ ف۔ اگرچہ فرض پورا ہوا لیکن واجب باقی ہے کم
لان التسلیم واجب فلا بد من التوضی لیاتی بہ۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہے تو وضو کرنا ضرور ہوا کہ سلام کو لاوے۔
ف۔ کیونکہ بلا طہارت کے نماز کی تحلیل نہیں ہوگی۔ وان تعمد الحدث فی ہذہ الحالۃ۔ اور اگر بعد تشہد کے اسنے
عمداً حدث کر دیا۔ او تکلم۔ یا عمداً کلام کر دیا۔ او عمل عملا ینافی الصلوٰۃ۔ یا عمداً کوئی ایسا کام کیا جو نماز کے منافی ہے۔ تمت
صلاتہ۔ تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ ختم ہو گئی اگرچہ سلام واجب ترک ہوا یعنی اب وضو کر کے سلام واجب
نہیں دے سکتا۔ لانہ تعذر البناء لوجود القاطع۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہ سے بنا کرنا متعذر ہے۔ لکن لا اعادۃ
علیہ۔ لیکن اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہے۔ لانہ لم یبق علیہ شئی من الارکان۔ کیونکہ اسپر ارکان میں سے کوئی چیز نہیں باقی رہی
ف۔ اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہو گئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے اوپر کے ارکان میں کچھ فساد نہیں ہوتا
اور ظاہر حدیث ابن مسعود رض جسمیں تشہد ختم کر کے فرمایا کہ پھر اگر کھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھڑا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہے۔ فان
رای المتیمم الماء فی صلوتہ۔ اگر متیمم نے دیکھا پانی کو اپنی نماز میں۔ ف۔ قبل تشہد کے درحالیکہ اسکو استعمال کی
قدرت اور پانی کافی طہارت ہے اور ملنے کا گمان غالب ہے۔ بطلت۔ تو اسکی نماز باطل ہو گئی۔ یعنی بالاجماع۔ وقد مر من قبل
اور یہ مسئلہ پہلے گذر چکا۔ ف۔ یعنی تیمم کے بیان میں۔ اقول حاصل یہ کہ متیمم نے نماز میں پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ
اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدث ایسا نہیں کہ اسپر بنا کرے بلکہ نماز باطل ہو گئی۔ نہایہ میں کہا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ ہے
نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہو گئی۔ اور حدث سابق ظاہر ہونے سے قابل بنا نہ رہی بخلاف اسکے
اگر متیمم کو حدث ہوا جب وہ پھرا تو اسنے پانی پایا تو اب وضو کر کے بنا کرلے کیونکہ یہاں حدث کے بعد اسنے پانی پایا تو
پانی سے طہور حدث ہوا اور مسئلہ اول میں پانی ہی سے حدث سابق ظاہر ہوا ہے۔ اقول صحیح یہ کہ دونوں مسئلہ میں نماز باطل
ہے کیونکہ فرق نہیں چنانچہ آگے آتا ہے م۔ شرح الکنز میں ہے کہ اگر متیمم امام کے پیچھے مقتدی متوضی ہو اور اسنے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد
ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہے تو اسکی نماز صحیح نہیں پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتدا و نماز باطل ہوئی۔ سوا
پس اگر اسکو پانی معلوم نہ ہوا ہو تو اسکی نماز درحقیقت پوری رہیگی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر متیمم نے نماز میں کسی کے پاس
پانی کافی دیکھکر گمان یا شک کیا کہ نہیں دیگا مگر نماز توڑ کر اسنے اشارہ سے مانگا پس اگر اسنے نہ دیا تو تیمم باقی ہے۔ کما صرح
بہ الصدر۔ پھر اس صورت میں نماز باطل ہونے کی وجہ ظہور حدث سابق نہیں بلکہ اسکا قطع عمداً بطور ترک کے ہے حتی کہ
اگر وہ پانی دیتا تو از سر نو پڑھتا پس ایسا ہو گیا کہ متیمم نے سہو سے پانی سمجھکر منہ پھیرا کہ اسوقت از سر نو لازم ہے چنانچہ قولہ من ظن
انہ احدث الخ کی شرح میں گذرا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک میں اسنے نماز پوری کرلی پھر مانگا اور نہ دیا تو نماز
پوری ہو گئی۔ کما ذکر الصدر رح فی الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ تو دو قیدوں پر ہے
اول یہ کہ متیمم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہو گئی یا اسنے نماز کے رخ سے منہ پھیر لیا۔ ان قیدوں
پر تفریع یہ کہ مسئلہ کو بنا جائز ہونے کی ذیل میں ذکر فرمایا پس وہ منہ پھیرنے پر ہے نہ تمام کرنے پر فاحفظہ فانہ سانح فرید
و لیکاد یوجد من غیری واللہ اعلم م۔ فان راہ بعد ما قعد قدر التشہد۔ اور اگر متیمم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشہد بیٹھنے کے
ف۔ تو نماز باطل ہونے میں امام و صاحبین کا اختلاف ہے اور یہ بارہ مسئلہ یہاں مذکور ہیں سب بنا ختم التحیات
یا قدر التحیات بیٹھنے کے مراد ہیں۔ اول یہی کہ متیمم نے قدر تشہد بیٹھنے کے بعد پانی دیکھا اور اسکے کافی استعمال پر قادر ہوا

مدم سہو کان ماسحا - یا وہ موزہ پر مسح کرنیوالا تھا فانقضت مدۃ مسحہ - پس اسکے مسح کی مدت گذر گئی - ف - بعد قعدہ تشہد مسح کے
اوقات کے پاس پانی وضو کرنے کی قدر پانی بھی موجود ہو تو امام کے نزدیک نماز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے - اور شرح اکمل میں ہے کہ اگر
پانی نہیں پایا تو بنا بر قول امام رح کے بعض نے کہا کہ نماز باطل نہ ہوگی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی - اور کہا کہ اگر حدث ہو پھر وضو کرنے
گیا اور اثنائے وضو میں مدت مسح تمام ہوئی تو نماز باطل نہ ہوگی بلکہ وضو کرکے پاؤں دھوئے اور نماز پر بنا کرلے کیونکہ اسکو صرف پاؤں
دھونا بسبب حدث سابق کے لازم آیا پھر فی الحال صرف اسکے پاؤں میں حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اسکو ایک حدث ہو گیا - لیکن صحیح
یہ ہے کہ وہ بنا نہیں کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے کیونکہ انقضائے مدت کوئی حدث نہیں بلکہ اس سے وہ حدث ظاہر ہوا جو شروع نماز سے پہلے
منسوب ہو تو گویا اسنے بلا طہارت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا متیمم کو حدث ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہاں پانی پایا چنانچہ وہ بنا نہیں
کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے بدلیل مذکورہ بالا - اور جیسے مستحاضہ کو نماز میں حدث ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس نماز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا
نہیں کر سکتی ہے - مسئلہ سوم - او خلع خفیہ بعمل یسیر - یا بعد قعدہ تشہد کے دونوں موزے نکالے تھوڑے عمل کے ساتھ - ف - یعنی دونوں
موزوں میں سے کوئی موزہ نکالا - اور عمل خفیف سے یہ غرض کہ ڈھیلے تھے تو ہاتھ کی حرکت ذرا سی صرف پاؤں کے اشارہ سے کوئی اتار
نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتیٰ کہ دونوں کو اتار کر پاؤں دھونا لازم آگیا حالانکہ نماز سے ابھی نکلا نہیں ہے تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین
کے نزدیک تمام ہے - اور عمل خفیف کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکالے تو عمل کثیر خود اسنے خارج کر دیتا ہے تو گویا عمداً نماز سے خارج ہوا
ہے مگر بعد قعدہ تشہد کے ہو تو ایسا عمل کثیر سے بالاجماع نماز تمام ہو جائیگی - م ع ف وغیرہ - مسئلہ چہارم - او کان امیا - یا مصلی امی تھا - ف - جو نماز
پڑھتا تھا ایسا ہے - یا ایسوں و گونگے کے مانند کا امی امام تھا - التبیین - فتعلم سورۃ - پس اسنے کوئی سورہ قرآنی سیکھ لیا - ف -
بعد قعدہ تشہد کے تو نماز باطل - عند الامام و عندہما - اور مراد سورۃ سے اسقدر ہے جو جواز قرأت ہے اور وہ امام رح کے نزدیک
ایک آیت ہے م - اور تعلم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر قصد کرنے کے اسکو حفظ ہو گئی یا بھولا ہوا
تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے - اور اگر اسنے تعلم کیا یعنی حقیقت میں یہ عمل کیا کہ بعد قعدہ
تشہد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر منافی نماز کے ہے پس بالاتفاق نماز تمام ہو جائیگی - التبیین ع - اور اگر
یہ مصلی کسی قاری کے پیچھے پڑھتا ہو تو بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہوگی اور بعض کے نزدیک نہیں فاسد ہوگی اور
ابو اللیث نے اسی کو لیا - الینابیع ع التبیین - اور یہی صحیح ہے - الظہیریہ - مسئلہ پنجم - او عریانا فوجد ثوبا - یا مصلی ننگا
پڑھتا تھا پس اسنے کپڑا پایا - ف - جو ایسا ہو جسمیں نماز جائز ہے حتی کہ نماز سے مانع نجاست نہ ہو یا ہو تو اسکے پاس دور
کرنیوالی چیز پانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہ ہو مگر چہارم یا زائد پاک ہو - التبیین - میں کہتا ہوں بلکہ سوائے کپڑے کے جو ڈھانکنے
والی چیز ہو وہ بھی اسی حکم میں ہے بنا بر آنکہ شروط نماز میں گذرا - بالجملہ اس مسئلہ میں بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین میں خلاف
ہے م - مسئلہ ششم - او مومیا - یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا - فقدر علی الرکوع والسجود - پھر بعد قعدہ تشہد
کے قادر ہو گیا رکوع و سجود پر - ف - تو اختلاف ہے - مسئلہ ہفتم - او تذکر فائتۃ علیہ قبل ہذہ - یا قعدہ تشہد تک پڑھ لینے
کے بعد مصلی نے یاد کیا قضائے نماز کو جو اسپر واجب القضاء ہے اس نماز سے پہلے کی - ف - مثلا نماز ظہر میں بعد قعدہ تشہد
کے یاد آیا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فرضیت سے وہ اول پڑھنی چاہیے ہے - اور تنگی وقت یا چھ نمازوں کی
کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہیں ہوئی تھی - تو اختلاف مذکور ہے م - اگر مقتدی کو اپنی فائتہ یاد آئی
تو فقط اسی کی نماز فاسد ہوگی - التبیین - مسئلہ ہشتم - او احدث الامام القاری فاستخلف امیا - یا بعد قعدہ تشہد کے
امام قاری کو حدث ہوا پس اسنے امی کو خلیفہ کر دیا - ف - تو اختلاف ہے اور متون میں یہی مذکور ہے اور فخر الاسلام
نے اختیار کیا کہ بالاجماع نماز فاسد نہیں ہے اور کافی میں کہا کہ یہی اصح ہے اور عدم فساد کشف الغوامض و مبسوط میں مذکور

ہے دوم۔ مسئلہ نہم۔ او طلعت الشمس فی الفجر۔ یا فجر میں آفتاب طلوع ہو گیا۔ ف۔ بعد قدر تشہد کے تو اختلاف ہے بنا بر اسکے
فجر بہ سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ اور یوں ہی جبکہ نماز عیدین میں آفتاب ڈھل گیا ہو یا قضا پڑھنے والے پر تین اوقات
حرام میں سے کوئی وقت آگیا۔ و۔ مسئلہ دہم۔ او دخل وقت العصر و ہو فی الجمعۃ۔ یا داخل ہو گیا عصر کا وقت وہ حالیکہ
وہ نماز جمعہ میں ہے۔ ف۔ بعد قدر تشہد کے۔ تو اختلاف ہے۔ ینابیع میں کہا کہ یہ جب ہی متصور ہے کہ آخر وقت ظہر کا ایک مثل
سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہے ع۔ اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہے کہ امام رح نے دو مثل کے قول سے رجوع کر لیا م۔ جیسا
کہا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاقی ہے اور ظہر میں بھی یہی حکم ہے اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ یہ حکم صرف جمعہ میں ہے اور ظہر میں اسکے خلاف ہے ع
وغیرہ۔ اور یہی اظہر ہے م۔ مسئلہ یازدہم۔ او کان ماسحا علی الجبیرۃ فسقطت عن برء۔ یا وہ شخص مسح علی جبیرہ پر مسح کیے
تھا جو بعد قدر تشہد کے اچھا ہونے سے گر پڑا۔ ف۔ کیونکہ بغیر صحت کے گرنے سے طہارت زائل نہ ہوگی۔ مسئلہ دوازدہم۔ او
کان صاحب عذر فانقطع عذرہ۔ یا مصلی شخص معذور تھا جسکو بعد وضو کے عذر جاری ہوا تھا پھر نماز میں بعد قدر
تشہد کے اسکا عذر منقطع ہو گیا۔ ف۔ یعنی وہ عذر ہی جاتا رہا تو اختلاف ہے ولیکن عذر منقطع ہونا دوسری نماز کے کامل وقت
گذرنے پر معلوم ہوگا۔ کالمستحاضۃ ومن معناہا۔ جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کہ مستحاضہ کے معنی ہو۔ ف
جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری یا پیٹ یا زخم یا سعد یا ریح یا دائمی نکسیر جاری ہونے کا عذر ہو پس اگر نماز ظہر میں مثلاً بعد قدر
تشہد کے یہ عذر جاری ہونا منقطع ہوا تو نماز ختم کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے اگر اسوقت کے اندر عذر مذکور
جاری ہوا تو انقطاع ظہر کا کچھ اعتبار نہیں اور نماز صحیح رہی اور اگر عصر میں پورے وقت منقطع رہا تو نماز ظہر جسمیں بعد قدر تشہد کے
منقطع ہوا تھا اسکا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ۔ بطلت الصلوٰۃ۔ نماز باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی۔ ف
اور بیان چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہیں ایک یہ کہ قدر عفو سے زائد نجاست لگے کپڑے میں نماز پڑھتا تھا پھر قدر تشہد کے
بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میسر آئی جس سے نجاست زائل کرے۔ دوم نماز فجر قضا کرتا تھا تو اسپر وقت زوال بعد قعدہ
کے آگیا اور یوں ہی ہر قضا میں وقت مکروہ آنا۔ جیسے وقت عصر میں قضائے ظہر پڑھتا تھا کہ بعد قعدہ کے غروب آیا۔ سوم
یہ کہ لونڈی سر کھلے نماز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آزاد کی گئی تو اگر فوراً اسی وقت اُسنے سر نہیں ڈھکا تو امام رح کے نزدیک
نماز فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک تمام جیسا کہ امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا ع التبیین۔ ان مسائل میں بعد قدر تشہد کے یا سجود
سہو میں کوئی بات عارض ہوئی تو مصلی کی نماز اور امام ہو تو مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائیگی۔ اگر اُسنے سلام پھیر دیا
اور اسپر سجود سہو میں پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سہو کے سجدے کیے تو نماز باطل ہوگی ورنہ نہیں اور اگر مقتدیوں نے
امام سے پہلے بعد قدر تشہد کے سلام پھیر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اسی کی نماز گئی اور قوم کی نہیں جیسے قوم نے سجدہ سہو
میں شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی۔ التبیین۔ اور اگر بعد سلام کے یاد کیا کہ اسپر سجدہ
تلاوت یا قرات تشہد ہے تو ذخیرہ میں کہا کہ کتاب میں مذکور نہیں ولیکن انہیں مسائل سے ہونا چاہیے اور اگر سلام کے بعد
سجدہ صلاتیہ یاد کیا پھر قضا میں سجدہ کے اندر سجدہ یاد کیا تو بالاتفاق اُسکی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اسوقت اُسپر ایک رکن
نماز باقی رہا تھا جب ہی اُسنے سجدہ سیکھ لیا ہے ع۔ بالجملہ حکم متن یہ کہ ان مسائل میں بنا نہیں بلکہ نماز باطل ہو گئی۔ فی قول
ابی حنیفۃ رح۔ امام ابو حنیفہ رح کے قول میں۔ ف۔ یعنی فرض نہیں رہی۔ وقالا تمت صلاتہ۔ اور صاحبین رح نے
کہا کہ مصلی کی نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ قعدہ اخیر کے بعد واقع ہوا اور فتح القدیر میں صاحبین کو مرجح اور شرح [illegible]
میں اظہر ٹھہرایا ہے اور مترجم کہتا ہے کہ متون میں مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہے یعنی ان مسائل میں امام رح کی روایات تو یہی
صحیح ہیں کہ نماز فاسد ہوگی پس ترجیح فتح القدیر کے معنی یہ ہونے کہ بحسب الدلیل قول صاحبین مرجح ہے لیکن مترجم کو [illegible]

یہ مردود ہے کیونکہ صحیح نسخوں میں کسنگر دیا جائیگا کیونکہ امام رح کی دلیل ان مسائل میں ہنوز متحقق نہوئی یعنی ظاہر نہوا کہ امام رح کی دلیل
کیا ہے حتی کہ امام مصنف نے کہا۔ قیل الاصل فیہ ان الخروج من الصلوٰۃ بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفۃ ولیس
بفرض عندہما۔ کہا گیا کہ اصل اس باب میں یہ ہے کہ نماز سے باہر ہونا مصلی کے اختیاری فعل سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض ہے
اور صاحبین کے نزدیک نہیں فرض ہے۔ فاعتراض ہذہ العوارض عندہ فی ہذہ الحالۃ کاعتراضہا فی خلال الصلوٰۃ۔
پس ان عوارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ میں جدا جدا مذکور ہوئے ہیں بعد قعدہ اخیر کے امام رح کے نزدیک جیسے درمیان نماز
کے پیش آنا۔ ف۔ یعنی قعدہ اخیرہ کے بعد بھی ہنوز نماز میں ہے خارج نہیں ہوا تو یہ عوارض درمیان نماز میں جاری ہوئے
پس مفسد ہیں۔ وعندہما کاعتراضہا بعد التسلیم۔ اور صاحبین کے نزدیک بعد قعدہ اخیرہ کے انکا پیش آنا گویا بعد سلام
پھیرنے کے پیش آنا ہوا۔ ف۔ تو مفسد نہونگے یہ اصل ابوسعید بردعی رح نے نکالا اور عامہ مشائخ اسی پر ہیں ح۔ لہما
مارویناہ من حدیث ابن مسعود۔ دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود رض ہے جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی قولہ اذا قلت
ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تونے یہ کہا یا یہ کیا تو تیری نماز پوری ہو گئی۔ ان شئت ان تقوم فقم۔ اگر تیرا جی چاہے
اٹھنے کو تو اٹھ کھڑا ہو الحدیث۔ چنانچہ تشہد وغیرہ میں مفصل مذکور ہوئی ہے۔ وجہ استدلال ظاہر ہے کہ ان مسائل میں قعدہ
اخیرہ کے بعد ان عوارض کا ذکر ہے اور قعدہ اخیرہ پر نماز تمام ہو گئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا متصور نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے
تحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم بھی حدیث ہے اور معلوم ہو چکا کہ تکبیر تحریمہ داخل نماز نہیں ہے یونہی تحلیل تسلیم بھی داخل نماز
نہیں پس فقد تمت صلاتک سے یہ مراد ہے کہ مابین تحریم وتحلیل کے ہیں وہ تمام ہوئے ہیں یعنی تحریم کا مضاف الیہ نماز ہو
اور اصل یہ کہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے خارج مغائر ہو تو نماز سے تحریم وتحلیل خارج رہی۔ پس نماز تمام ہونے سے ہنوز
تحلیل تمام نہوئی اسی واسطے حدیث میں آیندہ کھڑا ہونا وشیئاً کوئی ایسا فعل تحلیل کرنے والا مذکور ہوا ہے فافہم م۔ ولہ انہ لایمکنہ
اداء صلوٰۃ اخری الا بالخروج من ہذہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ مصلی کو امکان نہیں دوسری نماز ادا کرنے کا مگر اسی طرح
کہ وہ اس موجودہ نماز کے احرام سے باہر ہو۔ ف۔ جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امور ممنوعہ کی حلت ہوتی ہے پھر
دوسری نماز ادا کرنا فرض ہے تو موجودہ نماز سے نکلنا بطور مقدمہ فرض ٹھہرا کیونکہ اسی سے دوسری فریضہ کا توصل ہے۔ م۔
ومالا یتوصل الی الفرض الا بہ یکون فرضا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اسکے بغیر کسی فرض تک توصل نہو تو وہ چیز بھی کرنا فرض
ہوگی۔ ف۔ تو نماز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا۔ نظیر اسکی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہے اور وہ بغیر کمائی کرنے کے نفقہ نہ پا دیگا تو
اسپر کمائی کرنا فرض ہوگا خواہ تجارت سے یا اجارہ وغیرہ سے۔ اور جیسے نماز میں رکوع و سجود فرض ہیں ولیکن رکوع سے جب تک
منتقل نہو تب تک سجود نہیں ادا کر سکتا لہذا نماز میں ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہے پس یہ اگرچہ
فی نفسہ رکن نہیں مگر فرضیت کی وجہ سے ارکان میں شمار ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابومنصور الماتریدی رح سے منقول
ہے۔ اگر وہم ہو کہ بعد قعدہ اخیرہ کے اگر مرد کے ساتھ عورت محاذی ہو جاوے تو بالاتفاق نماز تمام ہو جاتی ہے حالانکہ مصلی مرد کیطرف
سے کوئی فعل تحلیل نہیں پایا گیا۔ جواب یہ کہ محاذات تو دونوں طرف سے ہوتی ہے اور عورت کی طرف سے ابتدائی حرکت
البتہ پائی گئی پھر جب وہ مقابل داہنے یا بائیں ہوئی تو یہ اسکے محاذی اور وہ اسکی محاذی ہوگئی پس فعل پایا گیا۔ ومعنی
قولہ تمت۔ اور تمت جو حدیث میں آیا ہے اسکے معنی۔ قاربت التمام۔ تمام ہونے کو لگ گئی۔ ف۔ جیسے حج میں وقوف
عرفہ کو فرمایا کہ من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ۔ جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اسکا حج تمام ہو گیا۔ حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے
طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہے۔ حاصل کلام یہ ٹھہرا کہ بعد تشہد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہے اور تحلیل میں لفظ سلام
واجب ہے پس تحلیل تو فرض ہے خواہ بلفظ سلام ہو یا اسکے قائم مقام ہو مگر لفظ سلام واجب ہے تو اسی تحلیل کو ابوسعید بردعی نے

خروج بصنعہ المصلی - بیان کیا - عینی رح نے کہا کہ واضح ہو کہ جماعۂ مشائخ تو ابو سعید بردعی رح کے قول پر ہیں کہ خروج بفعل مصلی اسپر فرض ہے اور مصنف رح کے نزدیک مختار قول کرخی رح ہے کہ خروج بفعل مصلی ہمارے ائمہ میں سے کسی کے نزدیک فرض نہیں ہے اور ان مسئلوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہے کہ یہ چیزیں نماز کو متغیر کر دیتی ہیں ع - کرخی رح نے کہا کہ تینوں اماموں میں کچھ خلاف نہیں کہ فعل مصلی کے ساتھ نماز سے خارج ہونا کچھ فرض نہیں ہے اور نہ وہ امام سے مروی ہے بلکہ شیخ بردعی نے اسکو نکالا جبکہ ان مسائل میں ابو حنیفہ کا خلاف دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہے کیونکہ اگر خروج بصنعہ فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو قربت ہے - رہا ان مسائل میں امام کے نزدیک نماز کا بطلان تو صرف اسوجہ سے ہے کہ یہ چیزیں درمیان نماز میں واقع ہو ممکن کیونکہ اسپر ہنوز سلام دینا واجب ہے اور وہ آخر نماز ہے اسی وجہ سے اگر بعد کے قعدہ وغیرہ کے بعد مسافر نیت اقامت کرلے تو اسکا فرض متغیر ہو جاتا ہے - الفتح - حاصل آنکہ ابو سعید بردعی و جماعۂ کے نزدیک امام ابو حنیفہ کے قول میں خروج بصنعہ فرض ہے اور کرخی و ایک جماعت کے نزدیک نہیں اور اسی کو امام مصنف رح نے اختیار کیا - شرح الکنز للزیلعی والعینی - واکثر کتابوں میں کہا کہ یہی صحیح ہے پس وجہ فساد امام رح کے نزدیک یہ کہ اثنائے نماز میں یہ افعال واقع ہوے جو مفسد ہیں لہذا نماز باطل ہوئی - اگر کہا جاوے کہ ان مسائل میں سے جس صورت میں کہ قاری امام نے قدر تشہد کے بعد امی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہے تو چاہیے کہ نماز سے خارج ہو جاوے اور یہ نماز باطل نہو بلکہ ناقص ہو - جواب دیا کہ نہیں - والاستخلاف لیس بمفسد حتی یجوز فی حق القاری - اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہیں ہے جو نماز کو مفسد کرے تا کہ قاری کے حق میں جواز نماز کا حکم ہوتا - ف - اگر کہو کہ پھر کیوں بطلان نماز کا حکم دیا - و - جواب یہ کہ - انما الفساد ضرورة حکم شرعی - فساد نماز کا حکم تو صرف اسوجہ سے دیا کہ حکم شرعی اسکو مقتضی ہے - ف - کیونکہ اگر خلیفہ کرنے سے فساد نماز آجاتا ہو تو امی کے سواے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فاسد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا بالاتفاق جائز ہے تو خلیفہ کرنا جب مفسد نہوا تو مفسد امر دیگر ہے وہ ضرورت حکم شرعی ہے - وهو عدم صلاحیة الامام - اور وہ امر شرعی یہ کہ امام میں صلاحیت امامت نہیں ہے - ف - تو گویا نماز کے بعض حصہ میں تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ میں امام مخالف شرع ہوا جو مفسد ہے تو نماز وہ مثالہ فاسد ہے جبکہ درمیان نماز میں امام غیر صالح ہے - اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم نماز کے امام غیر صالح آیا - مع - پھر اس مسئلہ میں امام تمرتاشی و ہندوانی و کاشانی رح نے کہا کہ قاری کے امی خلیفہ کرنے میں بالاتفاق نماز جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلا ضرورت کے عمل کثیر ہوا - کما فی العینی و غیرہ - اب بیان اس امر کا رہا کہ مترجم نے اوپر اشارہ کیا کہ ان مسائل میں فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے پھر با فرضیت نہ رہی تو کیا نفل ہو جائیگی جواب یہ کہ نفل بھی نہوگی سواے تین مسائل کے ایک یہ کہ جب اسمین اگلی نماز فائتہ یاد آگئی - دوم جبکہ نماز فجر میں آفتاب طلوع ہو گیا - سوم جبکہ جمعہ میں عصر کا وقت آگیا - الجوہرۃ - چہارم جبکہ اشارہ والا رکوع و سجود پر قادر ہوا - السراجی - اور ظاہر یہ کہ عید میں جب وقت زوال آگیا اور قضا میں جب اوقات مکروہہ سے کوئی وقت آگیا تو اسمین بھی نفل ہو جانا چاہیے مگر میں نے جزئیہ دیکھا نہیں - الله - یہ ظاہر ہے دیکھنے کی حاجت نہیں ہے - ح - ومن اقتدی بامام بعد ما صلی رکعة - اور جس مرد نے اقتدا کیا کسی جماعت کے امام سے بعد ازانکہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہے - فاحدث الامام - پھر امام کو حدث ہو گیا فقدمه اجزاه - پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کر دیا تو کافی ہے - ف - جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اسکی ایک رکعت جو چھوٹنے سے مسبوق ہے - لوجود المشارکة فی التحریمة - کیونکہ تحریمہ میں باہم شرکت پائی جاتی ہے - ف - اور خلیفہ صحیح ہونے کے لیے یہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کامل کہ جو تحریمہ و اداء دونوں میں ہے جیسے مدرک میں یا ناقص فقط تحریمہ میں جیسے مسبوق میں ہے لہذا کہا - والاولی للامام ان یقدم مدرکا - اور امام کو اولی یہ تھا کہ کسی مدرک کو مقدم کرتا - لانہ اقدر

علی اتمام صلاتہ۔ کیونکہ مدرک کو نماز امام کی تمام کرنے میں پوری قدرت ہے۔ ف۔ بہ نسبت مسبوق کے۔ وینبغی لهذا المسبوق ان لا یتقدم لعجزہ عن التسلیم۔ اور اس مسبوق کو چاہیے کہ خلافت کے لیے آگے نہ بڑھے یعنی قبول نہ کرے کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر بڑھ گیا تو وقت سلام کے لاچار کسی مدرک کو آگے کر دیگا جو قوم کے لیے سلام پھیر دے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کریگا۔ لیکن یہ خلاف اولیٰ ہے چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہے جیسے امام کو خلیفہ بنانا روا ہے۔ اسی طرح اگر امام نے لاحق کو یا اپنے مسافر ہونے کی صورت میں کسی مقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلاف اولیٰ ہے۔ ع ن۔ فلو تقدم یبتدیٔ من حیث انتهی الیه الامام۔ پھر اگر مسبوق بروقت خلیفہ بنائے جانے کے بڑھ گیا تو ابتدا وہاں سے کرے جہانتک امام پہونچا ہے۔ لقیامہ مقامہ۔ کیونکہ یہ مسبوق قائم بمقام امام ہے۔ ف۔ اور مسبوق کے حق میں خلاف ترتیب ہو جانا اس قدر میں مضر نہیں کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے حتی کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی پہلی رکعات ادا کرتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے منصوص ہے۔ ع۔ ہاں اگر اس مسبوق کو یہ معلوم نہو کہ امام کہاں تک پہونچا اور کیا حالت ہے اور امام نے بتلایا نہیں تو وہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرے۔ اور اگر دو رکعت کے بعد ملا ہو تو اسپر دو قعدہ لازم ہیں اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قرات نہیں کی تو مسبوق اخیرین میں قرات کرے پھر اسپر اپنی دو رکعتوں میں بھی قرات فرض ہے۔ کما فی الوجیز وغیرہ م۔ واذا انتهی الی السلام یقدم مدرکا یسلم بهم۔ اور جب یہ مسبوق نماز امام تمام کر کے سلام تک پہونچے تو کسی مدرک کو بڑھا دے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے۔ ف۔ اور مسبوق سلام نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکی نماز ہنوز تمام نہیں ہے۔ فلو انہ حین اتم صلوٰۃ الامام قهقه او احدث متعمدا او تکلم او خرج من المسجد فسدت صلاتہ۔ پھر اگر یہ ہوا کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی نماز تمام کی تو قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی خود نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہے اسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ ت۔ جیسے کوئی مقتدی اور بھی مسبوق ہو یا امام محدث نے ہنوز اپنی نماز پوری نہ کی ہو۔ م۔ وصلوٰۃ القوم تامۃ۔ اور مقتدیوں کی نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ یعنی تمام مقتدی جنہوں نے اول سے آخر تک پائی یا سلام کے وقت تک پوری کر لی ہے۔ م۔ برخلاف ان مقتدیوں کے جنکا حال مثل مسبوق کے ہے۔ لان المفسد فی حقه وجد فی خلال الصلوٰۃ۔ کیونکہ مفسد نماز کے جو مذکور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں اسکے درمیان نماز میں پایا گیا۔ ف۔ تو نماز فاسد ہوئی۔ وفی حقهم بعد تمام ارکانها۔ اور مقتدیوں مدرکوں کے حق میں نماز کے ارکان پورے ہو جانے کے بعد پایا گیا۔ ف۔ تو انکی نمازیں پوری ہو گئیں۔ رہا امام اول جس نے حدث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا۔ والامام الاول ان کان فرغ۔ اور امام اول کی دو حالتیں ہیں اگر وہ چھوٹی ہوئی مقدار خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے فارغ ہو گیا ہو۔ لا تفسد صلاتہ۔ تو اسکی نماز بھی فاسد نہوگی۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی مدرکوں کے مثل ہو گیا اگرچہ درمیان میں لاحق ہوا تھا۔ وان لم یفرغ تفسد۔ اور اگر وہ ابھی فارغ نہوا ہو تو اسکی نماز بھی فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ مثل مسبوق کے۔ وهو الاصح۔ یہی روایت اصح ہے۔ ف۔ اگر یہ صورت خود امام اول سے واقع ہو تو اسکو بیان فرمایا۔ فان لم یحدث الامام الاول۔ اگر یہ صورت ہو کہ امام اول کو حدث نہیں ہوا۔ ف۔ بلکہ اسنے نماز پڑھائی سب رکعات۔ وقعد قدر التشهد۔ اور قعدہ اخیرہ بقدر تشہد کے بیٹھ لیا۔ ثم قهقه او احدث متعمدا۔ پھر اسنے قہقہہ مارا یا عمداً حدث کر دیا۔ ف۔ بدون کلام یا خروج مسجد کے۔ فسدت صلوٰۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ۔ تو فاسد ہو جائیگی نماز ایسے مقتدی کی جس نے امام کی اول نماز نہیں پائی ہے۔ ف۔ پس جس نے اول سے نماز پائی یعنی مدرک ہے تو اسکی نماز مثل امام کے فاسد نہوگی پس خلاصہ یہ کہ سوائے مدرک کے جو مقتدی ہے اسکی نماز فاسد ہوگی تو وہ مسبوق ہوگا یا لاحق۔ ہوگا پس مسبوق کے حق مین

بالاتفاق فاسد ہے اور لاحق کے حق میں بھی یہی صحیح ہے کہ فاسد ہے۔ کذا فی السراج۔ اور یہی اصح ہے جیسا کہ امام مصنف نے اشارہ کیا اگرچہ ظہیریہ میں
عدم فساد کو صحیح کہا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لاحق نے اگر قہقہہ امام سے پہلے اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کر لی ہو تو بلاخلاف فاسد نہ ہونا چاہیے۔ م۔ عند
ابی حنیفۃ رح۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا لا تفسد۔ اور صاحبین نے کہا کہ فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ اور اگر ایسا ہوا کہ مسبوق نے کھڑے
ہو کر رکعت کو سجدہ تک پڑھ لیا ہو پھر امام نے قہقہہ کیا تو مسبوق کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی کیونکہ اسکا منفرد ہونا مؤکد ہو گیا۔ کذا فی الظہیریہ۔ م۔ [illegible]
ع۔ یہ اختلاف قہقہہ وحدث عمدی میں ہے۔ وان تکلم او خرج من المسجد لم تفسد فی قولہم جمیعا۔ اور اگر امام نے کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا
تو کسی کی نماز فاسد نہ ہوگی اسپر تینوں اماموں کا اجماع ہے۔ ف۔ پس اختلاف صرف قہقہہ وحدث عمدی میں ہے۔ لہما ان صلوۃ المقتدی بناء علی صلوۃ الامام
جوازا وفسادا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی کی نماز مبنی بر نماز امام ہے از راہ جائز ہونے یا فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی بالاتفاق یہ اصل قرار پائی ہے
جیسا کہ حدیث الامام ضامن میں بیان ہو چکا۔ ولم تفسد صلوۃ الامام۔ اور حال یہ کہ امام کی نماز فاسد نہیں ہوئی یعنی کسی صورت میں بالاتفاق
فکذا صلاتہ۔ تو یوں ہی مقتدی کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ حتی کہ قہقہہ وحدث عمدی میں بھی سو جیسا کہ السلام والکلام۔ اور قہقہہ وحدث
عمدی ہر ایک مثل سلام وکلام کے ہو گیا۔ ف۔ جس میں بالاتفاق مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی ہے۔ مخفی نہیں کہ امام
ومسبوق میں تامی وغیر تامی کا فرق ظاہر ہے۔ ولہ ان القہقہۃ مفسدۃ للجزء الذی یلاقیہ من صلوۃ الامام۔ اور امام کی دلیل
یہ ہے کہ قہقہہ فاسد کرنے والا ہے اس جزء کا جس سے ملاقی ہوا امام کی نماز میں سے۔ ف۔ یعنی امام کی نماز میں سے جس جزء سے
متصل قہقہہ واقع ہوا اس جزء کو اس نے فاسد کر دیا۔ فیفسد مثلہ من صلاۃ المقتدی۔ تو اسی جزء کے مثل نماز مقتدی میں سے
فاسد ہوگا۔ ف۔ کیونکہ نماز مقتدی مبنی بر نماز امام ہے علی الاصل المذکور۔ اور جب جزء فاسد ہوا تو اب باقی نماز کو اسپر بناء
نہیں کر سکتے۔ غیر ان الامام لا یحتاج الی البناء۔ بات اتنی ہے کہ امام کو بناء کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ
ارکان سب پورے ہو چکے اب تو ختم کا وقت ہے پس امام کی نماز پوری ہو چکی اور اسی طرح مدرک مقتدیوں کی بھی پوری
ہو چکی۔ والمسبوق محتاج الیہ۔ اور مسبوق بناء کرنے کا محتاج ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکی کچھ نماز اول کی باقی ہے۔ اور یوں ہی
جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بناء ہے۔ اور ذکر ہوا کہ جس جزء پر بناء کریں وہ جزء بوجہ قہقہہ کے فاسد ہے۔ والبناء
علی الفاسد فاسد۔ اور فاسد جزء پر بناء کرنا فاسد ہوتا ہے۔ ف۔ تو بناء ممکن نہ ہوئی تو نماز تمام نہ ہو سکی پس نماز فاسد
ٹھہری۔ اگر کہا جاوے کہ پھر یہی دلیل تو کلام کرنے میں جاری ہوگی تو وہاں کیونکر بناء ہوگی جواب دیا کہ۔ بخلاف السلام
برخلاف سلام کے۔ لانہ منہ۔ کیونکہ وہ منہی یعنی تمام کرنے والا نماز کا ہے نہ مفسد۔ والکلام فی معناہ۔ اور کلام بھی
بمعنی سلام ہے۔ ف۔ تو کلام بھی تمام کرنے والا ہوا پس جب مفسد نہ ہوا تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبوق بناء کر سکتا
ہے اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کر دیا تو مدرکوں پر لازم ہے کہ وے سلام کریں بخلاف اسکے جب امام نے قہقہہ
کر دیا تو مدرکین بلا سلام کے اٹھ کھڑے ہوں۔ الفتح۔ مسئلہ۔ وینتقض وضوء الامام لوجود القہقہۃ فی حرمۃ الصلوۃ
قہقہہ مذکور سے امام کا وضوء بالاتفاق ٹوٹ جائیگا۔ کیونکہ قہقہہ حرمت نماز میں پایا گیا۔ ف۔ بدون اسکے کہ تحلیل ہو [illegible]
اور جسنے قہقہہ کو نص میں یوں ہی توڑنے والا پایا ہے۔ م۔ ومن احدث۔ اور جس شخص کو حدث ہوا۔ ف۔ خواہ منفرد
یا امام یا مقتدی۔ فی رکوعہ او سجودہ۔ خواہ رکوع میں حدث ہوا یا سجود میں۔ توضأ وبنی۔ تو وضوء کرے اور بناء کرے
ولکن۔ لا یعتد بالتی احدث فیہا۔ نہ شمار کرے اس رکن کو جس میں اسکو حدث ہوا۔ ف۔ کیونکہ وہ رکن تو طہارت
کے ساتھ پورا نہیں ہوا۔ لان اتمام الرکن بالانتقال۔ کیونکہ رکن کا اتمام تو اس رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونے
سے ہے۔ ف۔ اور یہ انتقال فرض ہے۔ ومع الحدث لا یتحقق الانتقال۔ اور حدث ہونے کے ساتھ انتقال
نہیں۔ ع ف۔ حتی کہ اگر حدث رکوع میں ہوا اور اس سے منتقل ہونے کا قصد کرے تو نماز فاسد ہو جاوے چنانچہ [illegible]

پس جب انتقال ہوا تو وہ رکن ہنوز تمام نہ ہوا۔ فلابد من الاعادۃ۔ تو اس رکن کا اعادہ واجب ہوا۔ ف۔ پس اگر
رکوع میں حدث ہوا تھا تو بعد وضو کے اگر رکوع کرے۔ ولو کان اماما فقدم غیرہ۔ اور اگر یہ محدث امام تھا جسکو رکوع میں
حدث ہوا تھا پس اُسنے جھکے ہوئے پھر کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا۔ ف۔ تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں
ہے بلکہ۔ دام المقدم علی الرکوع۔ برابر دوام کرے یہ آگے کیا ہوا خلیفہ رکوع کی ثبات پر۔ لانہ یمکنہ الاتمام بالاستدامۃ۔
کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدامت یعنی ہمیشگی رکھنے سے ممکن ہے۔ ف۔ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اُسکو از سر نو
شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے۔ اصل اسمیں قسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا ہے اسی حالت میں اُسنے قسم کھائی کہ
میں یہ کپڑا نہ پہنونگا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سر نو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جھوٹا پڑ جائیگا۔ اور جیسے ایک جانور
پر سوار ہے اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اسپر سوار نہونگا تو دوام سواری سے جھوٹا پڑ جائیگا۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ دوام وہمیشگی
سے یہ غرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا اتار دینا ممکن ہو یا سواری سے اتر جانا ممکن ہو اتنی دیر نکال کر اُس سے زیادہ پہنے
رہے یا سوار رہے تو وہ استدامت ہے۔ کما ہو المصرح فی باب الایمان م۔ ولو تذکر وہو راکع او ساجد۔ اور اگر یاد کیا
مصلی نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنیوالا ہے اس بات کو کہ۔ ان علیہ سجدۃ۔ مصلی پر سجدہ باقی ہے
ف۔ خواہ سجدہ تلاوت یا سجدہ نمازی۔ فانحط من رکوعہ لہا۔ پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدہ قضا کے۔ ف۔
یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اُسکی قضا کے واسطے جھکا۔ او رفع راسہ من سجودہ فسجدہا۔ یا اپنا سر سجدے سے
اُٹھا کر قضا کا سجدہ کیا۔ ف۔ یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اُسکو سجدۂ قضا یاد آیا اور اُسنے سجدہ موجودہ سے سر کو واسطے
قضا سجدہ کے اُٹھا کر قضا کے لیے سجدہ کیا تو۔ یعید الرکوع والسجود۔ اعادہ کرے رکوع وسجود کو۔ ف۔ یعنی جس
رکوع میں یا سجود میں یاد کر کے قضا کا سجدہ کیا ہے اس رکوع وسجود کو استحبابا اعادہ کرے۔ وہذا بیان الاولیٰ لتقع الافعال
مرتبۃ بالقدر الممکن۔ اور یہ اولیٰ ہونے کا بیان ہے تاکہ جہانتک ممکن ہے افعال ترتیب وار واقع ہوں۔ ف۔ یعنی موجود
رکوع سے سجدۂ قضا مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ اور یہ اسی طرح کہ سجدہ قضا کے بعد اس رکوع یا سجود کو جسمیں
یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ درحقیقت تو ہو گیا ہے م۔ وان لم یعد اجزاہ۔ اور اگر
اُسنے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے۔ لان الترتیب فی افعال الصلوٰۃ لیس بشرط۔ کیونکہ نماز کے افعال
میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ ف۔ اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا۔ پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدۂ قضا کی طرف
جھکنے سے پورا ہو گیا۔ لان الانتقال مع الطہارۃ شرط وقد وجد۔ کیونکہ منتقل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ
پایا گیا۔ وعن ابی یوسف انہ یلزمہ اعادۃ الرکوع۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلی مذکور پر اعادہ رکوع لازم ہے
لان القومۃ فرض عندہ۔ کیونکہ قومہ یعنی رکوع سے سر اُٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض عملی ہے۔ ف۔ حالانکہ مسئلہ
میں مذکور گذرا کہ رکوع میں یاد کر کے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدۂ قضا میں نہیں گیا۔ حتی کہ اگر رکوع سے
سیدھا کھڑا ہو کر قضا کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہوگا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں
ہے مع المترجم۔ ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد۔ اور جس مرد نے امامت کی کسی ایک مرد کی پھر امام کو
حدث ہوا اور وہ مسجد سے نکل گیا۔ فالماموم امام نوی اولم ینو۔ تو مقتدی امام ہے خواہ امام اول نے اُسکی خلافت
کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ف۔ جبکہ صالح امامت ہو م۔ اور حاصل یہ ہے کہ یعنی ہوں کہ خواہ اس مقتدی نے امام ہونے کی
نیت کی ہو یا نہ کی ہو ع۔ لما فیہ من صیانۃ الصلوٰۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے میں حفاظت نماز کی ہے۔ ف۔ صحیح رہنے نماز
کو متعین رکھنا تو مراد اس شخص کی نماز رکھی جاوے جبکی نماز بدون خلیفہ معین ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہے خواہ وہ

مقتدی مذکور رہا امام اول ہو کیونکہ ایک روایت ہے کہ اگر امام خلیفہ نہ کرے اور نکل جاوے تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی لیکن
دوسری روایت فاسد نہونے کی بھی وارد ہے باوجود شک نہیں کہ مقتدی کی نماز تو اس سے ہر حال مراد ہے و امام محدث کی نماز
بنا بر ایک روایت کے ۔ف۔ گر نہایہ میں نماز امام مراد رکھی اور تقریر مابعد بھی اظہر ہے فالہم م۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول
کو خلیفہ معین کرنا لازم ہے جواب یا کہ تعیین الاول ۔ معین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو یقطع المزاحمۃ ۔ واسطے قطع کرنے
مزاحمت غیر کے ہے ۔ ولا مزاحمۃ ۔ اور حال یہ کہ یہاں ایک ہی متعین ہے تو کوئی مزاحمت نہیں ہے ۔ ویتم الاول ۔ اور تمام کرے
امام اول جسکو حدث ہوا تھا ۔ صلاتہ ۔ اپنی نماز کو ۔ مقتدیا بالثانی ۔ دوسرے کی اقتداء کرکے ۔ف۔ یعنی اپنا خلیفہ
حکمی سمجھکر ۔ کما اذا استخلفہ حقیقۃ ۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت میں خلیفہ کرتا تو اقتداء کرکے تمام کرتا ۔ ولو لم یکن خلفہ
الا صبی او امراۃ قیل تفسد صلاتہ ۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی سوائے طفل یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت
نہیں ہے تو کہا گیا کہ امام کی نماز فاسد ہو جائیگی ۔ لاستخلاف من لا یصلح للامامۃ ۔ بوجہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جو لائق
امامت نہیں ۔ف۔ یعنی جبکہ طفل یا عورت کے شل ۔ گیا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہو گیا ۔ العنایہ ۔ اعتراض ہو سکتا ہے
کہ حکماً مقرر ہونا تو نماز کی حفاظت کے واسطے ہے اور یہاں فساد لازم آتا ہے م۔ وقیل لا تفسد ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام
محدث کی نماز فاسد نہوگی ۔ف۔ کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہو جانے پر ہے وہ یہاں نہیں پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقۃ ہوگی یا حکماً
ہوگی یہاں دونوں نہیں ۔ لانہ لم یوجد الاستخلاف قصداً ۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصداً خلیفہ کرنا نہیں پایا گیا ۔
ف۔ پس خلافت حقیقۃ نہوئی ۔ وہو لا یصلح للامامۃ ۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل و عورت تو وہ لائق امامت کے نہیں
ف۔ تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا ۔ پس امام کی نماز فاسد نہوئی ۔ حتی کہ اگر خلیفہ کرے تو باتفاق کل کی نماز فاسد ہے تیسرا
قول یہ کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ وہ بلا امام رہگیا اور امام کی نماز فاسد نہوگی اور یہی صحیح ہے ۔ العنایہ فخر الاسلام
و تمرتاشی نے اسی کو اصح کہا ہے ۔ امام قضائے سفری پڑھتا ہے اسکے ساتھ مقیم نے اقتداء کی یعنے اسی قضا میں ۔ پھر امام کو حدث ہوا
تو مقتدی امام نہیں ہو سکتا ۔ المسئلہ ۔ امام کے پیچھے جماعت ہے تو کوئی خلافت کے لیے متعین نہوگا مگر جبکہ امام کسی کو آگے کرے
یا قوم کسی کو کھڑا کر دے یا خود کوئی بڑھ جاوے اور لوگ اسکی اقتداء کریں ۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا
یا قوم میں سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی نماز فاسد ہو گئی ۔ المسئلہ ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے
پہلے امام مسجد سے باہر ہو گیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی نماز فاسد ہوئی اور امام اپنی نماز پر ہے ۔ حسن رح نے کہا کہ روایات
متفقہ ہیں کہ خلیفہ بدون نیت کے امام نہیں ہوتا ۔ واضح ہو کہ مسبوق جو بعد سلام امام کے ادا کرتا ہے وہ اسکی اول نماز ہے
اور جو امام کے ساتھ پائی وہ آخر نماز ہے ۔ یہی امام مالک و ثوری و احمد کا مذہب ہے اور ابن المنذر رح نے اسکو ابن عمر و مجاہد
و ابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الائمہ سرخسی نے حضرت علی رض سے حکایت کیا
نووی رح نے مذہب شافعی رح کا اسکے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمر و علی و ابو الدرداء رض سے روایت ذکر کی
ولیکن ابن المنذر رح نے کہا کہ ان صحابہ رض سے یہ کچھ ثبوت نہیں ہے ۔ واللہ تعالے اعلم ۔ اگر مصلی کی نکسیر پھوٹے
اسکے رک جانے تک توقف کرے پھر وضو کرکے بناء کرے ۔ د۔

باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا

باب ان چیزوں کے بیان میں جو نماز فاسد کرتی ہیں اور جو نماز میں مکروہ ہیں یعنی جو ایسے افعال کرنے والے کے اختیاری
اکتسابی ہیں نہ حدث غیر اختیاری تھا انمیں سے مفسدات کا اور غیر مفسدات میں سے مکروہات کا بیان ہے ۔ متن ۔ ومن تکلم
فی صلاتہ عامداً او ساہیاً بطلت صلوتہ ۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی نماز میں خواہ عمداً خواہ سہواً تو اسکی نماز باطل ہو

ف۔ ملبسات قولی وفعلی دو قسم ہیں قولی میں سے ایک مفسد کلام ہے وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کبھی ایک
حرف کافی ہوتا ہے جیسے ق۔ یعنی بچا۔ اگر جانور سواری کو ہِر کہا یا کتے کو ہشلانے کے کہا یا بلی کو ہرا یا انہی جانوروں کو ہنکایا
پس اگر ایسی آواز ہے کہ حروف ہجا موجود ہوں تو مفسد ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفسد نہیں۔ کمافی الذخیرہ۔
اگر کر وہ ہیں۔ ط۔ ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہیں۔ ش۔ پھر ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہوں بحالت
کلام ہیں کہ ایسے طور پر بولے کہ اس سے سنے جاویں۔ اگر نہ سنے جاویں پس اگر اپنے خود سنے تو بھی کلام مفسد ہے۔ المحیط۔ اور
اگر خود نہیں سنے مگر حروف کی تصحیح ہو گئی تو مفسد نہیں۔ الزاہدی۔ یہ بنا بر آنکہ خالی تصحیح حروف سے کلام نہیں ہوتا اور جمہور
مشائخ میں یہ مسئلہ کہنا قبول کرتی عم واجب ہے کہ تصحیح حروف پر کلام ہو جاوے۔ اور چونکہ یہ قول بھی قوی ہے و کفایہ ہے تو ہمارے
نزدیک فتویٰ میں تامل چاہیے۔ م۔ پھر جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود اسنے سنا ہو علی الفتوی تو وہ مفسد ہے خواہ عمداً
ہو یا سہو سے ہو سوائے سلام کے یا نسیان سے ہو یا جہالت سے کہ نماز میں بولنا منع نہ جانتا ہو یا کسی نے اسکو زبردستی
مجبور کیا ہو اور اگر نماز میں ایسے طور پر سویا کہ وضو نہیں ٹوٹا گر بول دیا تو بھی مختار یہ کہ مفسد ہے۔ المحیط الخلاصہ ع ع د۔ اور خواہ
کلام تھوڑا ہو یا بہت ہو خواہ نماز کی درستی کے لیے ہو مثلاً امام سے کہا کہ چار ہو گئیں جبکہ پانچویں کو اٹھتا تھا۔ یا اس لیے نہ ہو حال
مفسد ہے جبکہ یہ لوگوں کے کلام سے ہو۔ المبسوط۔ جب نماز باطل ہوئی تو از سر نو پڑھے مگر یہ اسوقت کہ اخیر قعدہ بقدر تشہد بیٹھنے
سے پہلے ہوا ہو۔ قاضیخان۔ پھر اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء میں اختلاف ہے۔ نووی رح نے شرح المہذب میں کہا کہ اگر عمداً کلام کیا ہو نہ
مصلحت نماز کے تو باجماع نماز فاسد ہے ذکرہ ابن المنذر وغیرہ۔ سو مصلحت نماز کے لیے ہو مثلاً امام پانچویں رکعت کو کھڑا ہوا اور اسنے کہا کہ
آپ نے چار پڑھ لیں یا اسکے مانند تو بھی مفسد ہے اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر ہو تو شافعی کے نزدیک اصح یہ کہ
مفسد ہے اور اگر سہو سے یا چوک کے بول اٹھا تو مفسد نہیں مگر جبکہ طویل کلام ہو اور طول ہونا عرف سے دریافت ہوگا۔ مالک رح کے نزدیک کلام
مصلحت مفسد نہیں جیسے زبان پر چلا آنا و نسیان و جہل طویل بعید ہیں اور امام احمد رح کے مذہب میں کلام مصلحت میں تین روایات ہیں ایک
یہ کہ مفسد ہے اور اسی کو خلال رح نے اختیار کیا کمافی المغنی لابن قدامہ۔ ابراہیم نخعی تابعی کے نزدیک نسیان سے بولنا مفسد ہے
اور یہی قول قتادہ بن دعامہ تابعی کا اور حماد بن ابی سلیمان کا ہے اور امام احمد رح سے ایک روایت مثل قول شافعی اور ایک
روایت مثل قول ابو حنیفہ ہے۔ ع۔ امام مصنف نے صرف شافعی رح کا اختلاف ذکر کیا۔ قولہ۔ خلافاً للشافعی رح فی
الخطاء والنسیان۔ یعنی شافعی رح نے چوک و بھول کے ساتھ کلام کرنے میں خلاف کیا۔ ف۔ بشرطیکہ طویل نہ ہو
کیونکہ طویل عرفاً چوک و بھول کے منافی ہے۔ ع۔ ومفزعہ الحدیث المعروف۔ اور ملجا امام شافعی کا حدیث معروف ہے
ف۔ گویا اشارہ کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رح نے مجبور ہو کر کلام خطا و نسیان کو مستثنیٰ کیا۔ ابن عباس رض
سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان اللہ وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ
نے دور کر دیا میری امت سے خطا و نسیان کو اور اس چیز کو جس پر انکو اکراہ کیا جاوے یعنی زبردستی کرائی جاوے۔ رواہ
ابن ماجہ وابن حبان والحاکم اور ابن عدی نے بطریق جعفر بن جسر بن فرقد۔ اسکے مانند دوسرے صحابی سے روایت کر کے
کہا کہ اسی راوی جعفر بن جسر کی منکرات سے ہے۔ ابن ماجہ نے حدیث ابوذر رض سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان رض اور
وابو الدرداء رض سے مرفوعاً روایت کیا۔ اور ابو نعیم نے حلیہ میں حدیث ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ غریب ہے
ابن حبان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور عقیلی نے اسکو موضوع ٹھہرایا اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اپنے والد امام
ابو حاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ یہ روایات تو یا موضوع ہیں اور یہ حدیث تو اسکی اسانید صحیح نہیں ہیں۔ پھر بر تقدیر صحت کے
اسکے معنی میں بحث کرنا چاہیے تو واضح ہو کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں یعنی یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے میری

رحمت سے بھول چوک اور اکراہ دور کیا ہے تو کوئی نہ بھولے نہ چوکے اور نہ کسی پر زبردستی ہو۔ کیونکہ یہ تو صریح ظاہر کہ خود حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بھول گئے تو معلوم ہوا کہ لفظ سے حقیقت مراد نہیں ہے تو اب حکم مراد ہے یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم
اٹھا دیا گیا ہے پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دنیاوی اور دوسرا اُخروی۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم اٹھانا بھی مراد نہیں
کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو قرآنی نص سے اس پر دیت و کفارہ واجب ہوتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا
گناہ اٹھا دیا گیا ہے تو اب اگر کسی نے نماز میں بھولے چوکے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا ولیکن نماز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے
نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے تو بالاجماع نماز فاسد ہے اور گناہ نہیں جیسے نشانہ سیکھتا تھا اور چوک کر کسی کے گولی لگی تو گناہ
نہ ہوا مگر دیت و کفارہ واجب ہے ۔ع۔ ولنا قوله عليه السلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس
وانما هى التسبيح والتهليل وقراءة القرآن - اور ہماری دلیل قول علیہ السلام ہماری نماز یہ اس میں لائق نہیں کچھ بھی لوگوں کے
کلام سے اور یہ تو فقط تسبیح و تہلیل و قراءت قرآن ہے۔ ف۔ امام مسلم نے صحیح میں یہ باب باندھا کہ نماز میں کلام کرنا جو پہلے
میں جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔ اس باب کے تحت میں یہ حدیث معاویہ بن الحکم السلمی رضی اللہ عنہ سے طول کے ساتھ روایت
کی اس میں یہ ارشاد موجود ہے جو مصنف رح نے ذکر کیا طبرانی رح کی روایت میں لا یصلح کی جگہ لا یحل مذکور ہے یعنی ہماری
اس نماز میں لوگوں کے کلام سے کچھ حلال نہیں ہے ۔ع۔ تو معلوم ہوا کہ نماز میں لوگوں کا کلام قلیل و کثیر کچھ بھی حلال نہیں
جس سے احرام نماز ٹوٹ جاتا ہے۔ م۔ زید بن ارقم رض کی حدیث میں ہے کہ نماز میں آدمی اپنے برابر والے سے باتیں کر لیتا
یہاں تک کہ نازل ہوا قوله تعالى وقوموا لله قانتين۔ پس ہم لوگوں کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے۔
رواه البخاری ومسلم۔ اور حدیث ابن مسعود رض بھی صریح ہے کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ممانعت
ہو گئی۔ کما فی الصحیح - اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ نماز میں کلام مت کرو۔ ورواه ابن حبان
ایضاً۔ع۔ اقول حدیث زید بن ارقم سے معلوم ہوا کہ کلام سے ممانعت مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد ہوئی کیونکہ نزول
قوله تعالى وقوموا لله آیہ کا بالاجماع مدینہ میں ہوا ہے - اور حدیث ابن مسعود رض صریح ہے کیونکہ حبشہ سے واپسی مدینہ میں
ہوئی ہے۔ اس سے خطابی رح کا زعم غلط نکلا کہ کلام کا حرام ہونا مکہ میں ہو چکا تھا۔ کیونکہ یہ زعم تو صریح ان احادیث صحیحہ کے
مخالف ہے۔ بلکہ مدینہ میں بھی کچھ روز مباح رہا یہاں تک کہ قوموا لله قانتين کا نزول ہوا۔ لیکن حضرت ابن مسعود رض وغیرہ
کی ہجرت حبشہ سے واپس آنے سے پہلے ہو چکا۔ لہذا ائمہ حنفیہ نے کہا کہ حدیث ذو الیدین کا وقوع قبل تحریم کلام کے ہے
اور وہ حدیث یہ ہے کہ ابوہریرہ رض نے روایت کی کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی تو دو ہی
رکعتوں پر سلام پھیر دیا پس ذوالیدین نے کھڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا نماز کم ہو گئی یا آپ بھول گئے تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا ذوالیدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں پس آپ نے دو رکعتیں اور پڑھیں اور
سہو کا سجدہ کیا۔ یہ حدیث اصل بخاری و مسلم کی صحیحین میں ہے تو یہ اس وقت تھا کہ جب تک کلام کرنا منسوخ نہ ہوا تھا۔ یہ
میں دقاق ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ ذوالیدین نے یہاں عمداً کلام کیا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بے صلوٰۃ مان کر
کے اعادہ نماز کا حکم نہیں دیا۔ یہ کہنا کہ یہ کلام تو اصلاح نماز کے لیے تھا۔ بہت ضعیف ہے اس واسطے کہ اگر اصلاح نماز میں باتیں
کرنا روا ہو تو مردوں کو سبحان اللہ اور عورتوں کو ہاتھ پر ہاتھ مارنا کیوں شروع ہو۔ بلکہ یہ بھی دلیل ہے کہ اس وقت کلام
منسوخ نہ تھا پہلے کہ ذوالیدین نے تسبیح نہیں کی اور حدیث صحیح میں آیا کہ تصفیق تو عورتوں کے لیے اور تسبیح مردوں کے لیے
ہے یعنی جب امام مثلاً چار رکعت کے بعد پانچویں کو کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا دو ہی رکعت
پر سلام پھیرنے لگے تو مردوں کی صف میں سے چاہیے کہ سبحان اللہ کہہ دے یا عورتوں میں سے کوئی تصفیق کرے یعنی

داہنے ہاتھ کو بائیں کی پشت پر مار دے تاکہ امام متنبہ ہو جاوے کیونکہ قراءت میں تو بالاتفاق فتح دینا چاہیے۔ تو جب
ذوالیدین نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اسوقت کلام ہی ممنوع نہ تھا اور بعد ممانعت کلام کے تسبیح یا تصفیق کا قاعدہ تعلیم ہوا ہے
اب یہاں ایک وہم البتہ لوگوں کو ہوا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا اسلام ساتویں سال ہجرت میں فتح خیبر کے وقت ہوا ہے اور حدیث
میں یوں ذکر ہے صلی بنا رسول اللہ یعنی ہم لوگوں کے ساتھ نماز پڑھی الخ تو ظاہر ہوا کہ یہ نسخ کلام کے بہت مدت بعد کا قصہ ہے
جواب اس وہم کا یہ ہے کہ جو بات اپنے جنس کے ساتھ واقع ہوئی ہے اسکو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا محاورہ ہے تو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
نے اگر یوں کہا ہے یعنی راوی کا وہم نہ ہو تو مراد ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ ہے کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جیسے حدیث
نزال بن سبرہ رح میں ہے کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ۔ دیکھو نزال رح نے
کہا کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رح نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہیں پس
مراد یہ کہ ہماری قوم کو کہا جیسے قول طاؤس رح تابعی کا قدم علینا معاذ بن جبل فلم یاخذ من الخضروات شیئا۔ یعنی
معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ ترکاریوں سے کچھ زکوٰۃ نہیں لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر
سردار ہو کر آئے کیونکہ طاؤس تو پیدا بھی نہ ہوئے ہونگے جب معاذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن پر
بھیجا تھا۔ ذوالیدین کا نام خرباق اور کنیت ابوالعریان ہے اور محققین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سرور عالم صلعم
کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذوالشمالین نے البتہ بدر میں شہادت پائی اسکا نام عمیر بن عمرو خزاعی ہے اور حدیث نماز میں
گفتگو کرنے والا یہ نہیں بلکہ اول ہے۔ مع م۔ وما رواہ محمول علی رفع الاثم۔ اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ محمول
ہے گناہ دور ہونے پر۔ ف۔ یعنی بھول چوک واستکراہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے گناہ اٹھا دیا ہے۔ اقول فعل ہذا اگلی امتوں
کو اس سے گناہ ہوتا ہوگا اور ظاہراً یہود پر تھا بشرطیکہ یہ حدیث اس امت کی خصوصیات سے ہو اور اگر یہاں مرتفع ہے تو اظہار
ہے کہ اللہ تعالیٰ بھول چوک پر مواخذہ نہیں کرتا۔ پھر یہ جواب اس صورت پر ہے کہ حدیث ان اللہ وضع من امتی الخ۔ صحیح ہو ورنہ
ثابت ہی نہیں۔ پھر اگر ہم معارض مانیں تو بھی ہم کہتے ہیں کہ ہماری حدیث اصح واعلیٰ ہے اور وہ محرم مانع ہے اور یہ روایت اصل سے
مختصر اور صریح نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہاری حدیث سے کلام حقیقتاً ناجائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ اس سے نماز باطل ہی
ہو جاوے کیا نہیں دیکھتے کہ ترک سجدہ ناجائز مگر مفسد نہیں ہے جواب یہ کہ تحریم وتحلیل جمع نہیں ہو سکتی اور کلام کو غیر حلال
قرار دیا تو یہ احرام نماز کو باطل کر دیگا وقد حققہ الشیخ ابن الہمام رح م۔ بالجملہ محقق ہو گیا کہ ہر کلام جو ذکر نہ ہو مفسد ہے گو کسی طرح
ہو۔ بخلاف السلام ساہیا۔ برخلاف سلام کے یعنی سہواً سلام پھیر دے۔ ف۔ تو سہو ہر صورت میں مثل کلام کے
نہیں۔ لانہ من الاذکار۔ کیونکہ سلام تو اذکار نماز سے ہے۔ ف۔ حتی کہ التحیات میں پڑھا جاتا ہے مگر بے موقع نہیں کہہ
سکتے تو اسکی دو حالتیں ہوئیں۔ فیعتبر ذکرا فی حالۃ النسیان وکلاما فی حالۃ العمد لما فیہ من کاف الخطاب۔ تو
سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسیان میں۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمد میں کیونکہ اسمیں کاف خطاب ہے۔ ف۔
حاصل یہ کہ السلام علیکم خطاب ہے تو لوگوں کے کلام سے تھا مگر وہ ذکر نماز بھی مع خطاب ہے تو ہم نے دونوں معنوں کو دو
حالتوں میں اعتبار کیا اسطرح کہ جب اسنے سہواً سلام پھیرا تو بلاقصد کے ایک کلمہ زبان سے نکلا جو ذکر نماز ہے اور اسنے کسی کو
سلام کا قصد نہیں کیا تو یہ اسکا کلام نہ تھا پس مفسد نہیں اور جب قصداً سلام کیا تو جسکو خطاب کیا اسنے کلام کیا پس مفسد ہے ہم
اگر کہا جاوے کہ کلام قلیل بھی معاف ہو کیونکہ قول ہے تو مثل فعل قلیل کے مفسد نہو تو جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طبعی ہے اور
قلیل سے احتراز ممکن نہیں بخلاف کلام کے کہ کچھ طبعی نہیں ہے۔ کذا فی الاسرار للشیخ الرازی رح۔ اگر ختم نماز کا سلام نہیں بلکہ
کسی شخص کو سہواً سلام کیا یا جواب دیا تو مفسد ہے خواہ علیک یا علیکم حرف خطاب کہے یا نہیں۔ ن۔ ومسبوق نے امام

کے ساتھ سہواً سلام پھیرا تو مفسد نہیں اور اگر اپنی باقی نماز یاد رکھتا ہو تو مفسد ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اسکو بزعم ہے کہ مجھے امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیئے تو عمدی سلام اور مفسد ہے کہ بنا ممنوع ہے۔ خلاصہ۔ اگر مقیم نے دو ہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا ظہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کر کے سلام پھیر دیا تو فاسد ہو گئی از سر نو پڑھے اور اگر چوتھی رکعت گمان کر کے دوسری پر سلام پھیرا تو نماز کو پوری کر لے اور سہو کا سجدہ کرے۔ قاضیخان۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ سلام کا سہو اگر اصل نماز میں ہو تو مفسد ہے اور اگر وصف نماز میں ہو تو مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر سہواً کسی کو سلام کرنا چاہا جب السلام کہا تو یاد آ گیا پس علیک نہیں کہا تو بھی نماز فاسد ہو گی۔ المحیط۔ اگر سلام کے ارادہ سے مصافحہ کیا تو مفسد ہے۔ مگر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی کے کچھ مانگنے پر سر یا ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں۔ التبیین۔ ولیکن مکروہ ہے۔ شرح الامیر منیتہ۔ اب کلام کے بعض تفریعات کو بیان فرمایا۔ بقولہ۔ فان اَنّ فیہا۔ پس اگر آمین کیا نماز میں۔ او تأوّہ۔ یا آہ کیا۔ او بکی۔ یا رویا فارتفع بکاؤہ۔ پس اسکا رونا بلند ہوا۔ ف۔ یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہو العینی ایسے رویا کہ اس سے حروف پیدا ہو گئے۔ کمافی الفتح۔ وعلی ہذا کیا خالی حروف کی تصحیح کافی ہو گی۔ علی قول الکرخی۔ یا مسموع ہونا ضرور ہے بنا بر قول مختار کے لیکن یہ بیان ممکن نہیں اسلیئے کہ اُسنے قصداً حروف کا ادا کرنا نہیں چاہا اور نہ بلا خلاف نماز فاسد ہو گی بلکہ رونے میں حروف پیدا ہو گئے اور یہ جب ہی معلوم ہو کہ آواز وہ سنے یا دوسرا کوئی سنے یا لوگ سن سکیں۔ م۔ آمین یہ کہ آ آ کہے الف زبر اور ہ جزم ہے۔ اور تأوّہ خانیہ میں لکھا کہ اوہ کہے لیکن قول عینی ہی صحیح ہے اور وہی دوسرے کتب میں ہے۔ م۔ تأوّہ بروزن تفعّل یہ کہ اوہ کہے اور اسمیں کئی لغات ہیں۔ ۱۔ اوہ بفتحہ الف جزم واو کسرہ ہا۔ ۲۔ آوہ الف مد اور جزم ہا و یعنی واو کو الف کر کے الف میں ملا کر الف ممدود کر دیا۔ ۳۔ اَوَّہ فتحہ وتشدید کسرہ و جزم۔ ۴۔ اَوْ مانند سوم کے مگر ہا بحذف۔ ۵۔ آوہ۔ الف ممدودہ تشدید واو جزم ہا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اپنے نماز میں آمین کیا یا آوہ کا کوئی لفظ کہا یا ایسے رویا کہ حروف پیدا ہو گئے تو اسمیں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ۔ فان کان من ذکر الجنۃ او النار لم یقطعہا۔ اگر یہ کوئی بات بوجہ یاد جنت یا دوزخ کے ہوئی تو نماز کو قاطع نہ ہو گی۔ ف۔ یعنی مفسد نہیں ہے۔ لانہ یدل علی زیادۃ الخشوع۔ کیونکہ یہ خشوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ ف۔ پس زیادتی رغبت یا خوف ظاہر ہوا اور اگر صریح کہتا کہ اللھم ادخلنی الجنۃ۔ الٰہی مجھے جنت میں داخل فرما دے۔ یا۔ اللھم اجرنی من النار۔ الٰہی مجھے دوزخ سے نجات دیدے۔ تو نماز قطع نہ ہوتی پس کنایہ میں بدرجہ اولیٰ قطع نہ ہو گی۔ ع م۔ صورت دوم یہ کہ۔ وان کان من وجع او مصیبۃ قطعہا۔ اور اگر یہ بات بوجہ درد یا کسی مصیبت کے ہو تو نماز کی قاطع ہو گی۔ ف۔ یہی قول امام اعظم و محمد کا ہے۔ لان فیہ اظہار الجزع والتاسف۔ کیونکہ اسمیں جزع و تاسف کا اظہار ہے۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس میں سے ہو گیا۔ ف۔ جو کہ مفسد ہے۔ گویا اسنے صریح یوں کہا کہ میری مدد کرو مجھپر مصیبت ہے۔ ع۔ اور یہ دعا نہیں ہے جیسے اللھم نجنی من الکرب العظیم۔ الٰہی مجھے کرب مصیبت عظیمہ سے نجات دیدے۔ کیونکہ درد و مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معروف ہے تو گویا اسنے کہا کہ ہائے مجھپر بڑی مصیبت ہے یا درد مجھپر بڑی تکلیف ہے تو یہ بالاتفاق مفسد ہے۔ م۔ پھر ظاہر کلام میں وہم ہوتا ہے کہ درد سے اختیاری ہو یا بے اختیاری ہو مفسد ہے ولیکن محیط السرخسی میں کہا کہ اگر وہ بیماری میں بے اختیاری نکلا تو چھینک وغیرہ کے مانند مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز خارج امکان ہے۔ ع۔ عینی نے اسکو امام محمد کا قول کہا ہے ولیکن اظہر اسمیں اتفاق ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ شافعی رح کے نزدیک کسی صورت میں مفسد نہیں ہے۔ ظاہر اراد یہ کہ بے اختیاری ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا نہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ یہی وجہ بیان ہوئی ہے تو علی ہذا مسئلہ میں اتفاق ہو گا بعموم قول محیط السرخسی فافہم۔ م۔ وعن ابی یوسف ان قولہ اہ اور ابو یوسف رح سے مروی ہے کہ آہ کہنا۔ ف۔ بفتحہ الف وجزم ہا۔ لم یفسد فی الحالین۔ مفسد نہیں دونوں حالتوں میں

خواہ بیاد جنت ودوزخ ہو یا بوجہ درد ومصیبت ہو۔ وان کان من وجع او مصیبۃ تفسد۔ اور اگر درد یا مصیبت سے ہو تو مفسد ہے۔ ف۔ ظاہر مراد یہ کہ وہ بحالت جزع مفسد ہے
پس اختلاف حرف اہ بدون مدمین ہے۔ وقیل الاصل عندہ۔ اور بیان جاتا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار
پائی کہ۔ ان الکلمۃ اذا اشتملت علی حرفین۔ کلمہ جب مشتمل ہو دو حرفوں پر۔ وہما زائدتان او احدہما۔ حالانکہ
یہ دونوں حرف یا انمین سے ایک حرف زائد ہوں۔ لا تفسد۔ تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ بنابرینکہ کلام عرب تین حرف اصلی
ہیں۔ وان کانتا اصلیتین تفسد۔ اور اگر دو حرفی کے دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد کرینگے۔ ف۔ ظاہرا
اسوجہ سے کہ وہ بمنزلہ زمین کے ہیں کیونکہ اکثر کلم ثلاثی ہیں۔ م۔ وحروف الزوائد مجموعۃ فی قولہم۔ اور زوائد کو اہل لغت
نے جمع کردیا اس قول میں۔ الیوم تنساہ۔ یعنی لام ی و م ت ن س ا ہ۔ ف۔ کئی طرح سے مجموعہ ہوا جیسے سألتمونیہا
ہویت۔ غرض ان حروف سے زوائد یہ حقیقۃ۔ ماکہ ایسے معنی دار جملہ بنایا۔ واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد ہونے سے مطلب
کہ سوائے الحاق وتضعیف کے باقی جہاں میں کسی کلمہ میں حروف اصلیہ پر کوئی زیادتی کیجاوے تو کلام عرب میں تلاش سے
معلوم ہوگیا کہ صرف انہیں حروف سے زیادتی ہوتی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ یہ حروف جہاں کہیں ہوں تو زائد ہیں صحیح ہوا ہے وجہ
حاصل یہ کہ اگر اہ کے دونوں حرف انہیں حروف سے ہیں تو مفسد نہیں برخلاف اوہ بمد الف کہ تین حرف ہوگئے اور سہ حرفی تو
مطلقاً مفسد ہے جیسے دو حرفی جب دونوں اصلی ہوں تو مفسد ہے۔ لیکن مخفی نہ رہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ ہے کہ جو بات کہ لوگوں
کے کلام سے ہو جاوے وہ مفسد ہے تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہے کیونکہ یہ پہلی اصل کو توڑتی ہے لہذا امام مصنف
نے کہا کہ۔ وہذا لا یقوی۔ اور یہ اصل قوت نہیں پکڑتی۔ ف۔ یعنی قوی نہیں ہے۔ محتمل ہے کہ اسکے معنی بوجہ مذکورہ بالا
کے قوی نہیں یا یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے۔ لان کلام الناس۔ کیونکہ کلام الناس ہونا۔ ف۔ یہی
جس منصوص مفسد قرار پایا ہے اور یہ۔ فی متفاہم العرف۔ عرف کے باہمی سمجھنے میں۔ یتبع وجود۔ تابع ہوتا ہے وہ
باتوں کے پائے جانے کا اول وجود۔ حروف الہجاء۔ کا ہو۔ ف۔ حتی کہ اگر مصلی کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو
بالاتفاق کچھ بھی نہیں ہے۔ دوم وجود۔ افہام المعنی۔ معنی سمجھانے کا۔ ف۔ یعنی جو حرف نکلے اُنسے کچھ مضمون
باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مفہوم ہی نہ ہو یا مفہوم ہو مگر باہمی نہ جیسے مصلی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد وثنا
ودعا ہو جناب باری تعالے ہو تو وہ مفسد نہیں ہے تو جب یہ اصل ٹھہری کہ حروف ہجا ہوں وافہام مطلب ہو جاوے
تو وہ کلام ہے تو حروف زائدہ واصلیہ پر اصل ٹھہرانا پہلی اصل کو مضر ہے۔ ویتحقق ذلک فی حروف کلہا زوائد۔ کیونکہ اصل
اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہے ایسے حروف میں کہ وے سب کے سب زائد ہیں۔ ف۔ حالانکہ وہ بالضرور کلام الناس
ہوتا ہے تو یہ اصل دیگر باطل ہے تو مسئلہ اہ کا اس بنا پر باطل ہے۔ بس تقریر سے شارحین نہایہ وکفایہ ودرایہ وغیرہ کا اعتراض ہی
ساقط ہوگیا تو جواب فتح القدیر کی حاجت نہ رہی۔ م۔ اگر گناہوں کی کثرت یاد کرکے تاوہ کیا تو قاطع نہیں۔ اگر رونے میں بغیر آواز کے
آنسو بہے تو مفسد نہیں۔ الفتاوٰی تاتارخانیہ۔ اخ اخ یعنی بتاء منقوطہ بالاجماع مفسد ہے اور اگر وہ مسئلائی نہ دیا تو مفسد نہیں مگر مکروہ ہے کیونکہ
کلام نہیں ہے محیط السرخسی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بقول مختار ہے ورنہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو نفوں کرنی کا
مفسد ہے اور مترجم نے بیان جبر واختیار میں بحث کرکے ظاہر کیا کہ قول کرخی ہی ایک قوت رکھتا ہے تو احتیاط ضرور ہے حتی کہ مترجم
کے نزدیک اگر اسنے عمداً نکالنے کا قصد کیا ہو تو فاسد ہونے پر فتوی دیا جاوے۔ فتاوی قاضی خان۔ م۔ مصلی نے سجدہ گاہ کی مٹی
کو پھونکا پس اگر سننے میں نہ آیا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہے۔ الذخیرۃ۔ جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً کروہ ہے اور اگر سنائی گئی
اصطلاح کہ انمیں حروف ہجا پیدا ہوسے تو وہ قاطع نماز بمنزلہ کلام کے ہے۔ الخلاصۃ۔ یہی قول امام احمد کا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ کے
دو قول ہیں۔ روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے نماز میں پھونکا تو اسنے کلام کر دیا۔ روایت سعید بن منصور فی سننہ بسند صحیح
بسندکا یہ

اسی کے مثل سعید بن جبیر سے روایت کی۔ اور محیط میں ہے کہ اگر مصلی نے اف کیا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہے
اور ابو یوسف کے نزدیک اف بدون تشدید نہیں مفسد اور بتشدید مفسد ہے یوں ہی مشائخ کے نزدیک ہونا چاہیے۔ع۔ وان
تنحنح۔ اور اگر مصلی نے تنحنح کیا۔ف۔ تو دو شرط سے مفسد ہے اول یہ کہ۔ بغیر عذر۔ بغیر عذر ہو۔ بان لم یکن مدفوعا الیہ
یعنی مجبور و مدفوع الیہ ہو۔ف۔ یعنی بطور اضطرار کے نہ جس میں کچھ اختیار نہیں ہوتا بلکہ حالت اختیاری کے ساتھ ہو۔ دوم شرط
یہ کہ۔ وحصل بہ الحروف۔ اور تنحنح اختیاری سے حروف پیدا ہو جاویں۔ف۔ یعنی دو حرف یا زیادہ۔ والحاصل تنحنح جبکہ
اختیاری بے عذر ہو اور اس سے دو حرف یا زیادہ پیدا ہو جاویں تو ینبغی ان یفسد عندہما۔ وحق یہ کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے
نزدیک نماز کا مفسد ہو۔ف۔ اور تنحنح یہ کہ اح اح بجاے نقطہ کہے۔ع۔ اور اگر تنحنح میں حروف ظاہر نہ ہوئے یعنی گلا صاف
کرنے کو خالی کھنکار ہو بدون حروف تو بالاتفاق مفسد نہیں لیکن مکروہ ہے۔ البحر۔ یہ سب اسوقت کہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہ ہو۔
وان کان بعذر۔ اور اگر تنحنح بعذر ہو۔ف۔ خواہ عذر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت متقضی ہوئی یا عذر غرض صحیح مثلاً آواز
درست یا اچھی کرنا۔ فہو عفو۔ تو یہ معفو ہے۔ف۔ اگرچہ حروف پیدا ہوں۔ع۔ کالعطاس والجشاء اذا حصل
بہ حروف۔ جیسے چھینک و ڈکار جبکہ ہر ایک سے حروف پیدا ہوں تو بھی عفو ہے۔ف۔ کیونکہ یہ طبعی عذر ہے۔م۔ آواز
اچھی کرنے کو تنحنح کرنا اگرچہ حروف پیدا کرے کچھ مفسد نہیں اور یہی صحیح ہے۔ یوں ہی اگر امام نے خطا کی پس مقتدی نے تنحنح اسواسطے
کیا کہ امام متنبہ ہو جاوے تو مفسد نہیں اور غایۃ البیان میں ہے کہ اگر تنحنح اسواسطے کیا کہ دوسرے کو معلوم ہو جاوے کہ وہ نماز
میں ہے تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ع۔ ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ وہو فی الصلوۃ فسدت صلاتہ۔ اور
اگر کسی کو چھینک ہوئی پس اس سے مصلی نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ نماز میں ہے تو اسکی نماز فاسد ہوگی۔ف۔ یہی حکم
دونوں مبسوط میں مختار ہے۔ہ۔ لانہ یجری فی مخاطبات الناس فکان من کلامہم۔ کیونکہ یہ گفتگو لوگوں کے مخاطبات
میں جاری ہوتا ہے تو وہ انکے کلام سے ٹھہرا۔ف۔ یعنی یرحمک اللہ میں خطاب کا کاف موجود ہے اور لوگوں میں یہ بول چال
جاری بھی ہے تو وہ کلام الناس ہے ٹھہرا اگرچہ حدیث میں حکم ہے کہ ہر مسلمان جب چھینک لے اور الحمد للہ کہے تو اسکا حق ہے
جو اہل ایمان سنیں وے اسکے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔م۔ اگر مصلی نے چھینک لی اور اپنے آپکو یرحمک اللہ کہا تو نماز کو کچھ
ضرر نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ہ۔ بہ انہ من کلام الناس قال فی قول المصنف ع۔م۔ بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع
الحمد للہ۔ برخلاف اسکے جب چھینکنے والے مصلی یا سننے والے مصلی نے الحمد للہ کہا۔ف۔ تو یہ مفسد نماز نہ ہوا
علی ما قالوا۔ بنابر اسکے جو مشائخ نے کہا ہے۔ لانہ لم یتعارف جوابا۔ کیونکہ الحمد للہ کہنا جواب متعارف نہیں ہے۔ف۔
محیط میں ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے کہ مصلی نے چھینک میں الحمد للہ کہا پس اگر دل میں نہیں بلکہ زبان ہلائی تو نماز فاسد
ہوگئی۔ العنایہ۔ع۔ اگر مصلی نے الحمد للہ کہنے میں چھینکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد ہوگی۔ التمرتاشی
ہ۔ اگر مصلی نے خود چھینکنے میں الحمد للہ کہا تو فساد نماز نہیں مگر چاہیے کہ فی نفسہ کہے یعنی اپنی نفس میں پڑھ لے یعنی بدون زبان
ہلانے کے۔ اور بہتر یہ کہ سکوت رکھے۔ الخلاصہ۔ پس صحیح یہ کہ بعد فراغت کے الحمد للہ کہے اور اگر مقتدی ہو تو پوشیدہ یا علانیہ کسی
صورت بالاتفاق نہ کہے۔ التمرتاشی۔ اگر مصلی نے چھینک لی اور خارج سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلی نے آمین کہی
تو مصلی کی نماز گئی۔ المحیط الفیہ۔ دو مصلیوں سے ایک نے چھینک لی باہر سے تیسرے نے یرحمک اللہ کہا تو چھینکنے والے
کی نماز گئی۔ الظہیریہ و قاضیخان۔ اور اگر مصلی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلی نے آمین کہی تو آمین کہنے والے کو ضرر نہیں
السراج۔ اگر مصلی کو خوشخبری سنائی گئی تو اسنے الحمد للہ کہکر جواب کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہوئی اور اگر جواب کا قصد نہ کیا
یا یہ اظہار کیا کہ میں نماز میں ہوں تو بالاجماع نماز فاسد نہیں۔ محیط السرخسی۔ وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تفسد

اور اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کہیں اٹک گیا اور مصلی سے لقمہ چاہا پس مُنہ نے نماز میں لقمہ دیا تو مصلی کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف
اور اگر دوسرا بھی نماز میں ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ ن ع۔ **ومعناہ ان یفتح المصلی علی غیر امامہ**۔ اس قول
کے معنی یہ ہیں کہ مصلی نے اپنے امام کے سوا دوسرے کو لقمہ دیا۔ ف۔ کیونکہ امام کو لقمہ دینے کی صورت نکلی۔ اور
غیر امام کا یہ حکم ہے۔ **لانہ تعلیم وتعلم**۔ کیونکہ یہ سکھلانا اور سیکھنا ہے۔ ف۔ گویا مصلی نے تعلیم دی اور لقمہ چاہنے والے
نے تعلم کیا۔ **فکان من کلام الناس**۔ تو یہ کلام ناس سے شمار ہو گیا۔ ف۔ اور ممکن ہے کہ یہ فعل کثیر وارد ہو جس
تو بھی مفسد ہے اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس عمل کو فعل قلیل اور مکرر کو کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف ؒ نے کہا۔ **و
شرط التکرار فی الاصل**۔ پھر امام محمد رح نے اصل یعنی مبسوط میں اس فعل کا مکرر ہونا شرط کیا۔ ف۔ یعنی جب
مکرر واقع ہو تو مفسد ہے۔ **لانہ لیس من اعمال الصلوٰۃ فیعفی القلیل منہ**۔ کیونکہ یہ فعل کچھ نماز کے اعمال سے نہیں ہے
تو اس میں قلیل عفو ہوگا۔ ف۔ اور ایکبار ایسا کرنا قلیل ہے۔ **ولم یشترط فی الجامع الصغیر**۔ اور جامع صغیر میں
تکرار شرط نہیں کی۔ **لان الکلام بنفسہ قاطع وان قل**۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مفسد نماز ہے اگرچہ قلیل ہو۔ ف
یہی اصح ہے۔ اقاضیخان۔ یہی صحیح ہے۔ فتح۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف رح نے خود کسی جانب ترجیح نہیں دی لیکن اشارہ کیا
کہ مبسوط کی روایت میں اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مفسد قرار دیا ہے اور یہ جب ہی کثیر ہوگا کہ مکرر واقع ہو اور جامع صغیر کی تعلیل
اس صورت سے کہ یہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام قلیل بھی مفسد ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لقمہ دینے والے اور لینے والے نے صرف
قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت میں کلام الناس نہ ہوگا بلکہ کلام الٰہی ہے تو اسکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم وتعلم کے کلام الناس
سے ہو گیا ہے بہت بعید ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ جب تعلیم وتعلم مقصود ہوا تو وہ قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک فعل نماز میں کیا جو اعمال
نماز میں سے نہیں ہے پس اسکے مفسد ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی مکرر واقع ہو اور جامع صغیر میں یہ شرط
مذکور نہیں تو مذکورہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو اصح کہا لیکن محل تامل
ہے۔ کما عرفت فافہم۔ م۔ اگر لقمہ دینے والے نے تعلیم کا قصد نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مفسد نہیں ہے۔ کمافی محیط السرخسی
۔ لقمہ لینے والے کو اگر امام لقمہ سے پہلے یاد آگیا اور اُس نے تلاوت شروع کی تو اُس کی نماز بھی فاسد نہیں۔ کیونکہ بعد تامل
لقمہ کے اسکا یاد کرنا لقمہ کی طرف منسوب ہوگا۔ قریب بلوغ کا لقمہ دینا مثل بالغ کے ہے۔ البحر من القنیہ۔ الحاصل اگر لقمہ
دینا بغرض تعلیم وتعلم کے کلام نہیں بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ فعل مفسد ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے مکرر ہونا شرط ہو
اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام قلیل بھی مفسد ہے لیکن قرآن کو اس صورت میں کلام الناس قرار دینا نہایت ہی تکلف ہے
م۔ اگر خارج نماز سے کسی نے مصلی کو لقمہ دیا اور اُس نے لے لیا تو مصلی کی نماز فاسد ہوئی۔ القنیہ۔ جس شخص بالغ کو نماز سکھلاتا
ہو تو چاہیے کہ فرائض وہ بغیر قرأت کے امام کے ساتھ پانچ نماز پڑھ لے پھر کوئی اسکو نماز کی طور پر مکرر کرکے سکھلا دے
ورنہ فرائض اس طرح پڑھانے میں فساد ہے۔ م۔ **وان فتح علی امامہ لم یکن کلاما**۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام کو لقمہ
دیا تو یہ کلام نہ ہوگا۔ **استحسانا**۔ یعنی یہ حکم نہ ہونے کلام کا بدلیل استحسان ہے۔ ف۔ ورنہ قیاس میں تو یہ بھی کلام
ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا گیا۔ **لانہ مضطر الی اصلاح صلوتہ فکان ہذا من اعمال صلاتہ معنی**۔ کیونکہ مقتدی
تو اپنی نماز درست کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ لقمہ دینا انتہاء معنی اسکی نماز کے اعمال سے ہو گیا۔ ف۔ اور نماز ہی
عمل کچھ مفسد نہیں ہے۔ دلیل اسپر یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز میں تھے
آپ پر قرأت کا التباس ہوا پھر جب فارغ ہوئے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو ہمارے ساتھ حاضر تھا
عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ پھر کیون تو نے مجھے منع دیا یعنی لقمہ نہ دیا۔ رواہ ابو داؤد وابن حبان۔ اور انس رض

سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اماموں کو لقمہ دیتے تھے - رواہ الحاکم - حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا
کہ امام جب تجھ سے لقمہ چاہے تو تو اسکو کھلا دے - حسن و ابن سیرین و عطاء سے جواز مذکور ہے اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمر رض نے
نماز پڑھائی پس تردد پڑا میں نے لقمہ دیا تو اُسکو لے لیا - کذا فی المصنف لابن ابی شیبہ - مع - صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کوئی آیت چھوڑ گئے تو بعد فراغت کے کہا کہ تو نے کیوں نہیں لقمہ دیا - عینی وغیرہ نے کہا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو کیونکہ لقمہ
گویا یہ قول ہے کہ جب تو یہاں تک پہونچے تو اسکے بعد یہ آیت ہے پس جب یہ کلام مفسد تو لقمہ جو اسکے معنی میں ہے وہ بھی مفسد ہے
لیکن حدیث ابن عمر رض کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا - اقول یہ مشکل ہے اسواسطے کہ نماز میں جو اذکار ہیں
انکی دو جہت ہیں تو قرآن میں کلام الٰہی ہے اور لقمہ ایک فعل ہے کہ قرآن یوں پڑھو - پس اولیٰ یہ کہ یہی فعل کثیر ہے بروایت
جامع صغیر اور قلیل ہے بروایت مبسوط - فافہم - م - بالجملہ امام کو لقمہ دینا منصوصاً جائز بلکہ حکم دیا گیا ہے - وینوی الفتح علی امامہ
دون القراءۃ - اور مقتدی لقمہ دینے میں اپنے امام پر بتلا دینے کی نیت کرے نہ قراءت قرآن کی - ف - اگرچہ
بذریعہ آیت پڑھنے کے یہ معلوم ہو جاتا ہے - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - اور اسی کو کافی میں اختیار کیا - لانہ رخص
فیہ - کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہے جسمیں اجازت دی گئی ہے - وقراءتہ ممنوع عنہا - اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہے کہ اس سے
منع کیا گیا ہے - ف - اگر ہم کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو وارد ہوتا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہے اور ایک
حدیث خبر الواحد سے تم جواز نکالتے ہو تو وہ معارض نہ ہوگی - پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثابت کی لہذا کہا کہ
یہی صحیح ہے - پھر پوشیدہ نہیں کہ جواز خلاف قیاس ہے تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا - ولو کان الامام انتقل
الی آیۃ اخری - اور اگر ایسا ہوا کہ امام دوسری آیت پر منتقل ہوگیا - ف - یعنی جس آیت پر اٹکا تھا وہ نکلی نہیں تو وہ
دوسری آیت پڑھنے لگا پھر مقتدی نے لقمہ دیا - تفسد صلوۃ الفاتح - تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائیگی - وتفسد صلوۃ
الامام لو اخذ بقولہ - اور اگر امام نے اسکے قول کو لے لیا تو امام کی نماز بھی فاسد ہو جائیگی - ف - قولہ کی نماز فاسد ہوگی
اسکے قول کو لے لیا یہ اشارہ ہے کہ یہ لقمہ اسوقت میں بمنزلہ قول کے ہوگیا تو نماز فاسد ہوگی - لوجود التلقین والتلقن من غیر
ضرورۃ - کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقن لینا یہاں بلا ضرورت پایا گیا - ف - تو استحسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ
کلام مفسد ہوا - پھر مخفی نہیں کہ دلیل مذکور اسی کو مقتضی ہے کیونکہ قدر جواز قراءت کرے یا دوسری آیت کو منتقل ہونے کے بعد
کوئی ضرورت نہیں رہی مگر آنکہ تعلیل مذکور چھوڑی جاوے اور قول کی وجہ سے مفسد نہ ہو بلکہ فعل کی وجہ سے مفسد ہو اور فعل
یہ ایکبار ہے تو ظاہر ہے کہ مفسد نہ ہوگا اور لقمہ دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہے - لہذا مجتہدین کہا کہ عامہ مشائخ کے نزدیک لقمہ
دینے والے و امام کی نماز کسی حال میں فاسد نہیں ہوگی - کذا فی العینی والفتح - اور کافی میں ہے کہ صحیح یہ کہ لقمہ دینے والے کی نماز
کسی حالت میں فاسد نہیں اور امام نے لیا تو اُسکی نماز بھی صحیح قول پر فاسد نہیں ہے - ہ - اور اسی کی تصحیح قاضیخان و جامع [illegible]
میں ہے - کذا فی العینی - اور تامل پر مخفی نہیں کہ یہ مؤید ہے کہ اصل مسئلہ میں تعلیل مسدود ہی ہے شاید کہ جو جامع صغیر کے واسطے نکالی گئی ہے فافہم
م - وینبغی للمقتدی ان لا یعجل بالفتح - اور مقتدی کو چاہیے کہ لقمہ دینے میں جلدی نہ کرے - ف - یعنی فوراً لقمہ نہ دے
کیونکہ ممکن ہے کہ امام ہی کو اسی ساعت یاد آجاوے تو بے ضرورت امام کے پیچھے قراءت قرآن کرنے والا ہوا - مبسوط السرخسی - وللامام
ان لا یلجئہم الیہ - اور امام کو چاہیے کہ مقتدیوں کو لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے - ف - بایں طور کہ بار بار دہرادے
یا سکوت کرے - تبع - کیونکہ وہ انکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ وہ مکروہ ہے - الکافی - بل یرکع اذا جاء اوانہ
بلکہ رکوع کر دے جبکہ اسکا وقت آگیا ہو - ف - یعنی بقدر پڑھ لیا ہو جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے - الکافی - اور وہ
ایک آیت بقول اعظم و تین آیات بقول صاحبین اور مفتی بہ ہے اور بعض روایات میں بقدر قراءت استحباب کا ہے - کذا فی العینی - [illegible]

قدر واجب ہے اور وہ پوری سورت فاتحہ وزائد مین آیات مین کیونکہ غیر مین کوئی کراہت تحریمی نہیں بخلاف ترک واجب کے
کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر چونکہ عبارات مین روایات مختلفہ ہین تو امام مصنف رح نے مجمل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کردے
اور اگر یہ مقدار نہوئی ہو تو کہا کہ۔ **او ینتقل الی آیۃ اخری**۔ یا امام دوسری آیت کو منتقل ہو جاوے۔ ف۔ یعنی جس
آیت پر اٹکا ہے اُسکو چھوڑ کر دوسری آیت سے شروع کر دے حتی کہ قرآن مین سے مابعد کسی مقام سے پڑھ دے ہر حال
لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی مین اختیار کیا کیونکہ لقمہ مین ظاہری صورت تعلیم و تعلم کی ہے تو کراہت ہے یعنی
تنزیہی۔ المبسوط فاضیخان التمرتاشی ع۔ امام نے اگر نماز سے باہر کسی کا لقمہ لیا تو کل کی نماز فاسد ہوگی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے
آدمی سے سنکر امام کو لقمہ دیا تو بھی کل کی نماز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ البحر عن القنیہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اللہ تعالے کے
ساتھ کوئی اور بھی الوہیت والا ہے۔ **فلو اجاب فی الصلوۃ بلا الہ الا اللہ**۔ پس اگر مصلی نے نماز مین اسکا جواب دے دیا
کہ لا الہ الا اللہ۔ ف۔ یا کسی کو اچھی خبر سنائی گئی اُسنے نماز مین کہا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اس کلام سے جواب کا
ارادہ نہین کیا بلکہ حمد کا یا اپنی نماز مین ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ مفسد نماز نہین ہے اور اگر اُسنے جواب کا ارادہ کیا
فھذا کلام مفسد عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو یہ کلام ہے جو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مفسد نماز ہے۔ ف۔ وکذا فی الخلاصۃ۔
وقال ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ ف۔ اور شافعی رح نے ع۔ **لا یکون مفسدا**۔ کہ یہ کلام مفسد نماز نہوگا۔ **وہذا
الخلاف فیما اذا اراد بہ جوابہ**۔ اور یہ اختلاف اسی صورت مین کہ اس کلام سے مصلی نے کہنے والے کے جواب کا قصد کیا ہو
لہ انہ ثناء بصیغتہ فلا یتغیر بعزیمتہ۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الہ الا اللہ وہ خود اپنے صیغہ یعنی وضع
مین ثناء الٰہی ہے تو بوجہ عزم مصلی کے وہ متغیر نہوگا۔ ف۔ یعنی وہ اپنے معنی اصلی وضع پر رہیگا اور مصلی نے اپنا قصد و عزم اگر
جواب کا کیا تو اس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر نہوگا اور نماز مین ثناء الٰہی کچھ مفسد نہین ہے م ع۔ **ولہما انہ اخرج الکلام مخرج
الجواب**۔ اور امام اعظم و محمد کی دلیل یہ کہ مصلی نے لا الہ الخ وغیرہ کو جواب کے طور پر نکالا ہے۔ **وھو یحتملہ**۔ اور وہ جواب کو محتمل
بھی ہے **فیجعل جوابا**۔ تو وہ جواب قرار دیا جائیگا۔ ف۔ حتی کہ اگر جواب ہونے کی قوت اس کلام مین نہوتی اور سوال دیگر
و جواب دیگر اسپر صادق ہوتا تو مفسد نہوتا۔ کذا فی بعض الحواشی۔ توضیح یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ کلمہ ثناء ہے اور جو کوئی توحید پوچھے اُسکا
جواب بھی ہے تو جب ان دونوں مین مشترک ہوا تو اس مقام پر ایک معنی کسی قرینہ سے مقرر کرنا واجب ٹھہرا پس جبکہ اُسکے قصد
کو مرجح جواب قرار دیکر کلمہ کو جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور نماز مین سوال جواب مفسد ہے م ع۔ **کالتشمیت**۔ جیسا
چھینک کا جواب۔ ف۔ یعنی یرحمک اللہ۔ چونکہ جواب ہے تو وہ کلام الناس ہوگیا اگرچہ ذکر الٰہی ہے ع۔ تو جیسے تشمیت بالاتفاق
مفسد ہے ویسے ہی جواب لا الہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی مفسد ہے م۔ **والاسترجاع علی الخلاف فی الصحیح**
اور استرجاع بھی صحیح روایت مین اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی خبر مصیبت کا جواب اس آیت سے انا للہ وانا الیہ راجعون
ابو یوسف کے نزدیک مفسد نہین اور ان دونون کے نزدیک مفسد ہے م۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق مفسد ہے۔ عف۔ یہ
صدر شہید رح نے کہا کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود رض نے اجازت چاہی اور حضرت صلعم نماز مین
تھے تو آپ نے پڑھا۔ ادخلوہا بسلام آمنین۔ شمس الائمہ سرخسی نے جواب دیا کہ شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت پر پہنچے
ہون تو آپ نے زور سے پڑھ دی تاکہ آپ کا نماز مین ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے نماز کا اظہار کرنے کو پڑھی۔ ع۔ مترجم
کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہے ورنہ نہین م۔ اگر یحیی نام طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو نماز مین اُسنے
ارادے سے پڑھ دیا قولہ تعالی یا یحیی خذ الکتاب بقوۃ۔ تو نماز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو قولہ تعالی یوسف اعرض عن ہذا
کہا تو فاسد ہے۔ اگر کسی قسم کی دعا پر مصلی نے آمین کہی۔ تو مفسد ہے ع۔ اگر بچھو نے کاٹا یا کوئی چھت سے گرا تو مصلی نے

بسم اللہ کہا تو مفسد نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ البحر عن النصاب۔ اسی طرح اگر کوئی ہولناک بات پر تسبیح یا تہلیل یا استرجاع کہے
تو مفسد نہیں ہے ع۔ اگر مصلی نے چاند دیکھکر کہا کہ ربی و ربک اللہ تو بعضوں کے نزدیک مفسد ہے۔ اگر قرآن میں کسی آیت وعید
کو اپنے آپ کو بخار وغیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو بالاجماع مفسد ہے۔ الظہیریہ۔ مریض کو نماز میں ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت
جو مشقت واقع ہوئی تو اُسنے بسم اللہ کہا تو نماز فاسد نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ شرح جامع صغیر للصدر الشہید میں
ہے کہ اگر انا للہ وانا الیہ راجعون سے جواب کا قصد کیا تو باتفاق نماز فاسد ہے۔ اگر الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر۔ کہا لیکن اگر
جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا پس اگر درود کسی
کا جواب نہو تو مفسد نہیں ہے اور اگر جواب ہو مثلاً کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا۔ مصلی نے اُسکے جواب
میں درود پڑھا تو مفسد ہے۔ اگر کسی نے پڑھا قولہ تعالیٰ ما کان محمد ابا احد من رجالکم الآیہ۔ اور مصلی نے نماز میں درود پڑھا
تو نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلی نے نماز میں شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح
قرآن میں وارد ہے تو مفسد نہیں ہے۔ اگر ایک نے پکار دیا کہ رکعات کے واسطے دوگانا تو پڑھ دو پس مسبوق نے اپنی نماز
میں پڑھ دی تو نماز فاسد ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور مصلی نے جواب میں عزوجل
کہا تو مفسد ہے۔ و۔ غرضکہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو تو نماز فاسد ہوگی۔ ت۔ ان قسم
کے مسائل میں صحیح قول امام ابوحنیفہ ومحمد کا ہے۔ العینی۔ اگر نمازی نے حالت نماز میں دوسرے کا حکم مانا چنانچہ اس سے کہا
کہ آگے بڑھ وہ بڑھ گیا یا صف کے رخنہ میں کوئی آیا اور مصلی نے اسکو وسعت دیدی تو نماز فاسد ہو جائیگی بلکہ چاہیے
کہ ایک ساعت توقف کرکے اپنے قصد سے آگے بڑھے۔ جامع الرموز عن القنیہ و۔ مترجم کہتا ہے کہ امامت میں گذرا کہ
تنہا صف کے پیچھے مکروہ ہے تو دوسرے مصلی کو کھینچ لے یا امام آگے بڑھ جاوے جبکہ دوسرا مقتدی آ جاوے تو یہ
اپنے اختیار پر ہے اور جگہ دینا اصلاح نماز ہے پس اصل یہ کہ اصلاح نماز کے جو امور مشروع ہیں انہیں درحقیقت شارع کی
فرمانبرداری ہے حتی کہ رخنہ بھرنا اور صف والوں کے لیے بازو نرم و متواضع رکھنا تو یہ کچھ مفسد نہیں اور سواے اسکے
البتہ حالت نماز میں کسی کی فرمانبرداری نہیں ہے۔ فاحفظہ م۔ اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو بقصد اشعار پڑھا تو نماز فاسد
ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر نماز میں کوئی شعر یا خطبہ بنایا مگر زبان سے نہیں کہا تو نماز فاسد نہیں مگر اسنے برا کیا۔ القنیہ۔ اور
اگر فکر میں پڑکر کوئی حدیث یاد آئی یا مسئلہ یا شعر تو مکروہ ہے اور نماز فاسد نہیں۔ السراج۔ مذہب حنبلیہ کے کتاب موفق
شیخ ابراہیم مطبوعہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت غوث اعظم السید عبد القادر جیلانی رح نے کہا کہ استغفار تمام
نماز کے واسطے رکن ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ سے بھی یہی مستفاد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجملہ الفاظ کہ قرآن میں
یا ثنا ہیں جب انمیں خطاب کا حرف ہو تو باتفاق نماز فاسد ہے اور جب حرف خطاب نہیں پس اگر جواب کا قصد کیا تو
امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مفسد نماز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہوتے و ثنا ہونے سے اسکا قصد متغیر
نہ کریگا تو مفسد نہیں۔ یہی اختلاف انا للہ وانا الیہ راجعون میں بھی ہے۔ وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوٰۃ۔ اور
اگر ارادہ کیا کلمہ ثنا یا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کو کہ میں نماز میں ہوں۔ ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا
لم تفسد بالاجماع۔ تو باتفاق نماز فاسد نہوگی۔ لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسبح
بدلیل حدیث کہ جب نماز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آوے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔ ف۔ یہ حدیث
صحاح ستہ میں ہے اور حدیث میں صحیح ہے کہ تسبیح مردوں کے لیے اور تصفیق عورتوں کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابن العربی
مالکی نے امام مالک کا قول کہ مرد و عورت دونوں کو تسبیح پڑھنا چاہیے ہے رد کردیا کہ یہ مخالف حدیث اصح واصلی ہے۔

طحطاوی رح نے کہا کہ تحقیق یہ کہ عورت اپنے داہنے ہاتھ کو ہتھیلی کے بیچ سے بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے۔ مجید میں کہا اگر
مصلی سے کسی نے اجازت چاہی پس اُسنے تسبیح پڑھی تاکہ اُسکو آگاہی ہوجاوے کہ وہ نماز میں ہے تو کچھ فساد نہیں ہے کیونکہ نماز
میں ہے کہ یہی تکبیر اعلم لیکن مستحب تسبیح ہے۔ فی الیتیمہ۔ اگر امام بدون قعدہ کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہو گیا کہ قیام سے
اقرب ہے تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے فائدہ ہے۔ البدائع۔ سامنے سے عورت نے گذرنا چاہا تو مصلی نے سبحان اللہ کہا اور ہاتھ
سے اشارہ کیا تو نماز میں فساد نہیں آیا ولیکن تسبیح و اشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہے۔ المحیط۔ موذن کا جواب دیا
بہ نیت جواب یا کچھ نیت نہیں ہے تو مفسد ہے اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہے تو فساد نہیں۔ محیط السرخسی۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا نام سنکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو نہیں۔ اگر اسکی زبان پر ان۔
درست ہے بجا ہے۔ مانند اسکے یا عربی میں نعم۔ یا فارسی میں آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہے ورنہ قول میں
نہ کرنا مفسد نہیں محیط السرخسی۔ یوں ہی فارسی میں آری۔ القاضیخان۔ اور یہی اردو میں ہے۔ م۔ اگر فارسی میں دعا و تسبیح
کہی تو فقہائی رح نے جامع الفقہ میں ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہے۔ مصلی نے سنا جب یا ایہا الذین آمنوا۔
پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی یعنی حاضر ہوں اے میرے مالک۔ تو ایک قول میں مفسد اور ایک قول میں نہیں۔ مع۔
صحیح یہ کہ مفسد نہیں اور بہتر کہ نہ کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر حاجی نے احرام کی حالت میں حج کا لبیک نماز میں کہا تو نماز
فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایام تشریق میں تکبیر اللہ اکبر نماز میں کہی تو مفسد نہیں ہے۔ القاضیخان۔ اگر نماز میں اذان کی نیت
سے اذان دی تو مفسد ہے۔ المحیط۔ اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہوجاوے تو مفسد ہے ورنہ نہیں اور اسکی تحقیق
اوپر گذر چکی ہے۔ م۔ امام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ و بلغت رسلہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ
کا کلام سچا ہے اور اسکے رسولوں نے حکم پہونچا دیا تو یہ مفسد نہیں گر اسنے برا کیا۔ القاضیخان الظہیریہ۔ اگر شیطان نے
وسوسہ دیا تو مصلی نے کہا کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ پس اگر یہ امر آخرت میں ہو تو مفسد نہیں اور اگر امر دنیا میں
ہو تو مفسد ہے۔ التمرتاشی۔ اگر آخر نماز میں تشہد بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشہد پڑھنے لگا پھر پورا کرنے سے پہلے
سلام پھیر دیا تو بقول ابو یوسف نماز فاسد ہو گئی کیونکہ تشہد کی طرف عود کرنے سے قعدہ اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تھوڑا
پڑھکر سلام پھیر دیا تو فرض قعدہ جانے سے نماز گئی۔ و بقول امام محمد نماز فاسد نہیں کیونکہ قعدہ کل نہیں گیا بلکہ جس قدر
تشہد پڑھا اور تشہد کے واسطے محل قعدہ ہے اور کوئی ضرورت قعدہ کی مٹ جانے کی نہیں ہے۔ فتویٰ اسی قول پر ہے۔
وعلی ہذا اگر فاتحہ و سورہ بھول کر چھوڑ گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع میں یاد کیا پھر قرات کے لیے کھڑا ہو گیا پھر نادم ہوکر
سجدہ میں چلا گیا تو اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور یہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے۔ کذا فی قاضیخان۔ مریض کو
جھکنے و اٹھنے میں جو مشقت لاحق ہوتی ہے وہ بسم اللہ کہتا ہے تو اختلاف ہے اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی۔ الظہیریہ
ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ اگر بچھو نے کاٹا اور اسنے بسم اللہ کہی تو اختلاف ہے اور فتویٰ یہ کہ نماز فاسد نہیں
کذا فی النصاب البحر۔ اگر مصلی نے سوائے امام کے کسی سے ولا الضالین سنکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد
اور ابو حنیفہ سے اسکے مخالف مروی ہے۔ فی الذخیرہ۔ اگر خارج نماز کسی کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہے۔ ع۔
ومن صلی رکعۃ۔ اور اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت۔ ف۔ کسی نماز کی مثلاً۔ من الظہر۔ فرض ظہر کی۔ ثم افتتح۔ پھر
افتتاح کی۔ العصر۔ فریضہ عصر کی۔ ف۔ درحالیکہ اسپر ترتیب نہیں یا ساقط ہے۔ او التطوع۔ یا نماز نفل کی۔ ف۔
یہ افتتاح اسطرح کہ تکبیر و نیت دونوں کہیں خواہ ہاتھ اُٹھائے یا نہیں پس یہ شروع کرنا صحیح ہوا۔ فقد نقض الظہر۔ تو
اسنے ظہر کو توڑ دیا۔ لانہ صح شروعہ فی غیرہ۔ کیونکہ صحیح ہوا اسکا شروع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل میں۔ فیخرج عنہ۔ تو ظہر سے

باہر ہو جائیگا۔ ف۔ مترجم نے جو قیود بڑھائے ہیں انکا بیان یہ ہے کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب عصر
میں داخل ہو سکتا ہے کہ اس شخص پر ترتیب نہ ہو بوجہ یا زیادہ قضاء نمازوں کے یا تنگی وقت یا بھول وغیرہ کے۔ ورنہ
جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے منتقل ہو کر عصر کی نیت سے داخل عصر نہیں بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے
اسکی عصر منعقد نہوگی۔ ع۔ پھر خالی تکبیر کہنے سے عصر میں داخل نہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہے۔ الکافی۔ اور جامع تمرتاشی وغیرہ
میں ہے کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کر کے اس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا۔ ع۔ اور
یہی تبیین الزیلعی میں ہے۔ م۔ پھر منتقل ہونا اگرچہ کسی وجہ پر ہو متحقق ہو جائیگا حتی کہ اگر ظہر کی نماز تنہا شروع کی بعد اسکے جماعت
قائم ہوئی تو امام کی اقتداء کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی نماز ظہر سے خارج ہو کر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت میں داخل
ہو جائیگا اور علی ہذا اگر مقتدی تھا اور اسنے تنہا ہو جانے کی نیت سے تکبیر کہی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر
کہی تو پہلی نماز سے باہر ہو جائیگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے حتی کہ جو کچھ پڑھ چکا وہ محسوب نہوگا۔ اور امام شافعی و احمد کہتے ہیں کہ
اگر منفرد نے امام کی اقتداء کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑھ چکا وہ محسوب ہے اور پہلا تحریمہ کافی ہے۔ ع۔ یہ اس اصل
پر کہ امام شافعی رح کے نزدیک امام کی نماز متضمن نماز مقتدی نہیں ہے بلکہ ہر ایک منفرد ہے صرف رکوع و سجود ایک ساتھ کرتے ہیں
ولیکن امام احمد رح کے نزدیک یہ اصل معروف نہیں تو انسے یہ روایت محل تامل ہے۔ فاللہ اعلم۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول
تحریمہ کافی نہیں اور جو اس سے پڑھا وہ محسوب نہیں اور منفرد اس تحریمہ سے خارج ہو گیا۔ م۔ اور اگر تنہا پڑھتا ہو پھر اسکے
ساتھ کسی نے اقتداء کی اس جہت سے اسنے دوبارہ تکبیر کہی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر اسکا اقتداء کرنے والا کوئی عورت
ہو۔ ع و کذا فی الاشباہ۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر کہکر ظہر میں امام کی نیت اقتداء کی تو اول باطل ہو گئی اور اقتداء صحیح ہوا۔
اگر اسنے گھر میں ظہر پڑھ لی پھر جا کر جماعت ظہر میں شریک ہو گیا تو پہلے ادائی ہوئی نماز باطل نہو گی۔ الکافی۔ اور معروف
مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہے اور سنن میں بعض صحابہ
نے پوچھنے والے کو کہ ان دونوں میں کس کو فرض ٹھہراوے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار میں نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں
ہے جسکو چاہے فرض قرار دے۔ تحقیق یہ کہ جو نماز اچھے تعدیل و شرائط سے ادا ہوئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اسی کو تعمیل
حکم قرار دیگا لیکن بندہ کی معرفت میں تو اول فرض ہے اور دوم نفل ہے حتی کہ اسی پر احکام مبنی ہونگے چنانچہ ارشاد ہے کہ ایک
دن میں ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہیں پڑھا بلکہ نفل پڑھی۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض
بجماعت ادا کرونگا۔ تو اس صورت میں قسم جھوٹی ہو کر کفارہ لازم آویگا فاحفظہ۔ م۔ ولو افتتح الظہر۔ اور اگر شروع کی ظہر
ف۔ نیت و تکبیر کے ساتھ دوبارہ۔ بعد ما صلی منہا رکعۃ۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے۔ ف۔ یعنی پہلے ظہر
شروع کرکے اسمیں سے ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کہے بدون اسکے کہ زبان سے
نیت بیان کرے م۔ فہی۔ تو یہ دوسری نماز۔ ہی۔ وہی پہلی نماز ہے۔ ف۔ یعنی پہلی نماز سے خارج نہوگا۔ ویجزیہ تلک
الرکعۃ۔ اور حساب کرلے اس رکعت کو جو پڑھ چکا ہے۔ ف۔ حتی کہ اس رکعت کے بعد تیسری رکعت ختم پر قعدہ اخیرہ فرض
پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر اسنے رکعت مذکور کو شمار نہ کیا حتی کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو نماز باطل ہو گئی اور
اگر نماز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔ بالجملہ اس رکعت کو حساب کر کے جب قعدہ اخیرہ
پڑے تو وہاں قعدہ کرے ورنہ نماز باطل ہو گی۔ کمافی العینی والفتح وغیرہما۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو نماز شروع کی اگر اس سے بعینہ
اسی نماز میں منتقل ہونا چاہا تو منتقل نہوگا۔ ھ۔ لانہ نوی الشروع فی عین ما ہو فیہ۔ کیونکہ مصلی نے نیت کی شروع کی ایسے
فرض میں کہ وہ بعینہ وہی ہے جسمیں موجود ہے۔ فلغت نیتہ وبقی المنوی علی حالہ۔ تو اسکی نیت لغو ہو گئی اور جسکی نیت کی ہے

وہ اپنی حالت پر باقی رہا۔ ف۔ پھر یہ اسوقت ہے کہ دوبارہ نیت اپنے طور پر یعنی دل سے ہو اور اگر اسنے نیت کو زبان سے کہا پھر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھکر کہا کہ نویت ان اصلی ظہر الیوم الخ یعنی مین نیت کرتا ہون کہ امروزہ ظہر کو پڑھون یا مانند اسکے تو جہانتک پڑھی وہ ٹوٹ جائیگی اور شمار نہو گی۔ کذا فی الخلاصۃ الکافی۔ اور اصل اس مسئلہ مین یہ کہ جب نیت ایسی چیز کے ساتھ واقع ہو کہ وہ حاصل نہین ہے تو نیت صحیح ہے اور اگر حاصل کے ساتھ لاحق ہو تو صحیح نہین ہے پس اسی اصل پر مسائل نکلتے ہین ع۔ اگر ظہر چار رکعت پڑھکر سلام کے بعد یاد کیا کہ سہو سے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اسنے از سر نو چار رکعت پڑھکر سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا ہوا کیونکہ دوبارہ ظہر مین داخل ہونے کی نیت لغو ٹھہری تو جب اسنے دوبارہ ایک رکعت پوری کی تو فریضہ کو نفل سے خلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے فارغ ہو۔ الخلاصہ والبحر۔ مترجم کہتا ہے کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہین کہ اول کا تکملہ نہین کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہین یہ نہین چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر کہ سجدہ دونون فرض ہین اور مسئلہ مذکورہ ہی ہے ع۔ مغرب کی دو رکعت پر قعدہ کر کے اس گمان سے کہ پوری ہو گئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کہی اس نیت سے کہ مغرب کی سنت پڑھتا ہے پھر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو ہر حال فرض مغرب فاسد ہو گیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اسنے نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کر کے یاد آگیا کہ پوری نہین ہوئی ہے مگر نادانی سے گمان کیا کہ یہ نماز جاتی رہی تو کھڑے ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریمہ کہی پھر تین رکعتین پڑھین پس اگر اسنے ایک رکعت پڑھکر بقدر تشہد قعدہ کر لیا پھر دو رکعتین پڑھین تو فرض مغرب ادا ہو گئی ورنہ نہین۔ اگر مغرب شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ نہین کی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریمہ کہکر تین رکعات از سر نو پڑھین تو اسکی نماز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتین پڑھکر گمان کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ نہین کہی پس ابتدا سے شروع کر کے تین رکعتین پڑھین تو نماز نہین جائز ہے۔ کتاب مذکور مین ہے کہ یہ اسوقت کہ بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھکر بقدر قعدہ کے نہ بیٹھا ہو تو لازم آیا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر اور قبل فرض کے نفل مین منتقل ہوا۔ الخلاصہ۔ (مسئلہ مصحف مین سے دیکھکر نماز مین پڑھنا) اسمین تعدد مذہب مین اصح کہ پڑھنے والے کو یاد نہین پس دیکھکر قرارت کی یا حفظ ہے مگر دیکھکر پڑھا مصحف کو ہاتھ مین اٹھائے ہے یا وہ رحل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت ذکوان رضہ ہے لہذا امام مصنف رح نے مسئلہ کو امام کے حق مین وضع کیا اور کہا کہ۔ واذا قرء الامام۔ اور اگر نماز مین قرارت کی امام نے۔ ف۔ اور یون ہی اگر منفرد نے قرارت کی۔ من المصحف۔ مصحف مین سے۔ فسدت صلاتہ عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکی نماز فاسد ہوئی ف۔ پس مقتدیون کی نماز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے لکھا کہ امام کا لفظ اتفاقی ہے قید نہین اور منفرد کا بھی یہی حکم ہے اور اصل مین امام محمد نے دیکھی مین شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و شعبی و سلمی رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہی علمائے ظاہریہ کا مذہب ہے ع۔ پھر جامع صغیر و مختصر قدوری مین یہ تفصیل نہین کہ تھوڑے و بہت پڑھنے مین حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری آیت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفسد ہے اور کم ہو تو نہین اور بعض نے کہا کہ مقدار فاتحہ مفسد ہے ورنہ نہین۔ التبیین۔ ع۔ اور ظاہر یہ کہ قلیل و کثیر امام کے نزدیک مفسد ہونے و صاحبین کے نزدیک نہونے مین برابر ہین لہذا امام مصنف نے مطلقاً رکھا ہے۔ العنایہ۔ وقالا ہی تامۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دیکھکر پڑھنے والے کی نماز پوری ہے۔ لانہ عبادۃ انضافت الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی۔ ف۔ اور یہی قول امام شافعی و احمد کا بلکہ بلا کراہت جائز اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر ایسا ہوتا اسکے اوراق بھی نماز مین الٹے تو فساد نہین جیسا کہ نووی رح نے ذکر کیا ہے ع۔ حاصل دلیل یہ کہ قرارت ایک عبادت اور مصحف مین نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور نماز مین دونون کو ملایا تو فساد کی کوئی وجہ نہین ہے۔ اور انکا استدلال اس

روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان میں حضرت ام المومنین
کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ مف۔ ولیکن اس روایت کی تصحیح چاہیے ہے۔ ایضاً یہ کہ محراب میں لکھا ہو
اور اسپر نظر کرے تو بالاتفاق مفسد نہیں پس قرآن میں نظر کرنا تو مفسد نہوا۔ یہ کہ ایسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے امامہ بنت ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو پھر چڑھا لیتے تھے
پس جب یہ عمل کثیر نہوا تو قرآن اٹھانا بھی عمل کثیر نہوا پس کوئی چیز مفسد نہیں اور عبادت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرہ
مگر اتنا ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ۔ لانہ یتشبہ بصنیع اہل الکتاب۔ اسوجہ سے
کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقہ کے۔ ف۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نہونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح
ہاتھ میں لیکر پڑھتے ہیں۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث میں ممانعت کی گئی ہے تو جس صورت میں بغیر مشابہت
شریعت ہو وہاں مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلا کراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہوگیا۔ لیکن
ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عدم جواز کا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل دو طور
سے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھائے رہنا
اور اسمیں نظر کرنا اور ورق لوٹنا یہ مجموعہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھایا
نہو بلکہ رحل پر رکھا ہو اسمیں سے پڑھا جاوے یا محراب پر لکھا ہو اسکو دیکھکر پڑھے تو نماز فاسد نہوگی۔ الکافی۔ میں
کہتا ہوں کہ قصہ امامہ بنت ابی العاص کے اٹھانے کا بھی صحیح حدیث سے اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ ودلیل دوم۔ لانہ تلقن من
المصحف فصار کما اذا تلقن من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے تو ایسا ہوا جیسے کسی دوسرے آدمی
سے نماز میں سیکھتا گیا۔ ف۔ اور یہ بالاتفاق مفسد ہے تو مصحف سے بھی مفسد ہوا کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال
سے نہیں ہے۔ وعلی ہذا لافرق بین الموضوع والمحمول۔ اور اس تعلیل کے موافق رحل پر رکھے ہوئے قرآن سے
پڑھنے اور اٹھائے ہوئے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں۔ ف۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونوں صورتوں میں لازم اور وہی باعث
فساد ہے۔ وعلی الاول یفترقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھائے میں فرق ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکا اٹھانا
تو عمل کثیر ہے جیسا کہ گذرا۔ اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہیں ہے اسلیے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا محل نظر و مخالف قصہ امامہ ہے
دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رح کے مبتلیٰ کی رائے پر مفوض ہے پس حق تعلیل دوم ہے کہ مصحف میں دیکھکر پڑھنے سے
تلقن لازم آتا ہے اور وہ مفسد ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر لکھا ہو لہٰذا کافی میں کہا کہ ہر حال میں مفسد ہے
اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر قرآن حفظ ہو یعنی جو کچھ نماز میں پڑھتا ہے وہ اسکو یاد ہو ولیکن وہ کہیں لکھے ہوئے سے بدون مصحف
اٹھانے کے پڑھتا ہے تو مشائخ نے کہا کہ نماز بالاتفاق فاسد نہوگی کیونکہ تلقن یا عمل کثیر کچھ بھی نہیں ہے۔ التبیین۔ اگر نماز میں کسی
لکھے ہوئے کو دیکھکر سمجھا تو یہ سمجھنا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہیں
کہ یہ جائز ہے۔ النہایہ۔ ولو نظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ ف۔ جو سوا قرآن کے خطوط
کتاب فقہ وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ اور اسکو فہم کیا۔ ف۔ حالانکہ نماز میں یہ فعل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں
کی ہے۔ فالصحیح انہ لا تفسد صلوتہ بالاجماع۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے والے کی نماز بالاجماع فاسد نہوگی۔ ف۔
خواہ خود سمجھ میں آجاوے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہیں یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ بالجملہ فہم سے بالاتفاق
نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف۔ برخلاف مسئلہ قسم کے کہ وہاں سمجھنے میں صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا
حلف لا یقرأ کتاب فلان۔ صورت یہ کہ قسم کھائی کہ فلان کی تحریر نہیں پڑھونگا۔ ف۔ پھر کوئی شخص دوسرے کا

خط پڑھ لیا۔ تو اگر کسی نے قسم کھائی کہ اب فلان کا خط نہین پڑھونگا پھر اسنے پڑھا نہین مگر دیکھکر سمجھ لیا تو اختلاف ہے حیث
یحنث بالفہم عند محمد۔ چنانچہ امام محمد رح کے نزدیک سمجھ لینے پر حانث ہوجائیگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہے تو وہان
حانث ہوگا۔ لان المقصود ہنالک الفہم۔ کیونکہ مقصود وہان خط فلان نہ پڑھنے سے فہم ہے۔ ف۔ یعنی فلان کا راز اسکی
تحریر سے دریافت نہ کرونگا پس جب دریافت کیا تو حانث ہوا اور مسئلہ نماز مین فساد اس بنا پر نہین ہے۔ اما فساد الصلوٰۃ
فبالعمل الکثیر ولم یوجد۔ رہا نماز کا فاسد ہونا تو عمل کثیر پر ہے وہ پایا نہین گیا۔ ف۔ کیونکہ سمجھ لینا عمل حقیقت ہے بلکہ عمل
ظاہری نہین ہے بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہے اور یہ کلام نہ ہوا۔ اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہین چنانچہ اگر کسی کی جورو کی پیشانی پر
لکھا ہو کہ تجھے طلاق ہے۔ مرد نے اسکو پڑھکر سمجھ لیا تو طلاق نہین۔ اور اگر بولے تو طلاق پڑجاوے۔ ل۔ اگر کسی نے توریت
یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو ہر حال مین نماز فاسد ہے۔ اتفاقاً۔ قاضیخان۔ وان مرت امرأۃ بین یدی المصلی لم تقطع الصلوٰۃ
اگر مصلی کے سامنے کوئی عورت گذری تو وہ نماز کی قاطع نہوئی۔ ف۔ یعنی مصلی کے سامنے سترہ نہین ہے یا مصلی و سترہ کے
بیچ مین ہوکر گذری تو عورت خواہ حائضہ ہو یا نہو مطلقاً کوئی عورت گذرے نماز مین فساد نہوگا۔ اور کتا و گدھا بھی نہین
توڑتا۔ یہی جمہور علماء و عامہ فقہاء سلف و خلف و انکے اتباع کا قول ہے اور کثیر علماء سے اسکے خلاف آیا چنانچہ حضرت انس رض
اور مکحول و ابو الاحوص و حسن و عکرمہ رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ کتا و گدھا نماز کو توڑتا ہے۔ ابن عباس رض سے مروی کہ سیاہ
کتا و عورت حائض نماز کو توڑتی ہے اور فقہاء مین سے امام احمد سے مشہور روایت یہ کہ یکرنگ سیاہ کتے کا گذرنا قاطع ہے اور
انکے سوا کا اعتبار نہین ایک روایت مین گذرنا عورت و گدھے کا بھی قاطع ہے خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ امام مصنف
نے استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوٰۃ مرور شئی۔ یعنی نہین توڑتا نماز کو گذرنا کسی چیز کا۔ ف۔ شیخ
نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ ن۔ مین کہتا ہون کہ یہ حدیث حضرت ابو سعید خدری و عبد اللہ
بن عمر و ابو امامہ و انس و جابر رضی اللہ عنہم سے ابوداؤد اور طبرانی و دارقطنی نے متفرق روایات کین اور انکے اسانید مین
کلام ہے لیکن حدیث انس رضی اللہ عنہ مین جو دارقطنی نے روایت کی ہے ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد مین صخر بن عبد اللہ
راوی ہے جسکو ابن عدی نے کہا کہ ثقہ لوگون سے جھوٹی باتین روایت کرتا ہے اور اسکی روایات سب بنائی ہوئی و منکرات
ہین اور ابن حبان نے کہا کہ اس سے روایت کرنا حلال نہین ہے۔ صاحب التنقیح نے اسکو رد کردیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ اسکی
اسناد مین جو صخر بن عبد اللہ راوی ہے وہ صخر بن عبد اللہ بن حرملہ ہے جس نے خلیفہ عمر بن عبد العزیز سے روایت کی تو
اسمین ابن عدی یا ابن حبان کسی نے کلام نہین کیا بلکہ ابن حبان نے اسکو ثقات مین کہا اور نسائی نے کہا کہ وہ صالح
ہے اور جسکو ابن عدی و ابن حبان نے ضعیف کہا وہ تو صخر بن عبد اللہ الکوفی ہے جسکو حاجبی کہا کرتے تھے وہ اول
صخر بن عبد اللہ یعنے ابن حرملہ سے پیچھے ہوا اور اسنے مالک بن انس و لیث بن سعد وغیرہ سے روایات کی ہین۔
حاصل یہ کہ اسناد مین صخر بن عبد اللہ عن عمر بن عبد العزیز عن انس بن مالک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون کو نماز
پڑھاتے تھے کہ انکے سامنے ہوکر گدھا گذرا تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ سبحان اللہ۔ جب آنحضرت صلعم نے سلام پھیرا
تو فرمایا کہ کون تھا تسبیح پڑھنے والا۔ تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ مین تھا یا رسول اللہ کیونکہ مین نے سنا تھا کہ گدھا
نماز کو قطع کردیتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یقطع الصلوٰۃ شئی۔ بالجملہ اس اسناد سے ظاہر ہے کہ صخر بن عبد اللہ
بن حرملہ راوی ہے جو ثقہ اور اسکا زمانہ عمر بن عبد العزیز کا زمانہ ہے اور صخر بن عبد اللہ کوفی معروف بحاجبی نہین جسکا زمانہ
پیچھے ہے حتی کہ اسنے امام مالک وغیرہ سے روایت کی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ حدیث مذکور درجہ حسن سے
نیچے نہین ہے۔ مترجم کہتا ہون کہ وجہ استدلال اس حدیث سے یہ ہے کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہین کرتی تو عورت و کتا

وگدھا بھی قاطع نہوگا جبکہ سامنے سے گذر جاوے لیکن اسمین دو وجہ سے اعتراض ہی اول وجہ یہ کہ جو ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث مقابلہ اُس حدیث کا نہین کرسکتی جسمین ان چیزون سے قطع نماز مروی ہی- مین کہتا ہون کہ وہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہین مرد کی نماز کو جبکہ آگے روبرو برابر موخرہ کجاوہ کے نہو عورت و گدھا و سیاہ کتا اور آخر مین ہی کہ سیاہ کتا شیطان ہی- رواہ مسلم اور ابوہریرہ رض سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتی ہی نماز کو عورت و کتا و گدھا- رواہ مسلم ایضاً- وحدیث ابن عباس رض مرفوع کہ قطع کرتی ہی نماز کو عورت حائضہ و کتا- رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ- کما فی العینی- حاصل یہ کہ قاطع ہونا عورت و سگ وخر کا حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہونا ایسی روایت سے جسکے ثبوت ہی مین تامل ہی تو کیونکر معارضہ ہوگا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہی- علاوہ ازین قاطع حدیث تو صحیح منطوق ہی اور غیر قاطع منطوق نہین بلکہ مفہوم ہی- وجہ دوم یہ کہ برتقدیر تسلیم ہم کہتے ہین کہ لا یقطع الصلوۃ مرور شئی- عام ہی تو اُس سے یہ تین چیزین خاص کر لی گئین جو حدیث ابوذر و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما مین قاطع ثابت ہوئین تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہین سوا ے ان تین چیزون کے پس دونون حدیثون پر عمل ہوگیا- جواب بطریق تحقیق یہ ہی کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوذر و ابوہریرہ سے گو اصح واقوی دوسری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ ہی کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے اور مین آپ کے روبرو عرض مین لیٹی ہوئی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہی- رواہ البخاری ومسلم- اور ایک روایت صحیحین مین ہی کہ میرے پانون آپکے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دباکر اشارہ فرماتے تو مین اپنے پانون کھینچ لیتی پھر جب آپ کھڑے ہوتے تو پانون پھیلا دیتی تھی اور اُس زمانہ مین گھرون مین چراغ نہ تھے- اور ایک روایت مین حضرت ام المومنین نے بسا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت مین اسی طرح بیان فرمایا- باجملہ متعدد طرق سے یہ حدیث صحیحین وغیرہما مین مروی تو یہ زیادہ اصح واقوی ہی اور اِس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع نماز نہین اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل محکم ہی یعنی اسمین کسی احتمال کو گنجایش نہین ہی برخلاف حدیث ابوذر و ابوہریرہ کے کہ وہان قاطع کے معنی مین تاویل ہوسکتی ہی کہ قاطع نماز سے مراد قاطع خشوع نماز ہی چنانچہ عورت مین یہ بات ظاہر مین مفہوم ہوتی ہی کہ جب عورت نمازی کے روبرو گذرے تو اُسکا دل منتشر ہوگا- اور بعید واللہ اعلم اسمین شیطان کا ہی اور حدیث صحیح مین ثبوت ہی کہ عورت جب چلتی ہی تو شیاطین اُسکی تزئین کرتے چلتے ہین مع تفصیل کے جو اکثر حدیثون مین متعدد روایات سے ثابت ہی اور اِس مین تامل سے ظاہر ہوتا ہی کہ جامع کے سامنے کی عورت یا منفرد کے سامنے اجنبیہ عورت گذرنے مین اور منفرد کے سامنے اُسکی منکوحہ جورو گذرنے مین فرق ہی- پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہی اور سگ سیاہ کے حق مین خود ہی حدیث مین مذکور کہ وہ شیطان ہی- معنی یہ نہین کہ وہی خود شیطان ہی بلکہ مراد ظہور شیطانی ہی اور شاید کہ بصورت مکروہ موذی ہو جیسے عورت مین بصورت زینت شہوت ہی- پھر عاقل کو بعد اِس سمجھ کے یہ جان لینا آسان ہی کہ نماز کی صراط مستقیم پر شیطان کا گذر محال ہی مگر اُسکا فریب اور جال جن صورتون سے بطریق وسوسہ وغیرہ مصلی کی رہزنی کرتا ہی اُنہین سے ان چیزون کا گذرنا ہی بلکہ مصلی کے قبلہ تک ساجد ہو یعنی سترہ نہو- عینی رح نے کہا کہ شیخ نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ جمہور علماء نے حدیث ابوذر وابوہریرہ رض مین قاطع ہونے کو بمعنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا- پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو صرف عورت کے حق مین ثبوت ہوا تو جواب دیا گیا کہ نہین بلکہ ابن عباس رض کی حدیث مین حجۃ الوداع مین بمقام منیٰ آپ جماعت سے نماز پڑھتے تھے اور ابن عباس نے صفون کے سامنے اپنا گدھا چھوڑ دیا اور اُسکی پروا نہین کی گئی- ابن الجوزی نے کہا کہ چونکہ عورت و گدھے کے حق مین یہ ثبوت ہی لہذا امام احمد رح نے ان دونون کے قاطع ہونے مین تردد کیا اور سگ سیاہ کو قطعی قاطع نماز ٹھہرایا کیونکہ اسمین کچھ ثبوت خلاف نہین ہی- مترجم کہتا ہی کہ قطع کرنیوالی تین چیزین مذکور تھین پھر اُنہین دو یعنی عورت و حمار کے حق مین

قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہوئے تو سگ سیاہ کے حق میں اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکر ہونگے کیونکہ ایک ہی لفظ سے
دونوں معنی مخالف ایک ہی بول میں نہیں جائز ہیں جیساکہ اصول میں ہم نے محقق کیا ہے تو جب اس حدیث میں قطع کے
معنی قطع خشوع نماز کے ہوئے تو عورت وحمار وکلب سب کے حق میں یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ نماز نہوا۔ بالجملہ
احادیث وآثار سب متفق اس معنی کو مفید ہیں کہ مصلی بغیر سترہ کے سامنے سے عورت وکتے وگدھے کے گذرنے سے نماز
کا خشوع قطع ہوتا ہے اور تحریمہ نماز کسی چیز کے گذرنے سے نہیں ٹوٹتا۔ **الا ان المار آثم**۔ لیکن گذرنے والا گنہگار ہے۔ ف
یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گذرنے سے نماز قطع نہوئی تو اس سے یہ لازم نہیں کہ گذرنے والا مختار ہے کہ سامنے سے
گذر جاوے۔ بلکہ گذرنے والے کو حلال نہیں کہ وہ مصلی کے سامنے سے جبکہ سترہ نہو جہانتک ہے اُسکے اندر گذرے ورنہ
مرتکب حرام ہوگا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہیں ہے لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عاصی گنہگار ہے
لقولہ علیہ السلام لو علم المار بین یدی المصلی ماذا علیہ من الوزر لوقف اربعین۔ بدلیل اس حدیث کے یعنی
اگر مصلی کے روبرو گذرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہے تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک۔ ف۔ یعنی نہ گذرتا اور چالیس
تک کھڑا رہنا اسپر آسان ہوتا۔ ابو النضر راوی نے عذر کیا کہ مجھے دریافت نہ رہا کہ چالیس دن فرمائے یا چالیس مہینا یا چالیس
سال اور یہ حدیث صحیحین میں ہے اور بزار رح کی روایت میں چالیس خریف مذکور ہے۔ فاللہ اعلم۔ ولیکن ابن الہمام نے اسکی
تصحیح کو موجہ کیا ہے م۔ **وانما یأثم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قیل**۔ اور گذرنے والا گنہگار جب ہی ہوگا کہ جب اول
یہ متحقق ہو کہ گذرے مصلی کی جائے سجود میں بنا بر آنکہ کہا گیا۔ ف۔ یعنی وہ مقام جسکے اندر گذرنا حرام ہے اسکی حد یہ بیان
ہوئی کہ مصلی کے قدم سے لیکر مقام سجود تک ہے یہی اصح ہے۔ التبیین۔ اسی کو شمس الائمہ سرخسی وشیخ الاسلام نے اختیار کیا اور اسی
کو قاضیخان نے اعتماد کیا ہے ع۔ یہی کافی وخزانہ وظہیریہ میں ہے م۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہے کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے
سجدہ کی جگہ ڈالکر پڑھتا ہو تو گذرنے والے پر اُسکی نگاہ نہ پڑے۔ الخلاصہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے وہانتک ہے کہ
موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں جہانتک آگے بھی نظر پڑتی ہے پھر جہان نہ پڑے وہان گذرنا مکروہ نہیں ہے م۔ یہ قول فخر الاسلام
کا ہے ع۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ اور یہی اصح ہے۔ البدائع۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہے۔ النہایہ۔ ظاہراً اسی طرف امام مصنف نے
لفظ قیل سے اشارہ فرمایا ہے اور عنقریب واضح ہوگا۔ م۔ **ولا یکون بینہما حائل**۔ اور دوم یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی
چیز حائل نہو۔ ف۔ جیسے اسطوانہ یا دیوار یا سترہ یا آدمی کی پیٹھ وغیرہ ع م۔ حتی کہ مسجد صغیر میں اگر حائل ہو تو گذر مکروہ نہیں۔ الکافی۔ **ویحاذی
اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان**۔ اور محاذی ہو جاویں گذرنیوالے کے اعضاء نمازی کے اعضاء سے اگر وہ چبوترہ
پر نماز پڑھتا ہو۔ ف۔ یعنی اونچے پر ہو ولیکن بقدر قامت نہو حتی کہ نمازی کے اعضاء سے گذرنیوالے کے اعضاء محاذی ہو جاویں
تو گنہگار ہوگا چبوترہ وچھوٹی مسجد میں موضع سجود کا اعتبار نہیں کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے اور اگر
بڑی مسجد یا میدان ہو تو اسمیں موضع سجود وموضع نظر دونوں قول مذکور رہیں پھر جب اسنے اونچی جگہ نماز پڑھی تو جو شخص
چبوترہ سے نیچے گذرا وہ بلاشک اُسکے موضع سجود پر درحقیقت نہیں گذرا تو پہلی روایت پر گنہگار نہونا چاہیے اور دوسری روایت
پر اگر ایسی جگہ گذرا کہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں اسپر نظر پڑتی ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر گذرنے والے کے
بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوئے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں۔ ملخصاً من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چبوترہ
اگر بقدر قد اونچا ہو کہ گذرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہیں ہے اور اگر کسی سوار نے اترکر جانور کو روان
کیا اور آپ اسکی آڑ میں خود گذر گیا تو گناہ نہیں ہے۔ العینی عن التمرتاشی والنہایہ۔ مسجد صغیر وہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور
یہی مختار ہے ع۔ **وینبغی لمن یصلی فی الصحراء ان یتخذ امامہ سترۃ**۔ اور لائق ہے کہ جو شخص میدان میں نماز پڑھے

وگدھا بھی قاطع ہوگا جبکہ ثلث سے گذر جاوے لیکن اسمین دو وجہ سے اعتراض ہے اول وجہ یہ کہ جو ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ
حدیث بمقابلہ اُس حدیث کا نہیں کر سکتی جسمین ان چیزون سے قطع نماز مروی ہے۔ مین کہتا ہون کہ وہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ
کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہین مرد کی نماز کو جبکہ آگے روبرو برابر موخرہ کجاوہ کے نہو عورت و گدھا و سیاہ کتا
اور آخر مین ہے کہ سیاہ کتا شیطان ہے۔ رواہ مسلم اور ابوہریرہ رضہ سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتے ہین نماز کو عورت و کتا و گدھا
رواہ مسلم ایضاً۔ وحدیث ابن عباس رض مرفوع کہ قطع کرتی ہے نماز کو عورت حائضہ و کتا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ کما
فی العینی۔ حاصل یہ کہ قاطع ہونا عورت و سگ و خر کا حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہونا ایسی روایت سے جسکے ثبوت ہی مین
تامل ہے تو کیونکر معارضہ ہوگا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہے۔ علاوہ ازین قاطع حدیث تو صریح منطوق ہے اور غیر قاطع
منطوق نہیں بلکہ مفہوم ہے۔ وجہ دوم یہ کہ برتقدیر تسلیم ہم کہتے ہین کہ لا یقطع الصلوٰۃ مرور شئی۔ عام ہے تو اُس سے یہ تین چیزین
خاص کر لی گئیین جو حدیث ابوذر وابوہریرہ رضی اللہ عنہما مین قاطع ثابت ہوئین تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہین سوا ے
ان تین چیزون کے پس دونون حدیثون پر عمل ہوگیا۔ جواب بطریق تحقیق یہ ہے کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوذر وابوہریرہ سے کہ
اصح واقوی دوسری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ ہے کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے اور مین آپ کے روبرو عرض مین لیٹی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور
ایک روایت صحیحین مین ہے کہ میرے پانون آپکے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دبا کر اشارہ فرماتے تو مین
اپنے پانون کھینچ لیتی پھر جب آپ کھڑے ہوتے تو پانون پھیلا دیتی تھی اور اُس زمانہ مین گھرون مین چراغ نہ تھے۔ اور
ایک روایت مین حضرت ام المومنین نے بسا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت مین اسی طرح بیان فرمایا۔ بالجملہ متعدد
طرق سے یہ حدیث صحیحین وغیرہما مین مروی تو یہ زیادہ اصح واقوی ہے اور اس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع نماز نہین
اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل محکم ہے یعنی اسمین کسی احتمال کی گنجایش نہیں ہے برخلاف حدیث ابوذر وابوہریرہ کے کہ وہان
قاطع کے معنی مین تاویل ہو سکتی ہے کہ قاطع نماز سے مراد قاطع خشوع نماز ہے چنانچہ حدیث مین یہ بات ظاہر مین مفہوم ہوتی ہے کہ
جب عورت نمازی کے روبرو گذرے تو اُسکا دل منتشر ہوگا۔ اور بعید واللہ اعلم اسمین شیطان کا ہے اور حدیث صحیح مین ثبوت
ہے کہ عورت جب چلتی ہے تو شیاطین اُسکی تزئین کرنے چلتے ہین مع تفصیل کے جو اُسکی حدیثیں متعدد روایات سے ثابت ہے
اور اس مین تامل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جامعہ کے سامنے کی عورت یا منفرد کے سامنے اجنبیہ عورت گذرنے مین اور منفرد کے
سامنے اسکی منکوحہ جو رو گذرنے مین فرق ہے۔ پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے اور سگ سیاہ کے حق مین خود بھی
حدیث مین مذکور کہ وہ شیطان ہے۔ معنی یہ نہیں کہ وہی خود شیطان ہے بلکہ مراد ظہور شیطانی ہے اور شاید کہ بصورت مکروہ موذی ہو
جیسے عورت مین بصورت زینت شہوت ہے۔ پھر عاقل کو بعد اس سمجھ کے یہ جان لینا آسان ہے کہ نماز کی مراد مستقیم پر شیطان
کا گذر محال ہے مگر اُسکا فریب اور جال جن صورتون سے بطریق وسوسہ وغیرہ مصلی کی رہزنی کرتا ہے اولاً بجز ان چیزون کا گذر
ہے بلکہ مصلی کے تھوڑا تک ما جہ ہو یعنی سترہ نہو۔ عینی رح نے کہا کہ شیخ نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ جمہور علماء نے حدیث ابوذر
وابوہریرہ رضہ مین قاطع ہونے کو بمعنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو صرف عورت کے حق مین ثبوت ہے
تو جواب دیا گیا کہ نہیں بلکہ ابن عباس رض کی حدیث مین حجۃ الوداع مین بمقام منیٰ آپ جماعت سے نماز پڑھتے تھے اور ابن عباس
نے صفون کے سامنے اپنا گدھا چھوڑ دیا اور اُسکی پروا نہیں کی گئی۔ ابن الجوزی نے کہا کہ چونکہ عورت و گدھے کے حق مین
یہ ثبوت ہے لہذا امام احمد رح نے ان دونون کے قاطع ہونے مین تردد کیا اور سگ سیاہ کو قطعی قاطع نماز ٹھہرایا کیونکہ اسمین
کچھ ثبوت خلاف نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قطع کرنیوالی تین چیزین مذکور تھین پھر اسمین دو یعنی عورت وحمار کے حق مین

قطع کے معنی قطع خشوع ثابت ہوئے تو سگ سیاہ کے حق میں اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکر ہونگے کیونکہ ایک ہی لفظ سے دونوں معنی مخالف ایک ہی بول میں نہیں جائز ہیں جیسا کہ اصول میں ہم نے تحقیق کیا ہے تو جب اس حدیث میں قطع کے معنی قطع خشوع نماز کے ہوئے تو عورت و حمار و کلب سب کے حق میں یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ نماز نہوا۔ بالجملہ احادیث و آثار سب متفق اس معنی کو مفید ہیں کہ مصلی بغیر سترہ کے سامنے سے عورت و کتے و گدھے کے گذرنے سے نماز کا خشوع قطع ہوتا ہے اور تحریمہ نماز کسی چیز کے گذرنے سے نہیں ٹوٹتا۔ الا ان المار آثم۔ لیکن گذرنے والا گنہگار ہے۔ ف یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گذرنے سے نماز قطع نہوئی تو اس سے یہ لازم نہیں کہ گذرنے والا مختار ہے کہ سامنے سے گذر جاوے۔ بلکہ گذرنے والے کو حلال نہیں کہ وہ مصلی کے سامنے سے جبکہ سترہ نہو جہانتک ہے اُسکے اندر گذرے در حالیکہ مرتکب حرام ہوگا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہیں ہے لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عاصی گنہگار ہے لقولہ علیہ السلام لو علم المار بین یدی المصلی ماذا علیہ من الوزر لوقفت اربعین۔ بدلیل اس حدیث کے یعنی اگر مصلی کے روبرو گذرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہے تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک۔ ف یعنی نہ گذرتا اور چالیس تک کھڑا رہنا اسپر آسان ہوتا۔ ابو النضر راوی نے عذر کیا کہ مجھے دریافت نہ رہا کہ چالیس دن فرمائے یا چالیس ماہ یا چالیس سال اور یہ حدیث صحیحین میں ہے اور بزار رح کی روایت میں چالیس خریف مذکور ہے۔ فالله اعلم۔ ولیکن ابن الہمام نے اسکی تصحیح کو موجہ کیا ہے۔ م۔ وانما یاثم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قیل۔ اور گذرنے والا گنہگار جب ہی ہوگا کہ جب اول یہ متحقق ہو کہ گذرے مصلی کی جائے سجود میں بنا بر آنکہ کہا گیا۔ ف یعنی وہ مقام جسکے اندر گذرنا حرام ہے اسکی حد یہ بیان ہوئی کہ مصلی کے قدم سے لیکر مقام سجود تک ہے یہی اصح ہے۔ التبیین۔ اسی کو شمس الائمہ سرخسی و شیخ الاسلام نے اختیار کیا اور اسی قاضیخان نے اعتماد کیا ہے۔ ع۔ یہی کافی و خزانہ و ظہیریہ میں ہے۔ م۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہے کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے سجدہ کی جگہ ڈالکر پڑھتا ہو تو گذرنے والے پر اُسکی نگاہ نہ پڑے۔ الخلاصہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے وہانتک ہے کہ موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں جہانتک آگے بھی نظر پڑتی ہے پھر جہان نہ پڑے وہان گذرنا مکروہ نہیں ہے۔ م۔ یہ قول فخر الاسلام کا ہے۔ ع۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ اور یہی اصح ہے۔ البدائع۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہے۔ النہایہ۔ ظاہر اسی طرف امام مصنف نے لفظ قیل سے اشارہ فرمایا ہے اور عنقریب واضح ہوگا۔ م۔ ولا یکون بینہما حائل۔ اور دوم یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہو۔ ف جیسے اسطوانہ یا دیوار یا سترہ و یا آدمی کی پیٹھ وغیرہ۔ ع۔ م۔ حتی کہ مسجد صغیر میں اگر حائل ہو تو گذر مکروہ نہیں۔ الکافی۔ ویحاذی اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان۔ اور محاذی ہوجاویں گذرنیوالے کے اعضاء نمازی کے اعضاء سے اگر وہ چبوترہ پر نماز پڑھتا ہو۔ ف یعنی اونچے پر ہو ولیکن بقدر قامت نہو حتی کہ نمازی کے اعضاء سے گذرنیوالے کے اعضاء محاذی ہوجاویں تو گنہگار ہوگا چبوترہ و چھوٹی مسجد میں موضع سجود کا اعتبار نہیں کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے اور اگر بڑی مسجد یا میدان ہو تو اسمیں موضع سجود و موضع نظر دونوں قول مذکور رہیں پھر جب اسنے اونچی جگہ نماز پڑھی تو جو شخص چبوترہ سے نیچے گذرا وہ بلاشک اُسکے موضع سجود پر درحقیقت نہیں گذرا تو پہلی روایت پر گنہگار نہونا چاہیے اور دوسری روایت پر اگر ایسی جگہ گذرا کہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں اسپر نظر پڑتی ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر گذرنے والے کے بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوئے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں۔ ملخصا من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چبوترہ اگر بقدر قامت اونچا ہو کہ گذرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہیں ہے اور اگر کسی سوار نے اترکر جانور کو روان کیا اور اُسکے آڑ میں خود گذر گیا تو گناہ نہیں ہے۔ العینی عن التمرتاشی والنہایہ۔ مسجد صغیر وہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور یہی مختار ہے۔ ع۔ وینبغی لمن یصلی فی الصحراء ان یتخذ امامہ سترۃ۔ اور لائق ہے کہ جو شخص میدان میں نماز پڑھے

تو وہ اپنے آگے سترہ بنا لیوے۔ ف۔ معنی واقی کے یہ کہ مندوب ہے۔ البدائع۔ اور امام محمد نے کہا کہ مستحب ہے ع۔ لقولہ
علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصحراء فلیجعل بین یدیہ سترۃ۔ کیونکہ حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز
پڑھے تو اپنے سامنے سترہ کرے۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں لیکن یہ حکم حدیث ابوہریرہ رض میں اصح مروی ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی تم میں سے نماز پڑھے تو اپنے منہ کے آگے کوئی چیز کرے پھر اگر نہ پاوے تو عصا کھڑا کرے پھر اگر
عصا بھی نہ ہو تو خط کھینچ لے اور مضر نہ ہوگا جو اُسکے سامنے سے گذرے۔ رواہ ابو داؤد اور اس باب میں حدیث ابن عمر و ابو سعید
خدری و سبرۃ بن معبد و سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے چنانچہ حدیث ابن عمر رض یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ جب تم میں کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گذرنے نہ دے پھر اگر وہ نہ مانے تو اس سے
قتال کرے کیونکہ اسکے ساتھ شیطان ہے۔ رواہ ابن حبان والحاکم۔ اور مانند اسکے حدیث ابو سعید خدری مرفوعاً۔ رواہ ابو داؤد
والنسائی وابن ماجہ۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ حکم حدیث کو استحباب پر محمول کیا لیکن جب گنہگار ہے بغیر سترہ نماز پڑھے تو نمازی
کی گنہگاری صحیح ہے اور مقرر ہے کہ مستند اسمیں یہی حدیث ہے تو تحقیق یہ کہ سترہ بحکم حدیث واجب ہے لیکن جہاں گذر متوہم ہو
وہاں سترہ مستحب از قبیل منع الحکم بمنع العلۃ ہے چنانچہ قول مصنف ولا باس بترک السترۃ الخ اسی کو مؤید ہے اور
کیونکہ واجب نہوگا بلکہ گذرنا حرام یا مکروہ تحریمی قرار دیا گیا ہے۔ ومقدارہا ذراع فصاعدا۔ اور سترہ کی مقدار ایک ذراع
لنبر ہاتھ ہے جسقدر زیادہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام ایعجز احدکم اذا صلی فی الصحراء ان یکون امامہ مثل مؤخرۃ الرحل
بذیل روایت کہ کیا عاجز ہوتا ہے کوئی تم میں جب وہ صحراء میں نماز پڑھتا ہے کہ اسکے آگے مثل مؤخرہ کجاوہ کے ہو۔ ف۔
مؤخرہ وہ لکڑی جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے۔ یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت ہے کہ جب تو نے اپنے سامنے مثل مؤخرۃ الرحل کر لیا تو پھر تجھے مضر نہیں جو تیرے سامنے گذر جاوے۔ رواہ مسلم
عن طلحۃ مرفوعا۔ ونحوہ عن ابی ذر رض۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین عائشہ رض سے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے سترۃ المصلی پوچھا گیا تو مثل مؤخرۃ الرحل فرمایا۔ کما فی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ مثل مؤخرۃ الرحل اس حدیث میں
اسقدر اونچی چیز ہوئی جو بیٹھنے والے کے سر کے محاذی ہو پہنچے اور یہ ایک ذراع سے زیادہ ہے اور مبسوط میں قول ابن عمر رض
ذکر کیا کہ سہم کا سترہ ہونا کافی ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ سہم کا طول ایک ذراع اور موٹائی بقدر انگلی کے ہوتی ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا کہ۔ وقیل وینبغی ان یکون فی غلظ الاصبع۔ اور کہا گیا کہ اور موٹائی میں چاہیے کہ بقدر انگلی کے ہو۔ لان
ما دونہ لا یبدو للناظرین من بعید فلا یحصل المقصود۔ کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو ظاہر
نہ ہوگی پس مقصود حاصل نہوگا۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں حدیث عنزہ سے استدلال کیا جو آگے آتی ہے اور کہا
کہ عنزہ کا طول بقدر ذراع اور موٹائی ایک انگلی برابر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حربہ عصا ہوتا ہے جسکے نیچے طرف کو دھار دار بوری
لگی ہوتی ہے اور بعید ہے کہ وہ بقدر ذراع ہو اگرچہ موٹائی ایک انگلی برابر محتمل ہے پس مؤخرۃ الرحل کا اندازہ بہتر ہے اور وہ آدمی
کے بیٹھے ہونے کے برابر اونچائی ہے۔ لیکن بخاری رح نے تاریخ میں حدیث ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی کہ نماز میں آدمی
سترہ کرے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو۔ یہ بقدر ذراع ہے۔ واللہ اعلم۔ اگر آدمی قبلہ رخ بیٹھا ہو اُسکو سترہ کر لینا جائز ہے اور اگر کھڑا ہو
تو اسمیں اختلاف ہے۔ اگر چوپایہ سواری کو سترہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر اپنی تلوار یا ترکش رکھ لیا جو
ایک ذراع بقدر ہو گیا تو بلا خلاف کافی ہے اور ایک ذراع سے کم میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ غریب الروایہ۔ ابو جعفر رح سے منقول ہے
کہ بڑا دریا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے بڑا حوض۔ وکذا فی مختصر البحر المحیط۔ اونچی ٹوپی و کاٹھی و نالی کا سترہ جائز اور
قنیہ میں پاک جانور کا سترہ جائز بخلاف خچر و گدھے کے۔ مرد کی پیٹھ کا سترہ جائز اور منہ کا منع اور پہلو میں تردد اور عورت

ولا فرق بینہما فی المنع ہے اور سوائے بہت سوں کے ساتھ سترہ کرنے میں اختلاف ہے۔ ع - ویقرب من السترۃ - اور سترہ سے نزدیک رہے - لقولہ علیہ السلام من صلی الی سترۃ فلیدن منہا - بدلیل حدیث کے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نماز پڑھے تو اس سے قریب رہے - ف - تاکہ شیطان اسکے وسترہ کے درمیان نہ گذرے - رواہ البزار عن جبیر بن مطعم مرفوعاً - وقال علی شرط البخاری ومسلم ورواہ الطبرانی - اور مانند اسکے حدیث سہل بن ابی حثمہ ہے - رواہ ابوداؤد والنسائی وابن حبان والحاکم اور حدیث ابو سعید ہے - رواہ ابن حبان - اور حدیث سہل بن سعد رض رواہ الطبرانی وحدیث بریدۃ رواہ البزار - ع - ویجعل السترۃ علی حاجبہ الایمن او الایسر - اور سترہ کو اپنے داہنے یا بائیں بھوں کے مقابل رکھے - ف - یعنی دونوں آنکھوں کے بیچ میں نہ رکھے - ع - بہ ورد الاثر - اور اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے - ف - یعنی حدیث چنانچہ اسکو ابوداؤد واحمد والطبرانی وابن عدی نے مقداد بن الاسود رض سے روایت کیا ہے ولیکن اسکی اسناد میں کلام ہے - کمافی العینی - اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے موقع پر ہمکو ایسی اسناد بھی کافی ہے - ولا باس بترک السترۃ اذا امن المرور ولم یواجہ الطریق - اور مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے جبکہ کسی کے گذرنے سے امن ہو اور راستہ کا مواجہہ نہو - ف - یہ اشارہ ہے کہ سترہ کی علت مساوی مرور ہے تو جہاں نماز مکان سے کسی کے گذرنے کا خطر نہو وہاں مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے اور یہ مقید ہے کہ باوجود امن کے سترہ رکھنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ تبیین الحقائق میں کہا کہ داہنے بھوں کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے اور یہی عینی رح نے ذکر کیا ولیکن ابن السکن کی روایت میں صرف بائیں بھوں کے مقابل رکھنا مذکور ہے تو افضلیت میں تامل ہے - م - وسترۃ الامام سترۃ للقوم - اور امام کا سترہ وہی قوم کا سترہ ہے - لانہ علیہ السلام صلی ببطحاء مکۃ الی عنزۃ ولم یکن للقوم سترۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی بطحاء مکہ میں برچھی کا رخ اسکی طرف اور قوم کے واسطے سترہ نہ تھا - ف - رواہ البخاری ومسلم عن ابی جحیفہ رض یہ بعد زوال کے بجماعت پڑھے تھے جب قوم ہر ایک اپنی اپنی نوافل وسنن پڑھیں تو ظاہر یہ ہے کہ امام کا سترہ کافی نہو ولیکن میں نے یہ جزئیہ نہیں دیکھا ہے - م - ویعتبر الغرز دون الالقاء والخط - اور معتبر ہے سترہ کو گاڑ دینا نہ اسکا ڈال دینا اور نہ خط کھینچ دینا - ف - یعنی امام ہو یا منفرد ہو سترہ کو اسطرح بنا دے کہ اسکو گاڑ دے پس یہی معتبر ہے اور ڈال دینا نہیں معتبر اور جب کوئی چیز سترہ کے قابل نہو تو خط کھینچ لینا معتبر نہیں ہے - لان المقصود لا یحصل بہ - کیونکہ مقصود اس سے حاصل نہو گا - ف - یعنی ہر ایک القاء یا خط سے مقصود حاصل نہو گا اور مقصود یہ کہ دیکھنے والا اسکو دیکھکر اسکے باہر سے گذرے - اور یہاں دو مسئلے ذکر کیے اول یہ کہ لکڑی کا ڈال دینا معتبر نہیں ہے - اختارہ الکافی - اور اسی کو قاضیخان وغیرہ ایک جماعت نے صحیح کہا - البحر - اور یہی اصح ہے - الخلاصہ - اور یہی مختار ہے - الواقعات والقنیہ - شیخ الاسلام نے مبسوط میں اسکو طول میں ڈال دینا اختیار کیا ہے - التبیین - مسئلہ خط میں امام سے دو روایتیں ہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک خط کچھ نہیں - اور مرغینانی رح نے کہا کہ یہی صحیح اور واقعات میں بھی اسی کو امام مصنف نے لیا ہے - ح - ع - اور ایک جماعت کے نزدیک خط طول میں یا مدور بھی معتبر ہے جیسا کہ دیگر علماء سے ابوداؤد نے نقل کیا بوجہ حدیث ابو ہریرہ رض کے جسکو احمد وابوداؤد وابن ماجہ وابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور ہم تحت قولہ ینبغی لمن یصلی الخ میں ذکر کر چکے - ابن الہمام نے کہا کہ یہی سنت اولی بالاتباع ہے ولیکن عینی رح نے عبد الحق سے اسکا ضعف وابن حزم سے عدم ثبوت ذکر کیا اور شاید کہ ابن الہمام رح نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ مقصود تو انتشار خیال کو روکنا ہے باوجود اسکے خط بھی نظر آتا ہے - اقول جیسے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکڑی کے ڈال دینے کو بھی کہا کہ نظر آتی ہے تو فیؤخذ ہذا ان شاء اللہ - م - ویدرأ المار اذا لم یکن بین یدیہ سترۃ - اور دفع کرے مصلی سامنے سے گذرنے والے کو جبکہ مصلی کے سامنے سترہ نہو او مر بینہ وبین السترۃ - یا سترہ ہو اور وہ مصلی وسترہ کے درمیان سے گذرنے لگے - لقولہ علیہ السلام فادرؤا ما استطعتم - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم اسکو دفع کرو - ف - ابو سعید خدری رض نے حضرت صلعم سے

روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے نماز پڑھتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ اسکے سامنے سے گذرے اور اسکو دفع کرے جہانتک
ہوسکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے۔ رواہ البخاری ومسلم ونحوہ من ابن عمر مرفوعا
رواہ مسلم۔ حتی کہ بعضے مشائخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا روا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کردے تو قصاص نہیں ہے
مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہو ولیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر تو فرمایا۔ ویدرأ بالاشارۃ
کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولدی ام سلمۃ۔ اور دفع کرے باشارہ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دو
فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ ف۔ جب ام سلمہ کے حجرہ میں نماز پڑھی تھی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں روایت
کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہے۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ مع۔ پھر اشارہ سر یا آنکھ
یا ہاتھ وغیرہ سے ہو۔ الکافی ۔ اویدفع بالتسبیح۔ یا اسکو دفع کرے تسبیح پڑھنے کے ساتھ۔ ف۔ کہے کہ سبحان اللہ تاکہ
وہ ہوشیار ہوجاوے کہ نمازی کے سامنے نہ آوے۔ لما رویناہ من قبل۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی
ف۔ کہ جب نماز میں کوئی واقعہ پیش آوے تو تسبیح پڑھ دے۔ علی ما فی الصحاح۔ ولیکن یہ مرد کے واسطے ہے اور عورت اپنا
دایاں ہاتھ بائیں کی پشت پر مار دے۔ ویکرہ الجمع بینہما لان باحدہما کفایۃ۔ اور اشارہ وتسبیح دونوں کو ساتھ جمع کرنا
مکروہ ہے کیونکہ ایک میں کفایت ہے۔ ف۔ خواہ اشارہ کردے یا تسبیح پڑھ دے۔ والحاصل نماز خارجی فعل جسقدر کم سے
ضرورت دفع ہوجاوے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے۔ (فروع) یہاں مفسدات دیگر باقی رہے۔ اول عمل کثیر مفسد ہے تبیین
محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے صراحۃً ذکر کیا ہے۔ م۔ کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا اسمیں شک نہ کرے کہ یہ شخص نماز کے سوا
دوسرے کام میں ہے پس یہ مفسد ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہیں ہے یہی اصح ہے۔ تبیین یہی احسن ہے۔ محیط السرخسی اسی کو عامہ مشائخ
نے لیا ہے۔ القاضیخان والخلاصہ۔ اگر تلوار پہنے یا اتارے یا ایک ہاتھ سے اٹھانے کی چیز اٹھائے یا قفل یا کپڑے کو کاندھے پر
اٹھایا تو نماز فاسد نہوگی۔ القاضیخان۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر قرآن اٹھاکر پڑھنے وورق گردانی میں نماز فاسد ہونے کی علت
اسکا برداشت کرنا نہیں ہوسکتا بلکہ تعلم وتلقن ہے جیسا کہ تنبیہ کی گئی فتذکر۔ م۔ دوم۔ کھانا اور پینا ہر ایک مفسد نماز ہے خواہ عمداً ہو یا
غفلت سے ہو۔ القاضیخان۔ نصاب میں ہے کہ نماز سے پہلے کسی نے کھایا پیا پھر نماز شروع کی اور اسکے منہ میں کھانے یا پینے کی چیز
کچھ فضلہ تھا اسکو نگل گیا تو نماز فاسد نہوگی اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ اگرچہ شیرینی ہو۔ الخلاصہ۔ دانتوں کے درمیان کا طعام
نگل گیا تو مفسد نہیں اگرچہ نخود برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقالی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ البرجندی۔ دانتوں کا خون نگلنا مفسد
نہیں جبکہ منہ بھر نہو۔ قاضیخان والخلاصہ والمحیط۔ اگر نماز میں ایک تل لیکر منہ میں ڈال کر نگلا تو مفسد ہے یہی اصح ہے۔ اور اگر شکر
ڈالے اور بغیر منہ چلائے اسکی حلاوت پیٹ میں جاتی ہے تو مفسد ہے۔ الخلاصہ یہی مختار ہے۔ الظہیریہ۔ چراغ کی بتی اٹھانا مفسد نہیں
چراغ میں فتیلہ ڈالنا مفسد نہیں۔ السراج۔ القاضیخان۔ منہ بھر قے ہوگئی تو طہارت ٹوٹی مگر نماز نہیں فاسد ہے۔ اور اگر منہ بھر نہ ہو
تو طہارت ونماز دونوں باقی ہیں۔ اگر منہ بھر قے کو تھوک سکتا تھا اگر نگل گیا تو نماز فاسد ہے اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد رح مفسد
اور یہی احوط ہے۔ قاضیخان۔ اگر عمداً قے کی پس اگر منہ بھر ہو تو مفسد ورنہ نہیں۔ المحیط۔ نماز میں چلا پس اگر قبلہ رخ ہو تو مفسد نہیں
جبکہ لگاتار نہو اور مسجد سے خارج نہو اور اگر صحرا میں ہو تو جب تک صفوف سے نہ نکلے۔ المنیہ۔ اگر نماز میں بقدر دو صف کے چلا
اگر ایکبارگی ہو تو فاسد ہے اور اگر صف تک چل کر ٹھہر گیا پھر چل کر صف طے کی تو فساد نہیں۔ القاضیخان۔ درمیانی ٹھہراؤ بقدر ایک
رکن ہو۔ د۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر میں ازرق بن قیس سے ذکر کیا کہ اسنے ابو برزہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی
لگام پکڑے نماز پڑھتے تھے یہانتک کہ دو رکعتیں پڑھیں پھر لگام انکے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ روان ہوا پس
ابو برزہ نے پیچھا کرکے اسکی لگام پکڑ لی اور الٹے پاؤں پھر کر باقی دونوں رکعتیں پڑھیں۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں

جب تک قبلہ کی طرف پیٹھ نہ کرے۔ ع۔ یعنی کوئی تخصیص قلیل وکثیر کی نہیں کی اور اس سے ظاہر ہے کہ قبلہ رخ رفتار کو مفسد نہیں جانا
اور اس اثر کو بخاری رح نے آدم بن شیبہ بن الازرق بن قیس روایت کیا ہے۔ پھر بعض مشائخ نے اس اثر کو بھی آسکی تاویل مختلف
طور سے کی کہ ایک دو قدم ہو یا قدر ایک صف یا درمیان میں ٹھہر ٹھہر کر ہو اور مرغینانی رح نے کہا کہ مختار یہ کہ جب کثیر ہو تو مفسد
ہے اور رکن الاسلام سغدی رح نے اپنی اسناد سے نقل کیا کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر پیدل ہو تو قبلہ رخ اسکا چلنا اگرچہ کثیر ہو مفسد
نہیں ہے۔ ت۔ اقول یہ عمدہ ہے کہ اثر میں توافق رہا اور ما سوا اسکے اختلاف ہے۔ فافہم۔ اور بعض مسائل متعلق عمل کثیر کے آئینگے
م۔ رفع الیدین سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ الخلاصہ۔ اسی کو تنویر وغیرہ میں لیا ہے ولیکن مرغینانی وغیرہ نے اسقدر عمل کو مکروہ
رکھا ہے۔ اور حق یہ کہ مسئلہ مجتہد فیہ میں مطلقاً کراہت نہیں ہے۔ بحر الحق۔ م۔ سواری کا جانور ایک پاؤں کی ایڑ و حرکت سے چلانا
مفسد نہیں۔ الخلاصہ والمحیط۔ اور دونوں پاؤں سے اگر قلیل تحریک ہو تو مفسد نہیں۔ المحیط۔ اور یہی اوجہ ہے۔ البحر۔ اور اگر بار بار
اور کثیر ہو تو مفسد ہے اور کہا گیا کہ دو پاؤں کی تحریک مطلقاً مفسد ہے۔ الخلاصہ۔ اگر قدرت والے نے قبلہ رخ سے سینہ پھیرا تو نماز فاسد
اور اگر چہرہ پھیرا تو نہیں بشرطیکہ اسی وقت سیدھا کر لے۔ الذخیرہ۔ اور اگر بقدر مثلاً گمان حدث ہو تو مسئلہ گذرا۔ م۔ اگر بے عذر
امام سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہوئی۔ القاضیخان۔ جنگل میں جائے نماز میں قیام کی جگہ سے اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ میں سجدہ
کرتا ہے تو مفسد نہیں اور مقدار سجود اسکے داہنے و بائیں و پیچھے معتبر ہے اور اسقدر کو حکم مسجد کا ہے جیسے جانب قبلہ میں ہے تو جب
اس سے خارج ہو تو فساد ہوگا ورنہ نہیں اور اگر گرد اپنے خط کھینچ لیا تو اسکا اعتبار نہیں ہے۔ المحیط۔ مغرب میں امام بھولکر چوتھی
رکعت کو کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے عمداً متابعت کی تو مقتدی کی نماز فاسد اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کیا تو اسکی نماز فاسد ہے۔ م۔ عورت
نماز پڑھتی ہے اسکے طفل نے اسکا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہے ورنہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر تین دفعہ چوسا تو فاسد اگرچہ
دودھ نہ نکلا ہو۔ القاضیخان الخلاصہ۔ عورت نماز میں ہے اسکے شوہر نے اسکی رانوں کے درمیان سوائے فرج کے آلہ تناسل داخل کر دیا تو اسکی
نماز فاسد ہوگئی اگرچہ عورت سے تری نہ نکلی ہو اور یونہی اگر عورت کو شہوت سے مساس کیا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوسہ لیا تو عورت کی نماز
فاسد ہے اور اگر مرد نماز میں ہے اور عورت نے اسکا بوسہ لیا پس اگر مرد نے اسکی شہوت نہیں کی تو نماز فاسد نہوگی۔ اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کو شہوت سے
دیکھا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائیگا اور نماز فاسد نہیں ہوگی اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اگر اپنی نماز میں ایک رکوع یا ایک سجود
زیادہ کیا تو ظاہر الروایۃ میں نماز فاسد نہیں۔ یونہی جب دو سجدے یا زیادہ پڑھ جائے یا دو رکوع یا زیادہ پڑھ جائے تو فساد نہیں
اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری پڑھ جائے تو نماز فاسد ہے۔ المحیط۔ تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانے سے نماز فاسد
نہیں یہی مذہب ہے اور منجملہ مفسدات نماز کے نجس پر سجدہ کرنا اگرچہ پاک پر اعادہ کرے علی الاصح۔ اور ایک رکن یعنی قدر تین
تسبیح ادا کرنا یا بقدر ادا کرنے کے ٹھہرنا شرمگاہ کھلے یا نجاست مانعہ کے ساتھ اور نماز پڑھنا ایسے سلے ہوئے کپڑے پر جسکا استر
نجس ہے۔ ت۔ کیا مفسد میں اختیار شرط ہے تو خزانہ میں کہا کہ ہاں اور حلبی رح نے کہا کہ نہیں۔ د۔ اور یہی اصح ہے۔ م۔ منجملہ مفسدات
کے دل سے مرتد ہونا۔ مرنا۔ مجنون ہونا۔ اغماء ہونا۔ سبب موجب غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضاء۔ شرط چھوڑنا بلا عذر۔ مقتدی کا
امام سے پہلے رکوع کرنا و سر اٹھانا بدون اسکے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے۔ مسبوق کا منفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ
کرنے کے بعد امام کے سجدہ سہو میں متابعت کرکے شریک ہونا۔ بعد سلام کے سجدہ صلبیہ یا تلاوت یاد کر کے اسکو قضا کرکے جلسہ
قعدہ چھوڑنا۔ خواب میں جو رکن ادا کیا اسکو اعادہ نہ کرنا۔ مسبوق کے درمیان نماز میں امام کا قہقہہ وغیرہ کوئی فعل منافی نماز
و وضو کرنا جو ختم نہیں ہے۔ از انجملہ قرأت میں مفسد لانا جسکا بیان مفصل گذرا۔ م د۔

فصل۔ یہ فصل مکروہات نماز کے بیان میں ہے۔ ف۔ اسکے ذیل میں عمل کثیر کے بعض مسائل مذکور ہونگے کیونکہ عمل
کثیر میں اختلاف و اضطراب بکثرت واقع ہوا ہے۔ م۔ و یکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ او بجسدہ۔ اور مکروہ ہے مصلی کے لیے

یا عبث کرے اپنے کپڑے یا جسم کے ساتھ۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ کرہ لکم ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے مکروہ
رکھا تمہارے واسطے تین چیزوں کو۔ ف۔ العبث فی الصلوٰۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر۔ عبث کرنا نماز میں اور
رفث کرنا روزہ میں اور ہنسنا مقابر میں۔ رواہ القضاعی فی مسندہ عن ابن المبارک عن اسمٰعیل بن عیاش عن عبداللہ بن دینار عن
یحییٰ بن ابی کثیر مرسلا۔ یعنی قضاعی رح نے مسند میں عبداللہ بن المبارک سے انہوں نے اسمٰعیل بن عیاش سے انہوں نے عبداللہ
بن دینار سے انہوں نے یحییٰ بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی۔ ذہبی رح نے میزان میں کہا کہ یہ اسمٰعیل بن عیاش کی منکرات سے
ہے۔ ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث منقطع ہے۔ جواب یہ کہ عبداللہ بن المبارک ثقہ ثبت احد الائمۃ الاعلام ہے۔ اور اسمٰعیل بن عیاش
کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے۔ ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے۔ عبداللہ بن دینار۔ کو ابو علی النیساپوری الحافظ نے کہا کہ میرے
نزدیک ثقہ ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس رض کو دیکھا اور کچھ سنا نہیں تو مرسل تابعی حجت ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ
اگر یحییٰ نے کسی تابعی سے منکر روایت کی تو بلا شبہ منقطع ہے۔ م۔ رفث جماع یا جو چیز عورت سے خواہش کیجاوے
ہے۔ وذکر منہا العبث فی الصلوٰۃ۔ اور حدیث میں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں عبث کرنا ذکر فرمائی
ف۔ تو عبث مکروہ ٹھہرا۔ ولان العبث خارج الصلوٰۃ حرام فما ظنک فی الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عبث
تو نماز سے باہر حرام ہے پس نماز میں تیرا کیا گمان ہے۔ ف۔ یعنی نماز میں بدرجہ اولیٰ حرام ہے۔ ولیکن عینی وغیرہ نے
کہا کہ نص میں تو نماز کے اندر عبث مکروہ ہے تو پھر خارج نماز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی مکروہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا اور
نماز سے خارج میں عبث حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ عبث وہ فعل جسمیں غرض صحیح نہو یعنی
پھر اگر اسمیں کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے عرق یا خاک پونچھنا تو یہ عبث نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقلب الحصا۔ اور کنکریاں
نہ الٹے۔ لانہ نوع عبث۔ کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا عبث ہے۔ الا ان لا یمکنہ من السجود۔ لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا ممکن
نہو۔ ف۔ یعنی کنکریوں پر سجدہ کرنے میں مشقت واقع ہو۔ فیسویہ مرۃ۔ تو ایکمرتبہ برابر کردے۔ ف۔ یہی
ظاہر الروایۃ ہے اور دو مرتبہ کی اجازت غیر الظاہر میں ہے۔ المنیہ۔ اور ایکمرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے۔ الفہد۔ لقولہ
علیہ السلام مرۃ یا ابا ذر والا فذر۔ یعنی ایکبار اے ابوذر۔ ورنہ وہ بھی چھوڑ۔ ف۔ ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی
گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں ابوذر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابوذر رض سے جبکہ کنکریاں ہٹانے
کا سوال کیا تو فرمایا کہ واحدۃ اودع۔ یعنی ایکبار کر ورنہ چھوڑ۔ رواہ احمد وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ واصحاب السنن
اور اسی کے مثل حذیفہ رض سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ۔ اور معیقیب رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ کہ مت مسح کر حصا کو
درحالیکہ تو نماز میں ہو پھر اگر تو لابد کرنے ہی والا ہے تو ایکبار۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ مع۔ ولان فیہ اصلاح
صلاتہ۔ اور اسلیے کہ اسمیں مصلی کی نماز کی اصلاح ہے۔ ف۔ جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایکبار جائز ہے۔ ولا یفرقع اصابعہ
اور نہ چٹکاوے اپنی انگلیاں۔ ف۔ اور یونہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں تشبیک نہ کرے
اتفاقا فیہما۔ اسمیں ائمہ اربعہ وغیرہم میں کچھ خلاف نہیں ہے ع۔ لقولہ علیہ السلام لا تفرقع اصابعک وانت تصلی
بدلیل حدیث علی رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چٹکا درحالیکہ تو نماز میں ہو۔ ف۔ رواہ ابن ماجہ
اور احمد ودارقطنی نے انس رض سے اور دونوں اسناد معلول ہیں۔ مع۔ بعض کے نزدیک خارج نماز بھی مکروہ ہے۔ شیخ
الاسلام۔ اور وجہ کراہت یہ کہ قوم لوط کا فعل ہے۔ تاج الشریعہ۔ ع۔ علی ہذا چونکہ امر دینی نہیں تو شاید مکروہ تنزیہی
ہوگی م۔ ولا یتخصر۔ اور تخصر نہ کرے۔ ف۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے۔ ع۔
وہو وضع الید علی الخاصرۃ۔ اور تخصر ہاتھ رکھنا خاصرہ یعنی کوکھ پر۔ ف۔ یہی تفسیر ابن سیرین رح کی ابن ابی شیبہ

روایت کی ہے۔ حدیث میں یہی مراد ہونا اصح ہے۔ ف۔ لانہ علیہ السلام نہی عن الاختصار فی الصلوٰۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم
نے نماز میں اختصار یعنی تخصر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس حدیث کو ائمہ ستہ نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن
ابی ہریرہ رض روایت کیا ہے۔ ع۔ ولان فیہ ترک الوضع المسنون۔ اور اسلئے مکروہ کہ اسمیں سنت طریقہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے
ف۔ لیکن اس سے کراہت تنزیہی نکلتی ہے اور کہا گیا کہ نماز میں تحریمی اور باہر تنزیہی ہے۔ واللہ اعلم م۔ ولا یلتفت۔ اور
نماز میں التفات نہ کرے۔ ف۔ گردن موڑ کر۔ المبسوط۔ کہ وہ باتفاق اہل العلم مکروہ ہے ع۔ لقولہ علیہ السلام لو علم
المصلی من یناجی ما التفت۔ م۔ یعنی اس روایت سے کہ اگر مصلی جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو التفات نہ کرتا۔
ف۔ یہ الفاظ حدیث کے نہیں وارد ہیں۔ لیکن طبرانی نے اوسط میں ابوہریرہ رض سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ بچو تم نماز
میں التفات سے کیونکہ جب تک نماز میں ہو آدمی نماز میں تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہے۔ حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ میں نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے التفات نماز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو بندہ کی نماز میں سے شیطان چلے جاتا ہے۔
رواہ البخاری وابوداؤد والنسائی واحمد۔ حدیث انس میں ہے کہ نماز میں التفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضروری ہو تو نفل میں
ہو نہ فریضہ میں۔ رواہ الترمذی وحسنہ وصححہ۔ ابوذر رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اللہ تعالیٰ
اپنے بندہ پر نماز میں اقبال فرماتا ہے جب تک وہ التفات نہ کرے پھر جب التفات کیا تو وجہ کریم اس سے پھیر لیتا ہے۔ رواہ
احمد والنسائی وابوداؤد ع۔ ولو نظر بموخر عینیہ یمنۃ ویسرۃ من غیر ان یلوی عنقہ لا یکرہ۔ اور اگر مصلی نے اپنی
آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو مکروہ نہیں ہے۔ لانہ علیہ السلام کان یلاحظ
اصحابہ فی صلاتہ بموق عینیہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اپنے اصحاب کو اپنی آنکھوں کے گوشہ سے ملاحظہ
فرمایا کرتے تھے۔ ف۔ چنانچہ حدیث ابن ماجہ وابن حبان اور ترمذی ونسائی وغیرہ میں ثابت ہے ع۔ اور آسمان کی طرف
نظر اٹھانا مکروہ ہے۔ التبیین ولا یقعی۔ اور اقعاء نہ کرے۔ ف۔ کہ وہ جمہور سلف وخلف کے نزدیک مکروہ ہے ع۔
ولا یفترش ذراعیہ۔ اور اپنی بانہیں نہ بچھاوے۔ ف۔ یعنی حالت سجدہ میں جیسے لومڑی بچھاتی ہے۔ لقول
ابی ذر۔ بدلیل حدیث ابوذر رض۔ ف۔ بلکہ بحدیث ابوہریرہ رض کہ۔ نہانی خلیلی عن ثلث مجھے میرے خلیل نے
تین باتوں سے منع فرمایا۔ ان انقر نقر الدیک۔ ایک یہ کہ چونچ ماروں مثل مرغ کے۔ ف۔
تخفیف کہ جیسے مرغ چونچ مارکر اٹھا لیتا ہے۔ وان اقعی اقعاء الکلب۔ اور دوم یہ کہ کتے کی طرح اقعاء کروں
یعنی التحیات درمیان دونوں سجدوں کے بیٹھک میں۔ وان افترش افتراش الثعلب۔ اور سوم یہ کہ بانہیں بچھاؤں
جیسے لومڑی کرتی ہے۔ ف۔ رواہ احمد والبیہقی۔ اسکی اسناد میں کلام ہے حتی کہ نووی رح نے کہا کہ اقعاء میں کوئی حدیث
صحیح نہیں سوائے حدیث عائشہ رض کے۔ وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے عقبۃ الشیطان سے اور
درندہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے۔ کما رواہ مسلم عقبۃ الشیطان یہی اقعاء ہے۔ والاقعاء ان یضع الیتیہ علی الارض
وینصب رکبتیہ نصبا۔ اور اقعاء یہ کہ رکھدے دونوں چوتڑ زمین پر اور کھڑے کرلے دونوں گھٹنے۔ ہو الصحیح۔
یہی معنی حدیث میں مراد ہونا صحیح قول ہے۔ ف۔ یہی فقہاء کی مراد اور اصح ہے۔ المبسوط۔ نووی رح نے کہا کہ یہی اقعاء
اور اقعاء کے دو معنی میں سے یہی ممنوع ہے اور دوسرا اقعاء یہ کہ جو طاؤس نے ابن عباس رض سے روایت کیا کہ دونوں
قدموں پر اقعاء سنت انبیاء ہے۔ کما رواہ مسلم۔ مع۔ دونوں ایڑیوں یا پنجوں پر بیٹھنا یا گھٹنے سینہ میں ملانا یہ سب بھی
مکروہ ہے سراج الہدی۔ ولا یرد السلام بلسانہ۔ اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے۔ لانہ کلام۔ کیونکہ یہ کلام ہے
ف۔ لہذا اگر قسم کھائی کہ فلان سے کلام نہ کرونگا پھر اسکو سلام کیا تو حانث ہوگا۔ اگر جواب سلام دیا تو نماز باطل

ہو گی - یہی قول مالک وشافعی واحمد وابو ثور واسحٰق واکثر اعلماء کا ہے - کیا بعد فراغت کے جواب دیگا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک
دل میں جواب دیدے وابو یوسف کے نزدیک نہ دل میں نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور خطابی وطحاوی نے
ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد سلام کے ابن مسعود رض کو جواب دیا - سلام کرنا مصلی وقاری دو اعظ وقاضی کو مکروہ ہے و
ولا بیدہ - اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے ف یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے - لانہ سلام
معنی حتی لو صافح بنیۃ التسلیم تفسد صلاتہ - کیونکہ یہ بھی فی المعنی سلام ہے حتی کہ اگر تسلیم کی نیت سے مصافحہ کیا تو نماز فاسد
ہو گی - ف - وعلی ہذا اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے - قال الیقانی والصحیح - زیلعی رح نے کہا کہ ہمارے پاس
ایک حدیث جید ہے جو ابو داود نے ابو ہریرہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز میں ایسا اشارہ
کیا جو سمجھ لیا جاوے یا جان لیا جاوے تو اسنے نماز قطع کر لی - ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحٰق وابو غطفان
ضعیف ہیں اور جواب یہ کہ محمد بن اسحٰق اصح قول میں ثقہ ہے اور ابو غطفان کی ابن معین ونسائی نے توثیق کی اور امام مسلم نے
اس سے اخراج کیا - مع - میں کہتا ہوں کہ اس حدیث میں قطع نماز سے اگر خشوع کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوگی اور اگر
قطع نماز مراد ہے تو معارضہ ہوگا حدیث صہیب رضی اللہ عنہ سے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذرا اور آپ نماز میں تھے
پس میں نے سلام کر دیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا - راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد پڑتا ہے کہ کہا کہ انگلی کے اشارہ سے
جواب دیا - رواہ ابو داود والنسائی والترمذی وصححہ - ابن عمر رض سے روایت ہے کہ میں نے بلال رض سے پوچھا کہ آنحضرت صلعم
کیسے جواب دیتے جب نماز میں لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلال رض نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے - صححہ الترمذی وابن خزیمہ
وابن حبان - عینی رح نے احتمال پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہ ہو بلکہ منع کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے ہو - ابن الہمام رح
نے کہا کہ ہم کو روا ہے کہ ہم اشارہ سے جواب مکروہ ہونے کے قائل ہوں چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ مصلی کو سلام کیا تو اسنے سر یا ہاتھ
سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسنے ہاں یا نہیں کے لیے سر ہلایا یا اس سے پوچھا گیا کہ کس قدر پڑھی ہے اس نے
انگلیوں سے دو تین وغیرہ کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں - غایۃ البیان میں نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ مصلی کے ساتھ کلام کرے اور
وہ سر کے اشارہ سے جواب دے - مع - ذخیرہ میں ہے کہ مصلی کو مضائقہ نہیں کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے - مصلی سے
کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھ گیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو مصلی نے اسکے واسطے جگہ خالی کر دی تو اسکی
نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اسنے نماز میں سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت ٹھہر کر اپنی رائے
سے بڑھے - مع - پوشیدہ نہیں کہ اہل صف کے واسطے بازو نرم کرنا حدیث وقرآن میں حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہیں غرضکہ
اصلاح نماز کے لیے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ تفریع صحیح نہیں یا اسکی
یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس مالدار آیا کہ صرف اسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلی آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہیں کہ نماز فاسد
ہو گی - م - ولا یتربع الا من عذر - اور چار زانو نہیں بیٹھے مگر بعذر - لان فیہ ترک سنۃ القعود - کیونکہ اسمیں سنت
قعود کا ترک ہے - ف - اور بعضوں نے جانا کہ متکبروں کی بیٹھک ہونے سے مکروہ ہے حتی کہ خلاصہ میں اسکو خارج نماز بھی
مکروہ کہا - ولیکن شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے اسکو رد کر دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب کی بیٹھک چار زانو بھی پھر
کہاں متکبروں کی بیٹھک ہوئی وابن الہمام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے
چنانچہ صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمر رض نماز میں چار زانو بیٹھتے تو میں بھی بیٹھا
اور میں کمسن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود یہ کہ بایاں بچھاوے اور دایاں کھڑا کرے تب میں نے عرض کیا کہ
آپ چار زانو بیٹھتے ہیں فرمایا کہ میرے پاؤں مجھے نہیں اٹھاتے ہیں - ورواہ مالک والنسائی - م - ولا یعقص شعرہ - اور

بالون کو معقوص نہ کرے۔ وھو ان یجمع شعرہ علی ہامتہ ویشدہ بخیط او بصمغ لیتلبد۔ اور عقص یہ کہ بالون کو سر پر جوڑا
جمع کرکے ڈورے سے باندھے یا گوند سے جوڑا کرے تاکہ لبد ہو جاوین۔ فقد روی انہ علیہ السلام نہی ان یصلی الرجل وہو
معقوص۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد نماز پڑھے اس حال سے کہ وہ معقوص ہو۔ ف۔ یہ
حدیث ابو رافع رض سے عبدالرزاق و ابن ماجہ و ابوداؤد والترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث
ام سلمہ رض سے طبرانی و اسحق بن راہویہ نے روایت کی اور یہی امام مسلم نے صحیح مین ابن عباس رض سے مرفوع روایت کیے
ہے۔ اور ائمہ ستہ نے حدیث ابن عباس رض روایت کی امرت ان اسجد علی سبعۃ وان لا اکف شعرا ولا ثوبا۔ یعنی مجھے حکم
کیا گیا کہ سات اعضاء پر سجدہ کرون اور کف نہ کرون بالون کو اور نہ کپڑے کو۔ ف۔ اور ظاہر یہ کہ بال بھی کھلے ہوے سجدہ
کرین ع۔ یہ مخصوص مرد کے حق مین ہے۔ ولا یکف ثوبہ۔ اور کپڑے کو کف نہ کرے۔ ف۔ بایں طور کہ سجدہ مین جاتے وقت
آگے یا پیچھے سے کپڑا کھینچے۔ معراج الدرایہ۔ اور حدیث ابن عباس صحاح ستہ کی ابھی گذری۔ لانہ نوع تجبر۔ کیونکہ اسمین ایک
طرح کا تکبر ہے۔ ف۔ اور مضائقہ نہین کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع مین اسکے بدن سے لپٹ نہ جاوے اور مضائقہ نہین
کہ پیشانی سے خاک و تنکے جھاڑ ڈالے خواہ بعد فراغ یا قبل فراغت کے جبکہ اسکو کچھ مضر ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو درمیان نماز مین
پونچھنا کراہت ہے نہ بعد کو۔ القاضیخان۔ اور ترک افضل ہے۔ محیط السرخسی۔ اور نماز مین پیشانی سے عرق پونچھنا مضائقہ نہین۔
القاضیخان۔ اصل یہ ہے کہ جو عمل مفید ہو تو مصلی کو اسمین مضائقہ نہین اور جو مفید نہو وہ مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ ولا یسدل ثوبہ
لانہ علیہ السلام نہی عن السدل۔ اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکا نہ چھوڑے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے
ف۔ جیسا کہ ابن ماجہ و ابوداؤد و ترمذی و ابن حبان والحاکم والطبرانی نے اوسط مین ابوہریرہ رض سے روایت کی اور اسناد
اسکی حسن ہے۔ کذا حققہ العینی۔ وھو ان یجعل ثوبہ علی راسہ وکتفیہ ثم یرسل اطرافہ من جوانبہ۔ اور سدل یہ ہے کہ اپنا کپڑا اپنے سر اور کندھون
پر ڈالکر اسکے کنارے اپنے جانب مین لٹکا چھوڑے۔ ف۔ اور منجملہ سدل کے یہ کہ قبا کو کندھون پر ڈالے بدون اسکے کہ آستینون
مین ہاتھ ڈالے مت۔ خواہ نیچے قمیص ہو یا نہو۔ ن۔ اگر فرجی کی آستینون مین ہاتھ نہین ڈالے تو مختار یہ کہ مکروہ نہین۔ المضمرات قنیہ مین
لکھا ہے صحیح یہ کہ خارج نماز سدل مکروہ نہین۔ البحر۔ علاوہ ہوتے ہوے ننگے سر نماز پڑھی پس اگر کسل سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی و خشوع سے ہو تو
مضائقہ نہین بلکہ خوب ہے۔ الذخیرہ۔ اسی قسم سے حضرت جابر رض کا لباس مستحب پر تھا اور ننگے بدن پڑھی عمدا۔ کما فی البخاری
م۔ اگر قمیص موجود ہے اور خالی پاجامہ مین پڑھے تو مکروہ ہے۔ الخلاصہ مین کہتا ہون کہ صحیح وہی تفصیل عامہ کی ہے م۔ برنس نماز
مین مکروہ اور جنگ مین نہین۔ التاتارخانیہ۔ کہنیون تک آستین چڑھالے مکروہ ہے۔ القاضیخان۔ اشتمال مکروہ ہے یعنی ایک
کپڑے مین سر سے قدم تک لپیٹے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونون طرف سے نہ اٹھاوے۔ التبیین ن۔ اور قاضیخان
مین کہا کہ صماء یہ کہ داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائین مونڈھے پر دونون کنارے ڈالے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث مین لبس صماء
منع ہے۔ کما فی صحیح البخاری۔ اور وہ ظاہرا ایسے طور پر کہ رکوع و سجود مین ستر نظر آوے یا سمٹتے ہین۔ اور کہا کہ یہ اسوقت کہ ازار
نہو۔ م ع۔ اعتجار مکروہ ہے یعنی سر کے کنارے عمامہ باندھے اور سر کا بیچ کھلا رکھے۔ التبیین۔ اور یہ خارج نماز بھی مکروہ ہے۔ الحجہ
البحر۔ میلے اور ذلیل کپڑون مین نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ المعراج۔ یعنی جب دوسرے موجود ہون م۔ کمربند حلقہ کرے مکروہ ہے اور غلام
مین مکروہ نہین ہے۔ مستحب ہے کہ مرد ازار و قمیص و عمامہ سے اور عورت ازار و قمیص و خمار و مقنعہ سے پڑھے ع۔ حدیث مین ہے
کہ جب کوئی تم مین سے جمائی لے تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر دھر لے کہ شیطان داخل ہوتا ہے۔ رواہ مسلم ع۔ اور حدیث مین ہے کہ
جمائی شیطان سے ہے تو جب آوے تو جہانتک ہوسکے اسکو روکے م۔ اور صحیح مسلم مین حضرت عائشہ رض سے حدیث ہے کہ نماز نہین
بروقت حضور طعام کے اور نماز نہین درحالیکہ اسکو ضرورت پاخانہ یا پیشاب دفع کرنے کی ہو۔ عامہ علماء کے نزدیک معنی یہ کہ

کھانے کی طرف بھوک سے رغبت ہو یا پائخانہ و پیشاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مختصر المحیط میں ہے کہ
اگر ضرورت کے وقت بعد پائخانہ و پیشاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جاتا ہو تو اسی وضو سے ادا کرے کیونکہ قضا سے
بہتر ہے۔ م۔ نماز میں ٹوپی گر پڑی تو اٹھا لینا افضل ہے مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے۔ د۔ فیہ نظر۔ م۔ ولا یاکل ولا یشرب
لانہ لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور نماز میں نہ کھاوے اور نہ پیے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ فان اکل او شرب
عامدا او ناسیا فسدت صلاتہ۔ پھر اگر نمازی نے کھایا یا پیا خواہ عمدا یا سہو سے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ
بعض مسائل گذرے۔ لانہ عمل کثیر۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور سہو کا اعتبار نہیں۔ وحالۃ الصلوٰۃ مذکرۃ۔ اور نماز کی حالت
یاد دلانے والی یعنی بیداری و ہوشیاری کی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ فعل کثیر مفسد نماز ہے ولیکن فعل کثیر کی تفسیر میں اقوال ہیں اور
ہر قول پر مسائل متفرع کرکے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض افعال جو ایک قول پر مفسد نماز ہیں وہ دوسرے قول پر مفسد نہیں تو ان میں
تو اختلاف خود پیدا ہو گیا لہذا اس مقام پر مختصر تفصیل ضرور ہے۔ واضح ہو کہ عمل کثیر و قلیل کی تفریق میں پانچ قول ہیں اول یہ کہ
جو کام از راہ عادت دو ہاتھوں سے ہوا کرتا ہے وہ کثیر و مفسد ہے اگرچہ مصلی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اسپر ذخیرہ میں تفریع کی
کہ اگر قمیص پہنا یا پائجامہ باندھا تو مفسد اور اگر اتارا تو نہیں۔ اگر داڑھی میں کنگھی کرے یا موزہ پہنے یا سواری پر زین لگائے
یا اتارے یا لگام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل ڈالکر سر میں لگائے تو نماز فاسد ہو گی۔ اجناس میں ہے کہ اگر اونٹ کی لگام
اتارے یا تھامے رہا یا موزے اتارے درحالیکہ ڈھیلا ہو یا جوتیاں اتاریں یا قمیص و قبا میں گھنڈی دیدی یا ٹوپی پہنی
یا اتاری یا دروازہ کھولا یا بھیڑا یا قفل و کھٹکا بند کیا یا چراغ میں فتیلہ ڈالا تو مفسد نہیں کیونکہ عمل قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دونوں
ہاتھ کا اعتبار ہے اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہے۔ ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کمان لیکر اس سے تیر پھینکا تو نماز فاسد ہے۔ جرجانی
رح نے کہا کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر ترکش میں لگا ہو اسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن الفضل نے اختیار کیا ہے۔ قول
دوم یہ کہ تین کثیر ہے بدلیل آنکہ حسن رح نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ مصلی نے اگر دو بار کسی چیز سے پنکھا کیا تو مفسد نہیں اور اگر
زیادہ کیا تو مفسد ہے۔ اور صدر شہید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پے درپے کھجلائے تو نماز فاسد ہے اور یہی
ذخیرہ میں لایا اور اگر دو بار سے زیادہ بدون پے درپے ہو تو مفسد نہیں اور یہی حکم جوں مارنے میں ہے اور یہی حکم پے درپے میں پتھر پھینکنے
و تین بال نوچنے کا جبکہ پے درپے ہو تو مفسد ہے۔ کمافی جوامع الفقہ۔ قول سوم یہ کہ عمل کثیر و قلیل کا اندازہ مصلی کی رائے پر ہے
اگر اسنے کثیر سمجھا تو مفسد ہے ورنہ نہیں شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہے کہ ایسے
معاملات میں معاملہ والے کی رائے پر چھوڑتے ہیں اور اس قول پر استخراج ہوتا ہے جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر اپنی آستین سے
تین بار پنکھا کیا تو نماز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار اکھیڑے تو فاسد ہے اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو مفسد
ہے اور اگر پرند کو پتھر پھینک مارا تو فاسد نہیں۔ اور مبسوط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفسد نہیں اور اگر تین دفعہ
مارا تو مفسد ہے اور اگر ایک پانوں سے ایڑ لگائی گرچہ بہ نہیں تو مفسد نہیں اور اگر دونوں پانوں سے لگائے تو مفسد ہے م ح
میں کہتا ہوں کہ یہ سب اسوقت کہ مصلی اسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہے۔ قول چہارم یہ کہ فعل کثیر وہ ہے کہ اسکے کرنے والے
کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لیے [illegible] مجلس کرے اور ذخیرہ میں کہا کہ اسپر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت نماز میں تھی
اسکے شوہر نے شہوت سے اسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ یوں ہی اگر طفل نے اسکی چھاتی چوس لی پس
اسمیں سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہے۔ معلی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت قلیلہ مفسد نہیں اور کثیرہ مفسد ہے۔ ابن سماعہ
نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ مفسد ہے خواہ بشہوت ہو یا بلا شہوت۔ اور ابو یوسف سے مروی ہوا کہ اگر مرد مصلی کو اسکی عورت
نے شہوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہوگی۔ قول پنجم یہ کہ

مقتدی سے دیکھے وہ داخل نہیں کرکا بنا نماز کے سوا حمد سے کام میں ہے تو وہ عمل کثیر مفسد نماز ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہیں ہے
مرغینانی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے اور اگر صورت سے اپنے عمل کو اُسکا مردود حیلہ یا اکثر نے عمل کیا یا اُسکو سیا تو یہ سب قول بر عمل کثیر میں
داخل اگر کو سامنا کرے زمین یا سر پر رکھا یا تین کلمات لکھے تو مفسد نہیں مگر جبکہ لکھنا طویل ہو یہ تین کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر ہوا پر
لکھا ہو ظاہر نہیں تو مفسد نہیں مگر یہ کچھ ہے۔ کذا فی العینی بالجملہ یہ قول فہم ہے تو زبور میں اسی پر اکثروں نے اقتصار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح
واضح ہوئی ہے ہو سو یہ ہر کہ نماز خود افعال ہیں اور عذر کی صورت میں افعال زائد ہو جاتے ہیں جیسے حدیث ساوی کی صورت میں بنا
کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ پہلے مسائل گذر چکے تو فارق صرف یہی ہے کہ نماز سے خروج یا بالضرورت افعال جس سے نماز کے
سوا دوسرے کام میں داخل ہونا ضرورت ہے مفسد ہے ورنہ نہیں اور صحیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر قرات اور رکوع
اور نیچے اتر کر سجدہ کیا اور یہ افعال نماز ہی کے کام میں رہے یا مسجد میں حجرہ کا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رض
کے آنے پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد نہوا پس یہ سب مفسد نہیں ہیں کیونکہ نظر کرنے والا بنا کی صورت کا لحاظ کرکے قطعی
یقین نہیں کر سکتا کہ یہ شخص نماز میں نہیں ہے فافہم م۔ پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شروع کیے۔ ولا باس بان یکون
مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق۔ اور مضائقہ نہیں کہ امام کا مقام مسجد میں ہو اور اسکا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ ف
امام کا مقام یعنی اسکے قدم۔ اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد میں ہیں تو مقتدیوں کے برابر ہے
اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہے۔ لہذا اگر وحشی جانور کا پاؤں حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو تو اُسکے قتل سے محرم
پر جرمانہ وارد ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ فلان کے گھر میں داخل نہوگا تو قدموں کے سوا باقی اعضاء داخل کرنے سے حانث
نہوگا ع۔ ویکرہ ان یقوم فی الطاق۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ ف۔ یعنی امام کے قدم بھی طاق
میں ہوں یہ مکروہ ہے۔ لانہ یشبہ صنیع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجودہ
فی الطاق۔ کیونکہ اسمیں حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہے اس طرح سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرتے ہیں بر خلاف
اسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ ف۔ اور اسکے پاؤں طاق سے باہر ہوں تو مشابہت نہیں ہے۔ اور اصل اسمیں
مشابہت کی کراہت ہے اسی جہت سے اعتجار مکروہ اور منہ بند کرنا مکروہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہے اور یونہی داہنے
و بائیں جھکنا یعنی جھومنا مکروہ ہے چنانچہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ نماز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے
مت جھومو۔ اور یہ روایت صحیح ہے۔ پس امام تنہا طاق میں ہو تو مطلقا مکروہ ہے بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ
کراہت یہ کہ دور کے آدمیوں پر امام کا حال مخفی ہوگا ورنہ اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہو تو امام کا تنہا
قیام مکروہ نہیں یہی قول حلوانی رح کا ہے اور سرخسی نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ولوالجی نے فتاوی میں کہا کہ اگر مقتدیوں پر
جگہ تنگ ہو تو مقتدی سے امام کا تنہا طاق میں کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے ع۔ بسبب عذر کے اعادہ لازم ہے۔ البحر د۔ اور یہ قول
شافعی رح کا ہے بوجہ حدیث انس کے جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا ہے م۔ ویکرہ ان یکون الامام وحدہ علی الدکان
لما قلنا۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے۔ ف۔ اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہو تو
مکروہ نہیں ہے یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ دکان سے مراد بلند جگہ جیسے چبوترہ ہے۔ اور مصنف رح نے اونچائی کی مقدار نہیں
ذکر کی اسمیں اقوال ہیں ۱۔ بقدر قد آدم ہو اور کم مکروہ نہیں۔ المحیط و الطحاوی۔ ۲۔ اسقدر اونچائی کہ امتیاز ہو
۳۔ بقدر ذراع کے قیاس سترہ کے اور قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اعتماد ہے ع۔ یہی قول مختار ہے لیکن اوجہ قول دوم ہے
ایسے کہ شعیرہ اعتبار کہ ایک ذراع پر موقوف نہیں بلکہ جسقدر پر امتیاز ہو سکے۔ الفتح۔ لیکن ابن الہمام نے اصل مسئلہ
میں کلام کیا کہ امام کا استاذ ہونا ایک مقام خاص میں شرعا مقرر و مطلوب ہے حتی کہ متقدم ہونا اسپر واجب ہے اور محراب تو

زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نبتی چلی آئی ہیں تو بعض بات میں موافقت کچھ بُری بات نہیں ہے تو محراب میں امام کا کھڑا ہونا مکروہ نہونا چاہیے۔ اقول لیکن امام کا اونچی جگہ رکھنا بلاضرورت ہے اور اسمیں اہل کتاب سے تشبیہ موجود اور آثار صحابہ اسکے مؤید ہیں چنانچہ ابوداؤد نے ابوسعید وحذیفہ وعمار بن یاسر کا واقعہ مدائن میں اسپر اتفاق روایت کیا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین میں سہل بن سعد الساعدی رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر پر نماز پڑھنا مروی ہے۔ جواب یہ کہ وہ بطریق تعلیم ہے اور عذر تنگئ مقام وتعلیم وغیرہ کا استثناء گذر چکا ہے۔ وکذا علی القلب فی ظاہر الروایۃ۔ اور یونہی برعکس بھی ظاہر الروایۃ میں مکروہ ہے۔ ف کہ قوم اونچی پر ہو اور امام نیچی جگہ ہو بدون عذر کے۔ اور طحاوی نے کہا کہ اسمیں اہل کتاب سے تشبیہ نہیں بلکہ مخالفت ہے تو مکروہ نہیں اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے ع۔ امام مصنف نے رد کردیا کہ وجہ یہاں تشبیہ اہل کتاب نہیں بلکہ۔ لانہ ازدراء بالامام۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت امام کے حق میں تحقیر ہے۔ ف اور ہمکو اسکی تکریم معروف ہے لہٰذا ظاہر الروایۃ پر اعتماد کیا ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ د۔ یہ کراہت اسوقت کہ عذر نہو ورنہ مکروہ نہیں جیسے مجمع میں لوگ اونچے پر کھڑے ہوں۔ ذکرہ شیخ الاسلام ہے۔ ولا باس ان یصلی الی ظہر رجل قاعد یتحدث۔ اور مضائقہ نہیں کہ نماز پڑھے ایسے مرد کی پیٹھ کی طرف جو بیٹھا باتیں کرتا ہے۔ ف لیکن جب آوازیں اسقدر بلند ہوں کہ مصلی کو قرأت میں لغزش کا خوف ہو تو مکروہ ہے الخلاصہ۔ اور سونے کیطرف نماز بھی مکروہ نہیں اگرچہ قاضیخان نے کراہت کا زعم کیا ہے اور شاید یہ بخوف مضحکہ ہے جیسا کہ معلوم ہے۔ اور یہی ہاتی المامون کا قول ہے ع۔ لان ابن عمر ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ بسا اوقات نافع رح کا سترہ بنا لیتے بعض سفر میں۔ ف جبکہ کوئی درخت وغیرہ نہ پاتے تو نافع کو فرماتے کہ اپنی پیٹھ پھیر دے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اگر کہا جاوے کہ سعید بن منصور نے سنن میں حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باتیں کرنیوالوں وسونے والوں کی طرف نماز سے منع فرمایا ہے۔ جواب یہ کہ شاید اسوقت کہ انکی آوازیں بلند ہوں یا سونیوالے سے گوز وغیرہ کی آواز سے مضحکہ پیدا ہو جیسا کہ محیط برہانی میں کہا ہے ع۔ بلکہ ظاہراً منع تنزیہی ہے۔ اور خطابی رح نے کہا کہ ممانعت کی حدیث ابن ماجہ وابوداؤد وغیرہ کوئی صحت کو نہیں پہونچی اور یہ صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے اس حالت میں کہ حضرت عائشہ رضہ آگے عرض میں لیٹی رہتی تھیں۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حدیث کے آخر میں ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر پڑھنا چاہتے تو مجھے جگا دیتے تو میں آپ کے ساتھ وتر پڑھتی۔ یہ دلیل ہے کہ پہلے حضرت عائشہ رضہ سوتی رہتی تھیں۔ ولا باس بان یصلی وبین یدیہ مصحف معلق اوسیف معلق۔ اور مضائقہ نہیں کہ نماز پڑھے اور اُسکے سامنے مصحف لٹکتا یا تلوار لٹکتی ہو۔ ف اور یہی جمہور کا قول ہے ع۔ لانہما لایعبدان وباعتبارہ تثبت الکراہۃ۔ کیونکہ مصحف وتلوار کی عبادت نہیں کیجاتی اور عبادت ہی کا اعتبار کرکے کراہت ثابت کیجاتی تھی۔ ولا باس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر۔ اور مضائقہ نہیں کہ ایسے بچھونے پر نماز پڑھے جسمیں تصویریں بنی ہیں۔ لان فیہ استہانۃ بالصور۔ کیونکہ ایسا کرنے میں تصویروں کی خواری کرنا ہے۔ ف اور ہمکو علم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بناکر حماقت ظاہر کرتے ہیں ہمیں ان تصویروں کو خوار جیسی اور انکے ساتھ خواری کا برتاؤ کریں کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الٰہی بکثرت ہے اور خدا کی نقل اتارنا جہالت ہے۔ پھر تصویر دیکھ درخت وغیرہ بے روح کی نہو بلکہ جاندار کی ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث عائشہ رضہ سے ظاہر ہوتا ہے م۔ ولا یسجد علی التصاویر لانہ یشبہ عبادۃ الصورۃ۔ اور سجدہ تصویر پر نہ کرے کیونکہ یہ تصویر کی پرستش کے مشابہ ہے۔ ف الحاصل تصویردار بچھونے پر نماز پڑھے لیکن سجدہ تصویر پر نہ کرے اور یہ تفصیل جامع صغیر میں مذکور ہے۔ واطلق الکراہۃ فی الاصل لان المصلی معظم۔ اور کتاب الاصل میں بغیر تفصیل کے تصویری فرش پر نماز کو مکروہ کہا ہے کیونکہ جاے نماز ایک بزرگ چیز ہے ف تو تصویردار خوار بچھونے کو مصلی نہ بناوے ولیکن تاج الشریعہ نے کہا کہ جامع صغیر کی تفصیل وہی اصح ہے۔ کہا کافی میں

ویکرہ ان یکون فوق راسہ فی السقف او بین یدیہ او بحذائہ تصاویر او صورۃ معلقۃ - اور مکروہ ہے کہ مصلی کے سر کے
اوپر چھت میں یا سامنے یا اُسکے داہنے بائیں تصویریں ہوں یا کوئی صورت لٹکی ہو۔ ف۔ جو اس کیفیت سے ہو کہ بے تکلف
دیکھنے والے کو نظر آوے۔ قاضیخان۔ لحدیث جبریل انا لا ندخل بیتا فیہ کلب او صورۃ۔ بدلیل حدیث جبرئیل علیہ السلام
کے کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جس میں کتا ہو یا تصویر ہو۔ ف۔ رواہ البخاری عن ابن عمر ورواہ مسلم من حدیث میمونۃ
وعائشۃ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی تمثال جاندار کی جس میں ارواح ہوتی ہیں اور حدیث علی رضہ میں جنب زیادہ ہے یعنی جس
گھر میں کتا ہو یا جاندار کی تمثال ہو یا جنب ہو۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ واحمد وابن حبان۔ اور حدیث ابوہریرہ رضہ میں ہے کہ
پھر جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ تمثال کی نسبت حکم دیجیے کہ اسکا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی ہیات ہو جائیگا اور تصویر دار
پردہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ چاک کرکے دو بچھونے کر دیے جاویں جو جا بجا اُٹھا کر ڈالے و بچھائے جاویں اور سگ بچہ کی نسبت
حکم دیجیے کہ وہ نکال دیا جاوے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وصح۔ میں کہتا ہوں کہ بعید واللہ اعلم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزیں مبغوض ہیں پس
حکم الٰہی عزوجل بنا بر ترحم فرشتہ ایسی جگہ بھیجنے کا نہیں ہوتا مگر بغضب ہوتا ہے پس تمثال میں وجہ غضب اسکی تشبیہ بخلق حق عزوجل ہے
اور بت معبود بنایا جاتا ہے جاتا ہے۔ وہ بعض باطل تصویر بے معنی ہے اور سگ میں عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو مجسم شیطان کہا
اور جنب بوجہ نجاست کے فرشتوں کا موذی ہے بشرطیکہ نجاست اسپر ہو یعنی مثلاً جنب نہیں نہایا یا بوجہ عذر کے اور تیمم کر لیا تو طہارت ہے
پس یہ چیزیں کسی فرشتہ کو مانع نہیں ہیں بلکہ ترحم و لطف کے طور پر وہاں فرشتہ نہیں آتا لہذا علماء نے کہا کہ جس کوٹھری میں یہ چیزیں
ہوں تو رحمت کے فرشتے نہیں آتے یعنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں۔ جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر میں نماز مکروہ ہے
جو ملائکہ رحمت سے خالی ہو۔ کذا قیل۔ اور میں گمان کرتا ہوں کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہوتے ہیں تو اسکو ایسی جگہ نماز مکروہ ہے
م۔ ولو کانت الصورۃ صغیرۃ بحیث لا تبدو للناظر۔ اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہ ہو۔ ف۔ کہ بتکلف
القاضیخان۔ لا یکرہ لان الصغار جدا لا تعبد۔ تو مکروہ نہیں کیونکہ بہت ہی چھوٹی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں۔ ف۔ تو وہ
بعد کے حکم میں ہونگی۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ کیا ملائکہ ایسی صورت میں داخل ہونگے۔ میں نے تصریح نہیں دیکھی اور اظہر یہ کہ نہیں داخل
ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی میں باقی رہنا چاہیے۔ فافہم۔ م۔ واذا کان التمثال مقطوع الراس۔ اور جبکہ تمثال سر کٹی ہو
ف۔ بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدائی کی ہو اور یہ صحیح نہیں بلکہ۔ ای ممحو الراس۔ صحیح یہ کہ اسکا سر مٹا دیا گیا
ہو حتی کہ وہ تمثال بغیر سر کے ہو۔ فلیس بتمثال۔ تو وہ تمثال ہی نہیں ہے۔ ف۔ یا ایسا عضو مٹا جس کے بغیر زندگی نہیں۔ د۔
لانہ لا یعبد بدون الراس۔ کیونکہ تمثال نہیں پوجی جاتی بدون سر کے۔ ف۔ تو کراہت کی وجہ نہیں رہی۔ وصار کما
اذا صلی الی شمع او سراج علی ما قالوا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم بتی یا چراغ کی طرف نماز پڑھی کہ مکروہ نہیں بنا بر قول
مشائخ کے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ خزانۃ الفتاوی۔ یہی مختار ہے۔ المحیط و قاضیخان۔ برخلاف اسکے اگر آگ بھرے تنور یا انگیٹھی کی طرف
نماز پڑھی تو مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ مشابہ فعل مجوس ہے۔ ع۔ بعض کے نزدیک جب تنور کا منہ کھلا ہو ورنہ مکروہ نہیں اور بعض
کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔ الذخیرہ۔ بخاری رح نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فرمایا کہ
میں نے آج کا سا منظر نہیں دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی درے دکھائی گئی آخر تک پھر استدلال کیا کہ آگ وغیرہ کسی چیز کے سامنے
ہونے میں کراہت نہیں ہے۔ یہ استدلال بچند وجوہ صحیح نہیں از انجملہ یہ کہ کلام تو اُس آگ میں جو پرستش کیجاتی اور جہالت مجوس پر
جاری ہے اور آتش جہنم غیر محسوس ہے اور جسکو محسوس ہوئی اسکے حق میں مخصوص ہے اور جاہلوں کو اس سے ضرر نہیں ہے۔ فافہم۔
ولو کانت الصورۃ علی وسادۃ ملقاۃ او علی بساط مفروش لا یکرہ۔ اور اگر تصویر کسی پڑے ہوئے تکیے یا بچھے ہوئے
بچھونے پر ہو تو مکروہ نہیں۔ لانہا تداس وتوطأ۔ کیونکہ تکیہ روندا و بچھایا جاتا ہے۔ بخلاف ما اذا کانت

او وسادۃ منصوبۃ او کانت علی الستر۔ برخلاف اسکے جب تکیہ کھڑا ہو یا تصویر پردہ پر ہو تو مکروہ ہے۔ لانہ تعظیم لہا۔ کیونکہ یہ
تصویر کی تعظیم ہے۔ ف۔ یعنی کوئی بے تعظیمی اسکے ساتھ نہیں ہے م۔ واشدہا کراہتہ ان تکون امام المصلی۔ پھر سب سے
بڑھکر کراہت یہ کہ تصویر مصلی کے سامنے ہو۔ ثم من فوق راسہ۔ پھر اس سے اترکر یہ کہ سر کے اوپر ہو۔ ثم علی یمینہ ثم علی شمالہ
ثم خلفہ۔ پھر جبکہ مصلی کے داہنے ہو پھر جب بائیں ہو پھر جبکہ پیچھے ہو۔ ف۔ اور پیچھے ہونا بھی علی الاصح مکروہ ہے م۔ ولو لبس
ثوبا فیہ تصاویر یکرہ۔ اور اگر ایسا کپڑا پہنا جس میں تصویریں ہیں تو مکروہ ہے۔ لانہ یشبہ حامل الصنم۔ کیونکہ وہ بت اٹھانیوالے
کے مشابہ ہے۔ والصلوۃ جائزۃ فی جمیع ذلک لاستجماع شرائطہا۔ رہی نماز تو ان سب مکروہ صورتوں میں جائز ہے کیونکہ
شرائط نماز سب جمع ہیں۔ ف۔ لیکن خارجی وجہ مکروہ بھی ساتھ ہو کر ادا ہوئی ہے۔ وتعاد علی وجہ غیر مکروہ۔ اور نماز اعادہ
کیجاوے بوجہ غیر مکروہ۔ ف۔ بطریق احتیاط جیسے نماز کے کسی واجب ترک کرنے میں ہوتا ہے ع۔ وہذا الحکم فی کل صلوۃ
ادیت مع الکراہۃ۔ اور یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ ف۔ کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھیری جاوے
یہ کلام مشعر ہے کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہے کیونکہ تنزیہی میں اعادہ نہیں ہے م۔ ولا یکرہ تمثال غیر ذی الروح لانہ
لا یعبد۔ اور مکروہ نہیں تمثال بغیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہیں پوجی جاتی۔ ف۔ اور صحیح مسلم میں ابن عباس رضہ نے ایک
مصور کو منع کیا تو اسنے اپنی روزی اسی پر بیان کر کے عذر کیا تو ابن عباس رضہ نے کہا کہ اگر تو ایسا کریگا تو درخت و بلا روح
چیزوں کو بنا (فروع) بیوت میں تصویریں بنانا مکروہ ہے اور ایسے گھروں میں جانا اور بیٹھنا مکروہ ہے۔ تصویر دار کپڑا بیچنا مکروہ
نہیں ہے لیکن قنیہ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کپڑا بیچتا یا بنا ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے جسکے بدن پر تصاویر ہوں اسکی امامت
مکروہ نہیں کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہیں۔ نوادر ہشام میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ مستاجر نے رنگ دیکر مزدور
کیا کہ آدمیوں کی صورتیں بنا دے تو فرمایا کہ مزدور کی اجرت نہیں کیونکہ معصیت ہے۔ تفاریق میں ہے کہ رنگوں سے تصویر والی
گھر گرا دیا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے بدون تصویر کے ع۔ قبر کی طرف نماز مکروہ ہے اور اگر مصلی و قبر کے درمیان
اسقدر فاصلہ ہو کہ اگر نمازی کے سامنے کوئی گذرے تو منع نہو تو یہاں بھی مکروہ نہوگا۔ الحاوی تاتارخانیہ۔ ولا باس بقتل
الحیۃ والعقرب فی الصلوۃ۔ اور مضائقہ نہیں کہ قتل کرے سانپ و بچھو کو نماز میں۔ ف۔ اظہر یہ کہ خواہ ایک ضرب
سے مرے یا زیادہ اور خوف ہو یا نہیں مطلقا اجازت ہے۔ المبسوط۔ اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ لقولہ علیہ السلام اقتلوا
الاسودین ولو کنتم فی الصلوۃ۔ بدلیل حدیث کہ قتل کرو دونوں کالوں کو یعنی سانپ و بچھو کو اگرچہ تم نماز میں ہو۔ ف۔
رواہ الحاکم من ابن عباس مرفوعا۔ اور ابوہریرہ رضہ کی حدیث مرفوع ہے کہ اقتلوا الاسودین فی الصلوۃ الحیۃ والعقرب۔ قتل کرو دونوں کالوں
کو نماز میں سانپ و بچھو کو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ وابن حبان والحاکم وقال الترمذی حسن صحیح۔ ولان فیہ
ازالۃ الشغل فاشبہ درء المار۔ اور اسوجہ سے جائز کہ اس میں دل کا مشغول ہونا دور ہوتا ہے تو گذرنے والے کو دفع
کرنے کے مشابہ ہوگیا۔ ویستوی جمیع انواع الحیات۔ اور اس حکم میں تمام اقسام کے سانپ داخل ہیں۔ ف۔ خواہ وہ
سپید ہو یا گیسودار ہو یا کالا ناگ ہو۔ ہو الصحیح لاطلاق ما روینا۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلقا
سب کو شامل ہے۔ ف۔ اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں بلکہ یہ عرب کے عرف میں سانپ کو کہتے ہیں خواہ کسی رنگ
کا ہو م۔ اور فقیہ ابوجعفر ہندوانی نے کہا کہ سپید سانپ گھروں میں سپید و گیسودار رہتے و سیدھے چلتے ہیں وے جن ہیں
تو انکو قتل کرنا مباح نہیں جب تک پہلے یہ نہ کہے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم مار ڈالینگے۔ فقیہ ابوجعفر الطحاوی نے اسکو رد کر دیا کہ آنحضرت صلعم
نے جنوں سے عہد لیا تھا کہ کبھی امت کے سامنے سانپ کی صورت میں ظاہر نہوں اور نہ انکے گھروں میں گھسیں جب انہوں نے
بدعہدی کی تو انکا قتل مباح ہوگیا۔ قاضیخان نے کہا کہ اولی یہ کہ پہلے آگاہ کر دے۔ مترجم کہتا ہے کہ جب وہ نماز میں ظاہر ہو تو

شیطان ہو کیونکہ اسوقت کوئی اسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے کہا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جتنے سانپون کو بخوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہیں ہے کیونکہ ہم نے جب سے اُنسے محاربہ کیا پھر کبھی مصالحہ نہیں کیا۔ یہ تنبیہ
ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت مین آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ ویکرہ عد الآی والتسبیحات بالید فی الصلوٰۃ
اور مکروہ ہے شمار کرنا آیتون و تسبیحات کا نماز مین ہاتھ کے ساتھ۔ ف۔ غیر نماز مین بقول صحیح مکروہ نہیں ہے۔ اور ہاتھ کے اتھ
شمار واضح ہے۔ اور رہا پورون سے یا کہ یا دل سے حفظ کرنا مکروہ نہیں۔ کذا فی المحیط والخلاصہ۔ زبان سے شمار کرنا مفسد نماز
ہے۔ المحیط۔ وکذٰلک عد السور لان ذٰلک لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور یہی حکم سورتون کے شمار کا ہے اور وجہ یہ کہ شمار
کرنا آیات یا تسبیحات یا سورتون کا نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور غیر ظاہر الروایۃ مین صاحبین کا
خلاف مروی ہے چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ وعن ابی یوسف ومحمد۔ اور روایت ہے ابو یوسف و محمد سے۔ ف
یعنی غیر ظاہر الروایۃ مین کہ۔ لا باس بذٰلک فی الفرائض والنوافل جمیعا۔ اسکا مضائقہ نہیں فرائض و نوافل دونون
مین۔ مراعاۃ لسنۃ القراءۃ۔ واسطے نگہداشت سنت قراءت کے۔ ف۔ جو ہر نماز مین مثلاً فجر مین چالیس سے ساٹھ
تک ہے۔ والعمل بما جاءت بہ السنۃ۔ اور واسطے عمل کے اُس چیز پر جو سنت مین آئی ہے۔ ف۔ جیسے صلوٰۃ التسبیح کہ رکوع
و سجود وغیرہ مین دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الٰہ الا اللہ پڑھنا آیا ہے۔ قلنا یمکنہ ان یعد ذٰلک قبل الشروع فیستغنی
عن العد بعدہ واللہ اعلم۔ ہم جواب دیتے ہین کہ مصلی کو ممکن ہے کہ اسکو شروع نماز سے پہلے شمار کر لے تو بعد اسکے شمار
کرنے سے مستغنی ہوگا واللہ اعلم۔ ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ قرآن مجید مین تو ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا
مثلاً ۲۰ آیات تک شمار کر کے نماز مین اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوٰۃ التسبیح مین ممکن نہیں ہے تو صحیح جواب دو طرح ہے
ایک یہ کہ دل سے یا انگلیان دبا کر اندازہ کرے لیکن ایضاح مین اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور
فرائض مین ہے اور نوافل مین بالاتفاق شمار جائز ہے جیسا کہ زعفرانی و محبوبی نے ذکر کیا ہے۔ کذا فی العینی پس فرائض مین آیات کا شمار
دل سے محدود کر لے اور نوافل صلوٰۃ التسبیح وغیرہ مین شمار جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمار دانہ جو کنکری وغیرہ کے دانون سے بنا
جسکو عرف مین سبحہ یا تسبیح کہتے ہین اصح قول پر جائز ہے۔ کما حققہ السیوطی وبسطہ اللکنوی واوضحہ الفاضل اللکنوی فی النزہۃ۔ لیکن
انگلیون پر شمار مسنون و افضل ہے کیونکہ وے مسئولات مستنطقات ہین واللہ تعالیٰ اعلم م۔ (فروع) مکروہات میں سے [illegible]
پیچ بند کرنا جیسے پیخانہ پیشاب روکنا۔ بلکہ اجلنا بدون کثرت کے۔ التبیین۔ کما نسناو کھنکارنا قصداً بلا غرض صحیح۔ الزاہدی وغیرہ
مکروہ ہے۔ رکوع و سجود اور رکوع سے اٹھنے و دونون سجدون کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المنیہ۔ ہم کہتے ہیں کہ بنا بر آنکہ طمانیت واجب ہے
یہی صحیح ہے۔ کما حققہ الفتح۔ صف والے کھڑے ہون انمین ایک کا بیٹھنا یا بیٹھے ہون و ایک کا کھڑا ہونا۔ المحیط۔ مین کہتا ہون کہ یہ کراہت
تنزیہی ہو سکتی ہے نہ تحریمی م۔ صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جبکہ صف مین گنجایش ہو اور اگر نہو تو حسن رح کی روایت مین مکروہ نہیں اور اولیٰ
یہ کہ کسی کو صف مین سے کھینچکر اپنے ساتھ کر لے۔ المحیط۔ فرائض مین سورہ مکرر کرنا نہ نفل مین۔ قاضیخان۔ آیت کو فرائض مین مکرر
کرنا باختیار مکروہ ہے اور بھول کر بالعذر مکروہ نہیں جیسے نفل مین مطلقا مکروہ نہیں۔ المحیط۔ مکروہ ہے کہ جمعہ کی نماز اور ہر اختیاری نماز مین
سجدہ کی سورت پڑھنا مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ سجدہ مین جاتے وقت گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اٹھتے وقت پہلے گھٹنے اٹھانا بغیر عذر
مکروہ ہے۔ المنیہ۔ ضعف عذر ہے وہ دونون احادیث مین ثابت ہین اور حق یہ کہ جو ادنیٰ قوی کے حق مین مکروہ تنزیہی اور ضعیف کے
حق مین مسنون ہے م۔ مقتدی کا امام سے پہلے رکوع و سجود مین پہنچ جانا اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ محیط السرخسی۔ اقول کراہۃ تحریمی
ہے بوجہ وعید کے م۔ جہر کرنا بسم اللہ و آمین کا۔ الزاہدی۔ اقول جہر آمین جائز ہے اور یہی صحیح ہے م۔ تمام کرنا قراءت کا رکوع مین یوم
انتقال کے بعد تکبیر کہنا یا جو ذکر ہو۔ ٹیک کرنا عصا پر بدون عذر کے فرائض مین نہ نوافل مین۔ علی الاصح الزاہدی۔ طلل کو اٹھنے

پڑھنا جبکہ متعدد ہو ورنہ مکروہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ عمامہ سر سے زمین پر یا برعکس ہے۔ السراج۔ عمامہ کے پیچ پر سجدہ۔ الذخیرہ۔ خاک سے
چہرہ بچانے کو آستین پر سجدہ۔ البحر۔ خاک سے عمامہ بچانے بلکہ بازی سے مکروہ نہیں۔ الظہیریہ۔ سجدہ میں پاؤں ڈھکنا۔ الخلاصہ۔
دعاے جنت و پناہ دوزخ نماز فرائض میں گو منفرد کو نفل میں روا ہے۔ القنیہ۔ ساعت لینا ہر ایک قدم پر۔ الظہیریہ۔ گو عینی نے شرح
الصلوٰۃ میں اسکو سنت لکھا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے جیسا کہ نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ خوشبو سونگھنا۔
الذخیرہ۔ سجود میں انگلیوں کو قبلہ سے منحرف کرنا۔ قاضیخان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا۔ مسجد میں اپنی جگہ خاص کرنا۔ تاتارخانیہ۔ کسی
قومی کے منہ کیطرف نماز پڑھنا۔ ف۔ رکوع میں کسی کی آہٹ سے بیجا کر طول و بنا کرہ دے جاوے۔ مختار الفتاوی۔ منہ میں درم و دینار رکھنا
ہاتھ میں مال تھامنا۔ قاضیخان۔ سامنے غلیظ نجاست پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر عذر کے چند قدم ٹھہرتے چلنا مگر عذر کے ساتھ
مکروہ نہیں۔ البحر۔ بغیر عذر کے رکوع میں گھٹنے پر یا اور سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضیخان۔ یہ مکروہ تحریمی ہے اور علی الاصح مفسد
نماز ہے۔ م۔ امام کے پیچھے قرارت کرنا مکروہ ہے۔ الہدایہ۔ سر کا اٹھانا یا اوپر کھینچنا۔ راتوں میں پیٹ لانا مرد کو بغیر امام کے صف کھڑی ہونا
خلاف سنت ہے۔ خزانۃ الفقہ۔ امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ القنیہ۔ الفتح۔ کھیاں یا مچھر ہانکنا مگر بضرورت قلیل
تاتارخانیہ۔ ہر عمل قلیل بغیر عذر کے مکروہ ہے۔ البحر۔ کمان و ترکش لٹکائے نماز پڑھنا مضائقہ نہیں مگر آگ کو شغل میں ڈالے۔ السراج
یہی جیتنے و توشہ دان و مال کا کیسہ و تلوار لٹکانے کا حکم ہے بر خلاف بندوق کے ہم غصبی زمین میں نماز جائز لیکن جسقدر رسالہ اللہ تعالیٰ
کے ساتھ ہے اسکا ثواب اور جو بندہ کا حق ہے اسمیں عذاب ہوگا۔ مختار الفتاوی۔ جو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو اسکا اعادہ واجب
ہے کیونکہ بمنزلہ ترک واجب ہے اور تنزیہی کے ساتھ ہو تو اسکا اعادہ مستحب ہے۔ الفتح۔ (فروع) نماز قطع کرنا جائز ہے جبکہ والدین
میں سے کوئی اس سے فریاد چاہے نہ فقط پکارنے پر کیونکہ قطع بضرورت ہے۔ السراج الوہاج۔ ذخیرہ۔ یہ فرائض میں بالاتفاق ہے اور نفل میں
کہا گیا کہ والدہ کے پکارنے پر قطع کر دے لیکن ہمارے اصول پر اسمیں تامل ہے لیکن فتویٰ اسی پر چاہیے جو کہا گیا ہم میں نے در مختار
میں بھی دیکھا واللہ تعالیٰ اعلم ہم۔ یوں ہی قطع کرنا روا ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرتا یا آگ میں جلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنوئیں میں
گرتا نظر آوے اور وہ مصلی سے فریاد کرے۔ السراج ف۔ لائق ہے کہ یہ اسوقت ہو کہ مصلی فریاد رسی کر سکتا ہو۔ م۔ قطع کرے جبکہ ایک
درم قیمت کی چیز چور لے بھاگے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا چرواہے کو بھیڑیے کا خوف
ہو۔ السراج۔ اور اگر کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھلا تو فوراً فریضہ بھی قطع کر دے۔ الخلاصہ۔ بعد طلوع فجر کے سوائے اچھی بات
کے کلام کرے۔ محیط السرخسی۔ نماز خصومت کی نیت سے نہ پڑھی جاوے۔ الخلاصہ

فصل۔ یہ فصل بعض احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق کا بیان ہے۔ ویکرہ استقبال القبلۃ بالفرج فی الخلاء۔ اور
مکروہ ہے سامنا کرنا قبلہ کا فرج یعنی شرمگاہ مرد و عورت کے ساتھ خلاء میں۔ ف۔ یعنی جب پیخانہ یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے سامنے
شرمگاہ کو برہنہ کر کے نجس کا نکالنا مکروہ تحریمی ہے خواہ میدان میں آڑ ہو یا نہ خواہ عمارت پاخانہ و آبادی ہو۔ لانہ علیہ السلام
نہی عن ذلک۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ والاستدبار یکرہ فی روایۃ لما فیہ من ترک
التعظیم۔ اور اسی حالت میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا تو یہ بھی ایک روایت میں امام ابو حنیفہ رح سے مکروہ ہے کیونکہ اسمیں بھی ترک
تعظیم ہے۔ ف۔ یہی روایت اصح ہے۔ ع۔ و۔ ولا یکرہ فی روایۃ لان المستدبر فرجہ غیر موازٍ للقبلۃ وما ینحط منہ ینحط الی
الارض۔ اور دوسری روایت میں استدبار مکروہ نہیں کیونکہ پیٹھ کرنے والا اس حال میں ہے کہ اسکی شرمگاہ متوازی
قبلہ سے نہیں اور جو کچھ شرمگاہ سے گرتا ہے وہ زمین کی طرف گرتا ہے۔ ف۔ یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہے بہرحال
قبلہ رخ نہیں ہے۔ بخلاف المستقبل لان فرجہ موازٍ لہا وما ینحط منہ ینحط الیہا۔ برخلاف قبلہ کا سامنا کرنیوالے
کے کیونکہ اسکی شرمگاہ تو قبلہ کے متوازی ہے اور جو شرمگاہ سے پیشاب کرنے میں گرتا وہ قبلہ رخ جاتا ہے۔ ف۔ سامنا استقبال

مکروہ ہے۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ مین علماء کے درمیان اختلاف ہے اول یہ کہ سامنا کرنا یا پیٹھ دینا دونون مکروہ ہے خواہ میدان مین
ہو یا عمارت مین اور آثار کا کچھ اعتبار نہین دلیل اسکی ممانعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے چنانچہ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو بدری
صحابی ہین اور زمانہ خلافت معاویہ مین انتقال فرمایا روایت کرتے ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا
القبلۃ ولا تستدبروہا ولکن شرقوا او غربوا یعنی جب تم پیخانہ پیشاب کو جاؤ تو قبلہ کا استقبال مت کرو اور قبلہ کا استدبار مت کرو لیکن مشرق
یا مغرب کو منہ کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ یعنی مدینہ والے مغرب یا مشرق پھرین اور ہندوستان والے شمال یا جنوب پھرین۔ ابو ایوب رض
سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ ملک شام مین داخل ہوئے تو ہم نے وہان نصرانیون کے پائخانہ جانب قبلہ بنے ہوئے پائے تو ہم اُنمین
قبلہ رخ سے پھر کر بیٹھتے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے۔ رواہ النسائی وغیرہ یعنی باوجود پھر جانے کے ڈرتے کہ شاید ایسے پائخانہ
مین پھرنا بھی روا نہو تو استغفار کر لیتے ہیں۔ اور یہ ممانعت جیسے صحاح ستہ مین حضرت ابو ایوب رض سے روایت ہے اسی طرح حضرت سلمان
فارسی سے سوائے بخاری کے باقیون نے روایت کی اور ابو ہریرہ رض سے مسلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے معقل بن ابی معقل رض
سے ابو داؤد و ابن ماجہ نے۔ ایک صحابی انصاری سے موطا مین مالک نے روایات کین پس حدیث نہایت اعلیٰ درجہ صحت پر ہے اور مفہوم
اسکا عام ہے کہ جنگل و آبادی و آثار و بغیر آثار کسی حالت مین استقبال و استدبار مت کرو خصوص جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابو ایوب
انصاری نے ملک شام مین اسی پر عمل کیا۔ یہی قول مجاہد و ابراہیم نخعی اور ابو حنیفہ کا ہے۔ پھر اس حدیث کے عموم سے معارض بھی روایات
وارد ہین چنانچہ مروان اصفر نے حضرت ابن عمر رض سے روایت کی کہ ابن عمر رض نے اپنا اونٹ بٹھلا کر جانب قبلہ پیشاب کیا تو مین نے کہا
کہ کیا اس سے ممانعت نہین ہے فرمایا کہ ممانعت تو جب ہی کہ کھلا میدان کچھ آڑ نہو اور جہان تیرے اور قبلہ کے درمیان کوئی چیز آڑ ہو تو
مضائقہ نہین ہے۔ رواہ ابو داؤد و ابن خزیمۃ والحاکم۔ اسی کو شعبی و شافعی نے اختیار کیا کہ جب آڑ ہو تو استقبال و استدبار کچھ نہین ہو جاتا
ہے اور ابن عمر رض نے روایت کی کہ مین ایک روز اپنی بہن حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو میری نظر پڑ گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ طرف
پیٹھ کے اور شام کی طرف منہ کیے قضاء حاجت مین بیٹھے ہین۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبال القبلہ سے وقت قضاء حاجت منع فرمایا تھا پھر آپ کی وفات سے ایک سال پہلے مین نے
آپ کو دیکھا کہ آپ قبلہ رخ ہو کر قضاء حاجت فرماتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن حبان والحاکم والدارقطنی واسنادہ صحیح۔
مین کہتا ہون کہ ان دونون روایتون مین احتمال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل استقبال کا یا استدبار کا بوجہ ضرورت کسی
ہو مثلاً جگہ نہو یا اور کوئی باعث ہو اور اسی سے ظاہر ہوا کہ مروان اصفر کی روایت ابن عمر سے شاید کہ ابن عمر رض کا اجتہاد ہو جب کہ
انہون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ بیت المقدس کی طرف استقبال کیے ہین تو استنباط کیا کہ ممانعت ان عمارات مین
بوجہ آڑ کے نہین ہے۔ اور امام احمد سے مشہور یہ کہ استقبال ہر جگہ منع ہے اور استدبار عمارات مین جائز۔ ظاہراً بوجہ صحیحین کی حدیث
ابن عمر کے ہے ولیکن بعد احتمال مذکور کے حدیث فعلی معارض نہوگی لیکن یہان ایک حدیث دیگر ہے اور وہ حدیث عراک عن عائشہ رض ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک قوم کا ذکر کیا گیا کہ وے کروہ رکھتے ہین کہ اپنی شرمگاہون سے قبلہ کا سامنا کرین تو حضرت صلعم
نے فرمایا کہ اب کیا انہون نے ایسا کیا ہے میری گدی کو قبلہ رخ کر دو۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور اسکی اسناد صحیح ہے۔ پھر مین کہتا ہون کہ
یہان دو طریق ہین اول یہ کہ حدیث ممانعت اپنے معنی مین بہین ظاہر ہو اور ہر جگہ کے واسطے خاص ممانعت ہو تو ایسی صورت مین حدیث
عائشہ رض ضرور ہے کہ ناسخ ٹھہرائی جاوے اور معلوم ہے کہ حدیث ممانعت اعلیٰ درجہ صحیح پر ہے یہ ناسخ کسی طرح اسکی برابری نہین کر سکتا تو
ناسخ نہوا پس حکم ممانعت عام رہا اور شاید یہی وجہ ہے۔ طریقہ دوم یہ کہ وہ مجمل ہو یا اسکو عام اور حدیث عائشہ رض کو مخصص قرار دینا اصل
لا جاوے جیسا کہ شافعی رح کے نزدیک ہے جیسا کہ اصول مین اپنے موقع پر مذکور ہے تو اس طریقہ پر حدیث عائشہ رض بیان ہوئی کہ
ممانعت صحرا و خالی مین ہے یا عمارات مبنیہ اس سے مخصص ہین اور محتمل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابتدا مین پائخانہ گھرون مین نہ تھے

حتی کہ جس زمانہ تک حضرت ام المومنین صدیقہ طاہرہ حضرت عائشہ رض کو ناپاک منافقون نے بہتان لگایا ہے اُس وقت تک یہی حالت تھی
چنانچہ خود حدیث الافک مین مصرح ہے و علی ہذا ممانعت انکی موجودہ حالت پر عام تھی پھر پاخانہ گھرون مین بنے تو وہ ابن عمر و جابر کی [illegible]
مثل و حضرت عائشہ رض کی حدیث قولی مین بیان ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اولی یہی ہے کہ ممانعت مقدم رکھی جاوے۔ پھر عینی رح نے
کہا کہ صحیح یہ کہ ممانعت نہ کرے۔ بوجہ اسکے کہ ذخیرہ ہوکے نہین بلکہ احترام قبلہ کی جہت سے ہے جیسا کہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک
سے مرفوعاً ثبوت ہے اور دوسری حدیث بزار رح نے روایت کی جسمین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی قبلہ رخ پیشاب کرنے
بیٹھ گیا پھر یاد کرکے قبلہ کی تعظیم کے واسطے دوسری طرف منحرف ہوگیا تو وہ اس بیٹھک سے اُٹھنے نہ پاویگا کہ اسکی مغفرت کیجاویگی
والی الخ۔ رواہ الطبرانی عن عمرو بن جمیع عن عبد اللہ بن الحسن عن ابیہ عن جدہ۔ بالغ کو مکروہ ہے کہ صغیر بچہ کو تھامکر قبلہ رخ بیٹھا نہ پیشاب
پھراوے اور مکروہ ہے کہ خواب وغیرہ مین قبلہ رخ پانون پھیلاوے جیسے مصحف یا کتب فقہ کی طرف مکروہ ہے مگر جبکہ یہ کتابین محاذات
سے اونچے پر ہون۔ مترجم کہتا ہے کہ کتب شریعت کل حتی کہ کتب صرف و نحو بدرجۂ اولی اسی حکم مین ہین۔ م ت۔ چاند و سورج
کے سامنے ستر ننگا کرنا مکروہ اور جوار کی طرف بعوض نجاست مکروہ ہے ت م۔ ویکرہ المجامعۃ فوق المسجد والبول والتخلی۔ مسجد
کی چھت پر جماع کرنا اور پیشاب و پاخانہ پھرنا مکروہ ہے۔ ف یعنی تحریما۔ ت۔ لان سطح المسجد لہ حکم المسجد۔ کیونکہ مسجد کی چھت
کا حکم مسجد کا ہے۔ ف تا آسمان جیسا کہ حدیث مین ثبوت ہوا۔ ف ع۔ حتی یصح الاقتداء منہ بمن تحتہ۔ حتی کہ چھت پر سے اقتدا
کرنا اس امام کے ساتھ جو مسجد کے نیچے ہے صحیح ہے۔ ف جبکہ حال امام مخفی نہو ت۔ ولا یبطل الاعتکاف بالصعود الیہ۔
اور چھت پر چڑھنے سے اعتکاف باطل نہین ہوتا۔ ولا یحل للجنب الوقوف علیہ۔ اور جنب کو چھت پر کھڑے ہونا حلال
نہین ہے۔ ف فلو مکان کے متصل چھت سے مسجد کی چھت پر آجاوے اگر جنب ہو تو حلال نہین ہے م۔ بغیر عذر کے مسجد کو
راستہ بنانا مکروہ ہے اگر عادت کرے تو فاسق ہوگا۔ القنیہ۔ اور مکروہ ہے اسمین نجاست لانا تو روا نہین کہ مسجد مین نجس تیل جلاوے
یا نجس کہگل کرے یا پیشاب و خون فصد اگرچہ برتن مین ہو۔ ت۔ جو مسجدین کہ سرائی و حیاض یعنی پانی کی تالیون و حوضون کے
پاس بنا دیتے ہین تو اصح یہ کہ مسجد کی حرمت انکو حاصل نہین ہے حتی کہ میت کو وہان داخل کرنا روا ہے ع۔ ولا باس بالبول
فوق بیت فیہ مسجد۔ اور مضائقہ نہین ایسے گھر کی چھت پر پیشاب کرنا جسمین مسجد ہے۔ ف یعنی نماز کے لیے جگہ ہے۔ والمراد
ما اعد للصلوٰۃ فی البیت۔ مراد اس مسجد سے وہ جگہ جو گھر مین نماز پڑھنے کے لیے مہیا و مقرر کر لیجاوے۔ ف تو وہ
حقیقی مسجد نہین ہے۔ لانہ لم یاخذ حکم المسجد وان ندبنا الیہ۔ کیونکہ اُسنے مسجد کا حکم نہین پایا اگرچہ ہمکو ایسے مصلی بنالینے کی
ترغیب دی گئی ہے۔ ف چنانچہ عائشہ رض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھرون مین مسجدین بنانے اور انکو پاکیزہ
نظیف رکھنے کا حکم فرمایا۔ رواہ ابو داؤد۔ تو ہر شخص کو مستحب ہے کہ اپنے گھر کو خالی مقبرہ نہ بنادے بلکہ اسمین نوافل وغیرہ
کے لیے مصلی بنا دے لیکن وہ اُسی کی ملک باقی ہے اور اسکو مسجد کا حکم نہین تو اس بیت پر پیشاب کرنا جائز ہے ع۔ بلکہ خود اس
مصلی مین جائز ہے۔ سد یعنی فقط یہ جگہ چھوڑکر دوسری جگہ بنالے م۔ جو مصلی کہ واسطے نماز عید و جنازہ کے بنایا جاتا ہے اسمین مشائخ
کا اختلاف ہے اور صدر الشہید نے فرمایا کہ فتوی کے لیے مختار یہ کہ اقتدا جائز ہونے کے حق مین اسکو مسجد کا حکم ہے اگرچہ صفوف
متصل نہون تاکہ لوگون سے حرج دور ہوکر آسانی ہو اور اسکے سوائے باقی احکام مین وہ مسجد نہین ہے۔ یہی اصح ہے۔ تبیین ف
اسی پر فتوی دیا جاوے۔ النہایہ۔ اور جو مسجدین چوڑے عام راستون پر ہین انکے واسطے مسجد کا حکم حاصل ہے لیکن انمین
اعتکاف اسوجہ سے نہین جائز کہ انکا کوئی امام و موذن مقرر نہین ہے ت ع۔ مصلاے عید و مصلاے جنازہ مین جنب و حائض
کا جانا حلال ہے۔ ت۔ جیسے فناء مسجد و احاطہ و مدرسہ و حوضون و سوائی کی مسجدون مین جنب و حائض کا جانا حلال ہے۔ و۔
اور فناء مسجد کے واسطے مسجد کا حکم ہے حتی کہ اگر فناء مسجد مین کھڑے ہوکر امام مسجد سے اقتدا کی تو صحیح ہے اگرچہ صفوف

شغل ہوں اور نہ مسجد ہوتی ہو اور اسی طرح امام محمد رح نے باب الجمعہ میں اشارہ کیا کہ طاقات مسجد میں اقتدا جائز اگرچہ
ستون متصل ہوں اور وہ العیاذ نہ ہو سے نیچے صحیح ہے اگرچہ صفوف وہاں تک متصل نہ ہوں اور علی ہذا جو دوکانیں باب المسجد پر ہوتی ہیں ان میں
اقتدا صحیح ہو کیونکہ وہ فنائے مسجد میں سے متصل مسجد ہیں۔ قاضیخان۔ ویکرہ ان یغلق باب المسجد۔ اور مکروہ ہے کہ مسجد کا
دروازہ بقفل بند کر دیا جاوے۔ لانہ یشبہ المنع من الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ نماز سے روکنے کے مشابہ ہے۔ ف۔ اور ایسا کرنا حرام
ہے۔ وقیل لا باس بہ اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ مسجد کے اسباب
پر خوف ہو سوائے اوقات نماز کے۔ ف۔ تو قفل بند کر دے اور یہی صحیح ہے التبیین فتح۔ اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ
ہے ح۔ ولا باس بان ینقش المسجد۔ اور مضائقہ نہیں کہ نقش کیا جاوے مسجد۔ ف۔ سوائے محراب و دیوار قبلہ کے یعنی
بالجص گچ۔ والساج۔ اور سال یعنی ساگون۔ وماء الذہب۔ اور سونے کے پانی کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ان چیزوں سے
مسجد کی چھت وغیرہ میں نقش کرنا سوائے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہیں ہے۔ وقولہ لا باس یشیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لا یاثم ع
اور مصنف کے اس کہنے میں کہ "مضائقہ نہیں" اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اسپر ثواب نہ ہوگا لیکن اس سے گنہگار بھی نہ ہوگا
ف۔ یہی شمس الائمہ نے کہا ہے۔ اخبار میں وارد ہے کہ مسجدوں کی آرائش قیامت کے آثار سے ہے۔ حضرت علی رض نے اسی
آرائش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کہا۔ ولید بن عبد الملک نے مدینہ میں مسجد نبوی کی آرائش کے واسطے مال بھیجا تو عمر
بن عبد العزیز نے اسکو محتاجوں میں خیرات کیا۔ محمد بن الحسن رح نے ظاہرا اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں سلیمان علیہ السلام
نے یاقوت احمر بہت سود من نصب کیا مع دیگر آرائش کے اور خانہ کعبہ اندر سے فرش مطلا اور باہر سے دیباج سے آراستہ ہے اور
مسجد کی تزئین میں تعظیم ہے۔ پھر کہا گیا کہ باریکی نقش و نگار اور لہو میں ڈالنے والی چیزیں مکروہ ہیں اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ میں مکروہ
ہے ع۔ کراہت اسپر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی وغیرہ ہو خصوصا محراب کی دیوار میں یا آرائشگی ترک نماز کے ساتھ ہو یا اسمیں حیلہ دنیا
کی باتیں کریں۔ الفتح۔ مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یاد الٰہی و خلوص عبادت و رغبت آخرت و حقارت دنیا کا محل مسجد ہے تو جو امور کہ عبادت
میں نشاط بڑھانے والے اور مصلی کو راحت عبادت دینے والے ہیں انمیں مضائقہ نہیں مثلا سردی سخت سے بچاؤ ہو اور سوائے اسکے
جو امور کہ نقش و نگار و آرائش دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہیں وہ بلا شبہ مکروہ یا اس سے قریب ہیں حتی کہ عوام جاہل مسجدوں میں
زینت کا شوق حاصل کریں اور اسی معنی میں انکار سلف مروی ہے فاللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ یہی صورت مصحف پر سونا چڑھانے
میں ہے۔ ابن الہمام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وقیل ہو قربۃ۔ اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش و نگار کرنا عبادت ہے
ف۔ کیونکہ اسمیں تعظیم ہے۔ اور اگر کہا جاوے کہ وہ تقرب ہے تو بھی اس سے فقیر کو دینا اولی ہے۔ ت۔ وہذا اذا فعل من مال نفسہ
اور یہ مضائقہ نہ ہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہے کہ اپنے خاص مال سے ہو۔ ف۔ یعنی اپنا مال حلال لگا دے نہ وہ مال جو مسجد بنانے والے
نے اسکے مصارف پر وقف کیا ہے۔ اما المتولی فیفعل من مال الوقف ما یرجع الی احکام البناء دون ما یرجع الی النقش
حتی لو فعل یضمن واللہ اعلم بالصواب۔ رہا متولی تو وہ مال وقف میں سے وہی کام کریگا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام
جو نقش و نگار کی طرف راجع ہو حتی کہ اگر متولی نے ایسا فعل کیا جسکا مرجع نقش و نگار ہے تو وہ ضامن ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔
ف۔ یعنی متولی کو اپنے مال سے تاوان دینا پڑیگا۔ م۔ شیخ ابوبکر رازی سے مروی ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظالموں کے خوف سے بچا ہوا مال عمارت
کے استحکام کے بعد زینت میں صرف کر دے تو روا ہے ع۔ الکافی ۔ اول یعنی ضامن نہ ہوگا اگرچہ اس سے بہتر دوسرا امام ہے م۔ مساجد
میں سب سے افضل مسجد الحرام کہ پھر مسجد نبوی مدینہ پھر بیت المقدس پھر قبا پھر زیادہ قدیم ہو پھر جو سب سے بڑی پھر زیادہ قریب ہو
پھر مسجد استاد واسطے درس فقہ و حدیث و شرعیات کے باتفاق۔ اور مسجد میں سوال حرام و دینا مطلقا مکروہ ہے اور منجملہ مکروہات کے
گم شدہ جانور کا یہ ڈھونڈھنا یعنی دریافت، شعر پڑھنا سوائے نصیحت کے۔ آواز بلند کرنا۔ وضو مگر جگہ مقرر کو بچاوے۔ تھوکنا

نکالنا۔ کنوان کھودنا۔ کھانا اور سونا سوائے معتکف و پردیسی کے۔ پیاز وغیرہ بدبودار کھا کر جانا مباح باتین کرنا کسی کو اپنی جگہ سے اٹھانا روا نہین مگر مصلی پر جب جگہ تنگ ہو تو روا ہے اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو۔ اہل محلہ کو تاتار کے بے دو مسجدون کو ایک کرنا جائز ہے۔ مسجد کو پاک کرنے کے لیے ابابیل و کبوتر کے جو گھونسلے ہین نکال پھینکنا روا ہے۔ د۔ جب بچہ ہون تو بغیر ذبح کے روا نہونا چاہیے اگرچہ کیا گیا ہو م۔ ت۔ محراب و دیوار پر لکھنا اچھا نہین۔ جس مصلی مین نام الٰہی ہو اُسکا بچھانا و استعمال کرنا یا جو استعمال کرے اُسکے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے بلکہ اونچی جگہ رکھدے۔ یون ہی رقعہ و عار لکھکر دروازون پر چپکانا مکروہ ہے۔ الکفایہ۔ مسجد مین کلی و وضو مکروہ مگر جگہ کوئی معین جگہ اسواسطے ہو تو وہان نماز نہ پڑھے اور برتن مین وضو کر سکتا ہے۔ قاضیخان۔ دیوار پر و بوریہ و زمین پر آگے نہ تھوکے اگر تھوکا تو اٹھانا و دفن واجب ہے اور یہی ناک کی ریزش کا حکم بلکہ گہرے پرلے ہے۔ اور دیوار مسجد و ستونون مین پانون پونچھنا مکروہ و چٹائی سے مضائقہ نہین جیسے رکھی لکڑی سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو بقول مختار مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ قدیم کنوان مثل زمزم کے چھوڑ دینا کنوان کھودنا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ بوریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہین۔ اور رستہ بنانا بغیر عذر مکروہ ہے اور عذر سے جائز ہے تو ہر روز ایکبار اسمین نماز پڑھے نہ ہر بار۔ مدرسی نے مسجد کی حفاظت کے لیئے اسمین ٹھیکر سینا اختیار کیا تو مکروہ نہین اور اجرت کی غرض سے مکروہ ہے۔ کاتب اگر اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ورنہ نہین۔ معلم اگر حوب وغیرہ کی وجہ سے مسجد مین بیٹھا تو مکروہ نہین اور اقرار العیون مین قول مدرسی وکاتب کے قرار دیا۔ الخلاصہ۔ ایک احاطہ مین مسجد ہے پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ والون کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم مین ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہون۔ اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہین اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع نکرین۔ قاضیخان مسجد کا چراغ گھر مین یا گھر کا مسجد مین نہ لاوین۔ اور امام تہائی رات سے زیادہ چراغ مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقف کنندہ نے شرط کی ہو یا موضع مین رواج ہو۔ ایکنے اللہ تعالی کے واسطے مسجد بنا کر اُسکو خالصاً لوجہ اللہ تعالی وقف کر دیا تو اُسکی مرمت و تعمیر کا اور بوریہ و فرش بچھانے و قندیل لٹکانے کا و اذان و اقامت و امامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ حقدار ہے اور اگر لائق نہو تو اُسی کی رائے پر دوسرا ہوگا۔ قاضیخان۔ بغیر نماز کے مسجد مین بیٹھنا مضائقہ نہین لیکن اگر اُسکی وجہ سے کچھ تلف ہو تو ضامن ہوگا۔ الخلاصہ۔

باب صلوٰۃ الوتر

وتر مین امام ابوحنیفہ سے تین روایات ہین ایک یہ کہ وتر فرض ہے اور یہی قول زفر اور مالکیہ مین سے سحنون رح و اصبغ رح و ابوبکر بن العربی رح کا ہے اور ابن بطال رح نے اسکو حضرت ابن مسعود و حذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رح سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر فرض ہے اور شیخ علم الدین سخاوی رح نے اسی کو اختیار کیا اور شرح المجمع مین ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر حق عمل مین فرض اور حق اعتقاد مین واجب ہے۔ دوم جو امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **الوتر واجب عند ابی حنیفۃ**۔ وتر امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ یہی ظاہر مذہب ابوحنیفہ رح ہے۔ البدایہ۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ یہی اصح ہے۔ قاضیخان۔ روایت سوم یہ کہ وتر سنت مؤکدہ ہے۔ یہی قول اکثر علما کا ہے۔ **وقالا سنۃ**۔ اور ابویوسف و محمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے۔ **لظہور آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحدہ ولا یؤذن لہ** کیونکہ وتر مین سنتون کے آثار ظاہر ہین چنانچہ وتر کا منکر کافر نہین ہوتا اور وتر کے لیے اذان نہین ہے۔ ف۔ ابن منذر رح سے روایت ہے کہ شام کے ایک شخص ابومحمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہے تو مین لوٹ کر عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابومحمد فرماتا ہے کہ وتر واجب ہے۔ عبادہ رض نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ کہا مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نمازین ہین انکو اللہ تعالی نے اپنے بندون پر فرض کیا ہے آخر تک۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ جھوٹ کہا یعنی اپنے اجتہاد مین خطا کی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ نفی فرضیت کی دلیل ہے اور فرض ہونے کا قول بطرق ایسا ضعیف ہے کہ اسمین کلام ہی کرنے کی ضرورت نہین مگر واجب کی نفی اس سے نہین ہوسکتی کیونکہ اللہ تعالی نے پانچ نمازین فرض فرمائی ہین تو یہ فرض نہین مگر واجب ہے جیسے نماز عیدین اور اسی جہت سے اسکا منکر کافر نہین

اور نہ مثل عید کے اذان ہے لیکن دقیق کلام اس مقام پر بنظر معنی وجوب ہے یعنی وجوب کا اطلاق صرف بنظر اس امر کے کہ دلیل کے ثبوت
یا دلالت میں ایک نوع قصور رہتا ہے ورنہ اصلیت اسکی فرضیت ہے پھر اقسام عبادات میں سے نمازوں کی فرضیت حقیقۃً پچاس بدل
صورت میں تخفیف کرکے پانچ ہے یعنی انکا ہر وقت دس گونہ ہے تو پچاس ہو گئیں جیسا کہ حدیث معراج میں یہ صحیح ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا
ما یبدل القول لدی۔ سب بیان بدل قول نہیں ہے پس یہ ظاہر ہے کہ اس نوع میں فرضیت منحصر اسی قدر میں ہے۔ یا وجوب بمعنی کسی امر
التزامی پر نظر احتیاط ہے۔ پھر وجوہ آئندہ ظاہر ہوجائیں گی۔ **ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ زادکم صلوٰۃ الا وہی**
الوتر فصلوھا ما بین العشاء الی طلوع الفجر۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے زائد فرمائی تمہارے واسطے ایک نماز آگاہ
ہو کہ وہ وتر ہے سو تم پڑھو اسکو درمیان عشاء و طلوع فجر کے۔ **امر وھو للوجوب۔** یہ حدیث امر ہے یعنی پڑھو اور امر واسطے وجوب کے
آتا ہے۔ ف۔ تو وتر واجب ہوا۔ **ولھذا وجب القضاء بالاجماع۔** اور اسی واسطے وتر کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ ف۔ یعنی
بالاجماع ثابت ہے اگرچہ صاحبین کے نزدیک وجوباً نہیں۔ لیکن سنت کی قضا نہیں تو سنت سے فرق ہوگیا پس وتر واجب ہے۔ **وانما**
لایکفر جاحدہ لان وجوبہ ثبت بالسنۃ۔ اور اسکے منکر کی تکفیر تو اسوجہ سے نہیں ہوتی کہ اسکا ثبوت بدلیل سنت ہے۔ ف۔ اور
وہ حدیث متواتر یا مشہور نہیں اور دلالت قطعی نہیں تو فرض نہیں پس تکفیر منکر کی نہوگی۔ **وھو المعنی بما روی عنہ انہ سنۃ**
اور یہی معنی ہیں جو ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ وتر سنت ہے۔ ف۔ یعنی ثبوت وجوب وتر کا بدلیل سنت ہے۔ **وھو یودی**
فی وقت العشاء فاکتفی باذانہ واقامتہ۔ اور وتر چونکہ ادا کیا جاتا ہے عشاء کے وقت میں تو عشاء کی اذان واقامت پر اکتفا
کیا گیا۔ ف۔ لہذا وتر کے واسطے اذان واقامت علیحدہ نہیں ہے۔ علاوہ برین واجب کے لیے مانند نماز عید کے اذان کا ہونا فرض
نہیں ہے۔ اور تحقیق المقام بطریق تلخیص بقول شیخ ابن الہمام رح یہ ہے کہ حدیث مذکور چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی وہ عمرو
بن العاص وعقبۃ بن عامر و ابن عباس و ابن عمرو و ابو سعید خدری و عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اور خارجہ بن حذافہ و ابو بصرہ غفاری
ہیں اور عند التحقیق سب روایات ضعیف ہیں سوائے حدیث خارجہ رض کے کہ خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ
امدکم بصلوٰۃ ہی خیر لکم من حمر النعم فجعلنا لکم فیما بین العشاء الآخرۃ الی طلوع الفجر یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے وہ
تمہارے واسطے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے سو کر دیا اس نماز کو تمہارے لیے ما بین عشاء و طلوع فجر کے رواہ احمد و ابوداؤد والترمذی
وابن ماجۃ والحاکم والطبرانی والدارقطنی۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور حاکم نے تصحیح کی۔ لیکن کامل ابن عدی میں ترجمہ عبد اللہ
بن ابی مرۃ میں کہا کہ امام بخاری رح نے فرمایا کہ ان راویوں میں سے بعض کا بعض سے سننا نہیں پہچانا گیا۔ جواب یہ کہ صراحت بیان
ضرور نہیں صرف ایک وقت ہونا اور ملاقات کا امکان کافی ہے جیسا کہ امام مسلم نے مقدمہ صحیح میں محقق کیا۔ ابن الجوزی نے اعتراض
کیا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق ضعیف ہے اور دارقطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے۔ جواب یہ کہ محمد بن اسحق تو محققین
کے نزدیک ثقہ ہے ازانجملہ بخاری رح کی توثیق کی اور یہی کافی ہے باوجودیکہ محمد بن اسحق کی متابعت لیث بن سعد عن یزید بن ابی حبیب
موجود ہے۔ اور عبد اللہ بن راشد جسکی دارقطنی نے تضعیف کی وہ عبد اللہ بن راشد جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا آزاد کیا ہوا غلام
ہے جس نے ابو سعید خدری رض سے حدیث سواک کی ہے۔ اور یہاں جو عبد اللہ بن راشد راوی ہے وہ عبد الرحمن راشد الزوفی ابو الضحاک
البصری ہے جس نے خارجہ رض سے روایت کی اسکو دارقطنی نے ضعیف نہیں کہا بلکہ ابن حبان رح نے اسکو ثقات میں لکھا ہے کذا قال
صاحب التنقیح مع تغیر۔ اقول ابن حجر نے تقریب التہذیب میں عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک البصری کو مستور لکھا ہے لیکن جب کہ
ابن حبان نے اسکو ثقات میں لکھا تو مستور نہیں رہا اور یہی صحیح ہے واللہ اعلم۔ اور نسائی کی روایت میں عبد اللہ بن راشد الزوفی مع
متابعت لیث بن سعد کے صحیح واقع ہوا ہے تو یہ حدیث صحت کو پہونچ گئی اور اگر یہ نہوتا تو بھی کثرت طرق سے یہ حدیث درجہ حسن سے
کم نہوتی۔ اچھا حدیث تو ثبوت ہوئی مگر اس سے وجوب کیونکر ثبوت ہوا تو وجہ استدلال میں ایک طریقہ یہ کہ لفظ زادکم یعنی

زیادہ کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ زادکم اس روایت میں نہیں بلکہ امدکم ہے اور یہ امداد کچھ زیادتی پر نص نہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ امدکم باموال و
بنین اور یہ کہا در مانند اسکے صرف اظہار نعمت ہے تو معنی یہ کہ تم کو ایسی نعمت اس نماز سے دی جو سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور یہ تحریض
ہے استحباب ہے جیسے سنت الفجر میں حدیث ہے کہ ان اللہ زادکم صلوٰۃ الی صلوٰتکم ہی خیر لکم من حمر النعم الا وہی الرکعتان قبل صلوٰۃ الفجر۔
یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے زیادہ کی ایک نماز تمہاری نماز پر وہ تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے بڑھکر ہے آگاہ ہو کہ وہ نماز فجر
سے دو رکعتیں ہیں۔ رواہ الحاکم والدارقطنی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور اسی اعتراض کی وجہ سے باوجود اس طریقہ کے
مشہور ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو چھوڑ کر دوسرا طریقہ اختیار کیا وہ استدلال بلفظ امر ہے یعنی حدیث میں الصلوٰۃ بصیغہ امر وارد
ہوا اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح روایات میں یہ لفظ نہیں اور جس روایت میں ہے وہ ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
اگر صحیح روایت میں ہوتا تو بھی یعنی ظاہر نہیں کہ تم اسکو خواہ نخواہ پڑھو بلکہ مراد یہ کہ تمہارے لیے اسکے پڑھنے کا وقت طلوع فجر تک ہے
اور یہ بطور حق ظاہر ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ استدلال کیا جاوے ابوداؤد کی حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے کہ الوتر حق فمن
لم یوتر فلیس منی۔ یعنی وتر حق ہے جو وتر نہ پڑھے وہ مجھ سے نہیں ہے۔ ورواہ الحاکم وصححہ۔ اور کہا کہ ابوالمنیب راوی ثقہ ہے اور ابن معین
وغیرہ نے بھی توثیق کی اور بخاری وغیرہ نے کلام کیا بالجملہ حدیث درجہ حسن ہے اور بزار رح نے ابن مسعود رضہ سے مرفوع روایت کی کہ
الوتر واجب علی کل مسلم۔ یعنی وتر ہر مسلمان پر واجب ہے۔ اعتراض ہوا کہ امر کبھی استحباب کے لیے ہوتا ہے اور حق وواجب دونوں کے
معنی ثابت کے ہیں جیسے قیام اللیل اور غسل جمعہ میں ایسی ہی تاکید فرمائی تو یہی معنی لینا چاہیے تاکہ معارضہ دور ہو جو ابن عمر کی حدیث میں
ہے کہ انہ علیہ السلام کان یوتر علی البعیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر وتر پڑھا کرتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جواب دیا گیا
کہ یہ ایک واقعہ شاید ضرورت ہو حتی کہ جب کیچڑ پانی ہو تو سواری پر فرض جائز ہیں یہ جواب نفع میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ بیان تو
اکثر اوقات کے عادات کا ہے جیسا کہ خود ابن الہمام نے احادیث الوضوء میں بیان کیا اور یہ اصح روایت ہے پس طحاوی رح نے جو وتر کے
لیے اترنا روایت کیا وہ کچھ معارض نہ ہوگا۔ اعتراض دوم یہ کہ معاذ بن جبل رضہ کو چند ہی گنتی کے دن وفات سے پہلے یمن کو بھیجا اور
انکو پیغام کے ارشاد کیا کہ ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر رات دن میں پانچ نمازیں فرض فرمائیں ہیں الخ پس اگر وتر چھٹا فرض
یا واجب ہوتا تو تاخیر جائز نہ ہوتی۔ اعتراض سوم۔ ابن حبان رح نے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں لوگوں کو
تراویح پڑھائیں پس آٹھ رکعتیں پڑھائیں اور وتر پڑھا پھر آئندہ کو لوگ منتظر رہے مگر آپ نہیں نکلے تب لوگوں نے آپ سے دریافت
کیا تو فرمایا کہ مجھے خوف ہوا کہ تم پر وتر لکھدیا جاوے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ صاحبین کی طرف سے عمدہ معارضہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
جواب دیا گیا کہ لکھا ہوا فرض ہو جاتا ہے اور وتر واجب ہے لیکن یہ جواب کچھ نہیں اسواسطے کہ یہ فرق تو صرف اعتقاد میں ہے اور خوف
حق عمل میں تھا اور حق عمل میں فرض وواجب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ وتر کا عمل لازم واجب نہ تھا۔ جواب دیا گیا کہ شاید پہلے وتر
کا عمل واجب نہ ہو پھر واجب ہوا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خالی احتمال ہے اور عجب مزید یہ کہ صلوٰۃ اللیل جس پر وتر کا اطلاق آیا کہ تیرہ و گیارہ
رکعات وغیرہ انہیں کو شاید قرار دیا کہ پہلے وتر کا استقرار نہ تھا پھر تین ہی رکعت پر استقرار ہو گیا۔ حق یہ کہ ایسی تشویش پہلا نماز پیدا
نہیں ہے۔ ابن الہمام نے لکھا کہ وجوب بمعنی لغوی کے واسطے دلیل حدیث ترمذی ہے کہ وتر حق واجب ہر مسلمان پر ہے پس جو چاہے
پانچ سے وتر کرے وہ کرے اور جو چاہے تین سے وہ کرے اور جو چاہے کہ ایک رکعت سے وتر پڑھے وہ پڑھے۔ ورواہ ابن حبان
والحاکم۔ اس سے ظاہر ہے کہ حق واجب سے شرعی وجوب مراد نہیں ورنہ پانچ و ایک بھی واجب ہوں حالانکہ بالاجماع نہیں تو مراد
لازمی حق ضروری مؤکد ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب اسکا تو یوں دیا جاتا ہے کہ ابتداء میں تعداد رکعات کا استقرار نہ تھا پھر تین رکعات پر
استقرار ہو گیا لیکن میں کہ چکا کہ یہ تقریر کچھ نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ عینی رح نے لکھا کہ منجملہ دلائل کے حدیث علی رضہ مرفوع ہے کہ یا
اہل القرآن وتر پڑھو کہ اللہ تعالیٰ وتر ہے وہ وتر کو دوست رکھتا ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ وقال الترمذی حسن

بلکہ خطابی رح نے کہا کہ یہی اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہیں ورنہ عموماً واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن معروف اطلاق
میں عوام کو شامل نہیں یعنی رح نے اسکو نہیں تسلیم کیا جیسا کہ ... کے حدیث ابو سعید الخدری مرفوعاً وتر پڑھو تو قبل اسکے کہ صبح ہو جاوے
رواہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اقول اس سے فقط بیان وقت ہے۔ فافہم۔ از انجملہ حدیث کہ جو بغیر وتر سو گیا یا بھول گیا تو
جب یاد آوے اسکو پڑھ لے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اقول اسی قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ نافہ ہو جاوے تو اسکے
تک قضا کرنے کا حکم ہے تو دلیل وجوب نہیں ہوئی۔ فافہم۔ اور ابو جعفر طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رض کا
اجماع ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ تمام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور میرے نزدیک تو محقق اس مقام پر بنظر اتفاق جمیع احادیث یہ
ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق کرنے میں ایک خاص فضیلت موعود فرمائی تھی پس جو کوئی آخر شب میں جاگنے پر وثوق نہ رکھتا
وہ اول ہی سے وتر کرے جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کرتے۔ و آخر میں ایتار قوی فعل عمر رض ہے لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فعل
صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حذر پر اور عمل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ کما رواہ مالک وابو داؤد عن ابی قتادہ رض
اور ابو ہریرہ رض کو اول ہی سے ایتار کرنے پر وصیت فرمائی اور صحیح ہوا کہ لا وتران فی لیلۃ۔ ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں اور
حدیث بخاری میں ہے کہ جب تو اول وتر کرے تو آخر میں مت کر۔ اور سنن اربعہ میں ابن عمر رض کی حدیث ہے نماز شب و روز دو گانہ دو گانہ
ہے تو وتر سے وہ طاق ہو جاتی تھی اور اس ایتار میں فضیلت عظیم ہے پس جو احادیث ام المومنین عائشہ رض میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا وتر کرنا تیرہ و گیارہ و سات وغیرہ مروی ہے اسکے یہی معنی کہ نماز شب کی تعداد وتر کرنے پر اسقدر رکعات ہوتی تھی جیسا کہ ترمذی رح
نے اسحٰق بن ابراہیم یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا وعلی ہذا جو حدیث گذری کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے
کہ تین کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایتار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مقصود ایتار ہے۔ اور یہ ایک سلام
پر ہے حتی کہ پانچ رکعات سے ایتار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رض میں ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحدہ سے بھی اور وہ جو تیرہ و
گیارہ وغیرہ کا ایتار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہیں کیا۔ وعلی ہذا احادیث سب بدون نسخ و تغیر کے ثبت ہیں بخلاف
قول شیخ ابن الہمام رح کے کہ اول میں تیرہ وغیرہ پر ایتار مضطرب الحال رہا اور کسی تعداد پر قرار نہ تھا آخر کو سب منسوخ ہو کر تین رکعات پر
قرار ہوا۔ مخفی نہیں کہ بلا دلیل و بے ضرورت وجوب کا قائل ہونا ایک اضطراب اور دوم نسخ کا کیونکر جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ ایتار
یعنی طاق کر لینے نماز شب کا آیا بطریق وجوب تھا یا بطریق سنت تھا تو یہ بڑا مسئلہ ہے اور حق واللہ اعلم یہ کہ آثار و امارات جو مجتہد کو لینے
چاہیے ہیں دونوں طرف موجود ہیں حتی کہ ابن الہمام رح نے خود اقرار کیا۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت تو فقط یہ کہ وتر واجب ہے اور رہی
کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتمد نہیں پس حاجت نہیں کہ امام ابو حنیفہ رح کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول اضطراب تھا پھر
نسخ ہو کر تین رکعت پر ٹھہراؤ ہوا اسی امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول یہ مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابو حنیفہ رح کے
نزدیک واجب ہے و صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی نماز شب کو ایتار کرنے یعنی طاق کر لینے کا حکم جو حدیث میں بلفظ اوتروا
وغیرہ ہے واسطے وجوب کے ہے۔ خواہ وہ کسی عدد سے طاق کرے تو امام ابو حنیفہ رح کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہیں خواہ ایتار
پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہاں مختار امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تین رکعات ہیں کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کو بیشتر
اکثری ہیں اور یہی موافق نماز مغرب ہے اور ایک و پانچ کی نظیر نہیں ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل علیحدہ کر کے یوں بیان
فرمایا۔ **والوتر ثلث رکعات لا یفصل بینھن بسلام**۔ وتر تین رکعات ہے ان میں سلام سے جدائی نہ کرے۔ ف۔ یعنی جو نماز
واجب ہے بعد ایتار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہیں کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہیں جیسے پانچ کی بھی نہیں۔ اور
جانتک روایات نقلی کو موافقت فعلی سے ہو وہ اولی واقوی ہے۔ **لما روت عائشۃ رضی اللہ عنہا انہ علیہ السلام کان یوتر بثلث**
کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رض نے روایت فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ ف۔ یعنی

بدون فصل کے جیسا کہ نسائی نے حضرت ام المؤمنین سے روایت کیا کہ وتر کی دو رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام نہیں پھیرتے تھے۔ اور حدیث مصنف رح کو حاکم نے روایت کیا مع اس زیادت کے کہ اور نہیں سلام پھیرتے مگر تینوں رکعات کے آخر میں حدیث ام المؤمنین ہے کہ پہلی رکعت میں فاتحہ مع سبح اسم ربک الاعلی اور دوسری میں مع قل یا ایہا الکافرون اور تیسری میں مع قل ہو اللہ احد و قل اعوذ برب الفلق و قل اعوذ برب الناس پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وصححہ و ابن حبان اور مانند اسکے شاہدی نے ابن عباس و سعید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی و ابن ماجہ و نسائی و طحاوی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اخیر رکعت میں تین سورتوں کا قران ہے و علی ہذا واجبات میں ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا کر دو ہوگا جیسا کہ محیط وغیرہ میں زعم کیا ہے کیونکہ حدیث کی صحت میں شک نہیں ہے۔ فافہم م۔ اور طحاوی رح نے ایک جماعت صحابہ و تابعین سے وتر کی تین رکعات روایت کیں۔ کذا فی العینی بالتمام۔ وحکی الحسن اجماع المسلمین علی الثلاث۔ اور حسن بصری رح نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن۔ یعنی حسن بصری رح نے کہا کہ صحابہ رض نے اجماع کیا کہ وتر تین رکعات ہیں سلام نہ پھیرے مگر انکے آخر میں۔ و ما بو داود نے عبد اللہ بن قیس سے روایت کی کہ میں نے ام المؤمنین عائشہ رض سے پوچھا کہ کتنے کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کرتے فرمایا کہ چار و تین کے ساتھ اور چھ و تین کے ساتھ اور آٹھ و تین کے ساتھ اور دس اور تین کے ساتھ اور کم سات سے وتر نہیں کرتے اور زیادہ تیرہ سے وتر نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث میں وتر تین رکعت کی تصریح کر دی ہے عینی رح نے کہا کہ اسی کو اکثروں نے اختیار کیا اور ابن بطال نے یہی قول مدینہ کے فقہاء سبعہ کا ذکر کیا۔ ع۔ بلکہ طحاوی نے اسکو عبد الرحمن بن ابی زناد سے انکے باپ سے فقہاء سبعہ و دیگر علماء سے روایت کیا۔ کذا فی الفتح۔ ترمذی نے کہا کہ یہ ایک جماعت صحابہ و تابعین کا قول ہے ع۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے یہ دعوی کیا کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے اور کمی زیادتی سابق میں تھی جبتک استقرار نہ تھا ولیکن کوئی دلیل اسپر منطبق نہیں اور قول حسن بصری رح ضعیف الاسناد ہے علاوہ اسکے صرف اس سے تین رکعات اختیار کرنے کا ثبوت ہے اور اسمیں کلام نہیں ہے کہ تین رکعات وتر ہیں۔ و ہذا احد اقوال الشافعی۔ اور یہی شافعی کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ ف۔ کہ وتر تین رکعات ہیں اور روضہ میں ہے کہ شافعی کے نزدیک ایتار کی سنت ایک سے اور کمال گیارہ حاصل ہو جاتی ہے۔ ع۔ وفی قول یوتر بتسلیمتین۔ اور شافعی کے ایک قول میں دو سلام سے تین رکعت پڑھی۔ ف۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرے پھر ایک رکعت پڑھے۔ وہو قول مالک۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے۔ ف۔ جواہر مالکیہ میں ہے کہ وتر ایک رکعت اور وہ سنت ہے۔ اور حاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت و بقول ابو بکر واجب اور وہ کمتر ایک رکعت اور کمال کا ادنی درجہ تین رکعت اور زائد گیارہ تک ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہما ما رویناہ۔ اور حجت دونوں پر وہ حدیث عائشہ رض ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رض سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیرتے اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے۔ اور حدیث حضرت ام سلمہ رض میں وتر پانچ رکعات کے ساتھ آیا اور سابق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ و تین و ایک کے ساتھ اجازت وتر کرنے کی گذری۔ جواب یہ کہ یہ روایات اس بات پر محمول ہیں کہ وتر کا ٹھہراؤ ہونے سے پہلے ایسا تھا کیونکہ جو نماز ہنوز ٹھہراؤ پر نہیں آئی اسکی رکعتوں کے تعداد کا کچھ اعتبار نہیں پھر جب ٹھہراؤ ہوا تو تین رکعت پر ہوا اور باقی منسوخ ہو گئیں۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رات کی نماز کو پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعت ہے پھر جب تجھے صبح کا خوف ہو تو ایک سے وتر کرے۔ جواب اسکا عینی وابن الہمام رح نے یہ دیا کہ معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا خوف ہو تو دو رکعت دو کے ساتھ تیسری ایک رکعت ملا لے کہ وتر ہو جاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر یہ بھی قبل استقرار پر محمول کرتے تو اولی تھا کیونکہ یہ تاویل دو طرح سے نہیں بنتی ہے اول یہ کہ ابن عمر رض سے مرفوعاً صحیح مسلم میں روایت ہے کہ الوتر رکعۃ من آخر اللیل۔ وتر ایک رکعت ہے آخر رات

ہیں۔ رواہ البخاری والترمذی و البخاری و ابن ماجہ۔ اور ایک روایت بخاری میں یون ہے کہ نماز شب دو دو رکعت کرے پھر جب
تو فارغ ہونا چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے کہ وہ تیرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو وتر کر دیگی۔ یہ روایت صحیح ہے کہ مراد ایک رکعت مزید
ہے اور موطا ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر عمل تھا چنانچہ نافع نے روایت کی کہ مین ابن عمر رض کے ساتھ مکہ مین تھا اور آسمان پر ابر تھا
پس صبح کا خوف کرکے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابر کھل گیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہے پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو
دوگانہ کر لیا پھر دو رکعتین پڑھین پھر جب صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ رواہ مالک۔ نووی رح نے کہا کہ مسلمانون کا
اجماع ہے کہ وتر مین ایک رکعت جائز ہے اس سے کوئی مخالف نہین ہوا سوائے ابوحنیفہ و سفیان ثوری کے مخفی نہین کہ امام مالک
بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہین کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہین کہتے ہین اور
ابن عبدالبر نے تمہید مین حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیرا سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی
تنہا ایک رکعت سے اکتفا کرے۔ اور اسی معنی مین حضرت عمر رض و ابن مسعود رض کا ایک رکعت بتیرا سے انکار مروی ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ جواز وتر کا ایک رکعت سے روایتون کے ساتھ آیا اول تو آخر رات کی نماز مین دوم جواز قولی ہے اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
نادر ہے اور قائل اسکے قائل سنت ہونے کے ہین اور تین رکعت وتر مین خلاف نہین اور وہ سنت عملی مع قول کے معروف واضح اور اسپر
عمل جمہور صحابہ و تابعین کا بلا خلاف ظاہر ہوتا ہے اور جن فقہاء نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثرت جواز کہتے ہین اور تین رکعات کو حد کمال
مین داخل کرتے ہین اور جبکہ دلائل قیاسیہ سے امام ابوحنیفہ رح نے وجوب کہا تو تین رکعت بمدار وجوہ مذکورہ سے اوجہ ہے جسکی نظیر
نماز مغرب ہے اور اعتقاد ایسے مقام پر واجب ہے لہذا تین رکعت سے کم امام ابوحنیفہ کے قول پر احتیاط نہوگا اور اسی پر اہل علم و صلاح
کا عمل لازم ہے لیکن اگر کوئی شخص بغیر دلائل ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقشہ نہ چاہیے سوائے اسکے کہ اسکے پیچھے
وتر مین اقتدا بہتر نہین ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ویقنت فی الثالثۃ قبل الرکوع** - اور قنوت پڑھے تیسری رکعت مین رکوع سے
پہلے۔ ف۔ پس یہ دو مقام ہین۔ اول تو وتر مین ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہے
اور دونون مین شافعی رح کا خلاف ہے۔ **وقال الشافعی بعدہ لما روی انہ علیہ السلام قنت فی آخر الوتر** - اور شافعی رح
نے کہا کہ تیسری رکعت مین بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر مین قنوت پڑھا۔ ف
رواہ الدارقطنی۔ **وہو بعد الرکوع** - اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہوگا۔ ف۔ تو بعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد مین ہے کہ شافعی
رح سے اسمین کوئی تصریح نہین اور انکے اصحاب مین اختلاف ہے بعض قبل الرکوع اور بعضے بعد الرکوع کہتے ہین اور یہی انکے مذہب مین
صحیح ہے اور یہی قول امام احمد رح سے ہے۔ مع۔ جواز دونون امر کے مذکور ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت مین ہے
اور ایک قنوت وہ دعا ہوتی ہے جو مسلمانون پر کوئی سختی و حادثہ پیش آنے کی وجہ سے نماز مین امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہین
چنانچہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ برابر ظہر و عصر و مغرب و عشاء و صبح مین ہر نماز کے
آخر رکوع مین بعد سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کے رعل و ذکوان و عصیہ چند احیاء عرب پر لعنت و بددعا کی اور مقتدیون نے آمین کہی
رواہ ابوداؤد۔ جیسے انس رض سے صبح کا آخر رکوع نماز صبح کے بد دعا عصیہ پر قنوت فی صحیح مسلم۔ اور نماز مغرب و فجر مین عند البخاری
مروی ہے اور ابوداؤد و نسائی مین بعد ماہ کے ترک کرنا صحیح ہے اور ابن عمر رض سے فجر مین اور نزول قولہ تعالیٰ لیس لک من الامر
شیء او یتوب علیہم او یعذبہم الآیۃ عند البخاری والترمذی والنسائی موجود ہے پس یہ کوئی قنوت الوتر کے لیے دلیل نہین ہین مگر انکو
ملا جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد الرکوع ہے اسی طرح قنوت الوتر بھی بعد الرکوع ہے کیونکہ قنوت دونون ہین۔ جواب یہ کہ قیاس کو
یہان دخل نہین کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہے۔ **ولنا ما روی انہ علیہ السلام قنت قبل الرکوع** - اور ہماری دلیل وہ
حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الرکوع کے قنوت پڑھا۔ ف۔ چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلعم

اینا کرتے تین رکعات سے اول میں سبح اسم ربک الاعلیٰ اور دوم میں قل یا ایہا الکافرون و سوم میں قل ہو اللہ احد پڑھتے اور قبل
رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ النسائی و رواہ ابن ماجہ مختصرا۔ و حدیث ابن مسعود رضہ سے ابن ابی شیبہ و دارقطنی و خطیب نے
اور حدیث ابن عباس رضہ سے خطیب و ابو نعیم و حدیث ابن عمر و ابن مسعود سے طبرانی نے روایات کیں۔ م۔ وما تعلق نماز روایت
جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ۔ وما زاد علی نصف الشئی فہو آخرہ
اور کسی چیز کے آدھے پر جو تجاوز ہو وہ اسکا آخر ہے۔ ف۔ تو جب ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر گیا خواہ قبل رکوع
ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث بعنت رعل وذکوان میں قنوت بعد قراءۃ کے قبل رکوع کے ہونا صحیح روایت ہے چنانچہ
صحیحین و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں صریح ہے اگرچہ دوسری روایت میں بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت الحادثہ ہے اور قنوت الوتر
میں قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاحول سے ہے کہ میں نے انس رضہ سے وتر نماز میں قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں
پس میں نے عرض کیا کہ کیا قبل الرکوع یا بعد الرکوع ہے فرمایا کہ قبل الرکوع ہے میں نے عرض کیا کہ فلان نے مجھے خبر دی کہ آپ نے فرمایا
کہ بعد رکوع کے ہے انس رضہ نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ خبر دی کیونکہ بعد رکوع کے تو صرف ایک مہینہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت کیا تھا
ابن الہمام نے کہا کہ اس سے نکلتا ہے کہ ابن عمر رضہ وغیرہ جن صحابہ رضہ نے بعد رکوع کی روایت کی انکی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت
ایک ماہ اس حادثہ کے قنوت میں واقع ہوئی ہے لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص صریح حدیث حسن بن علی رضہ میں ہے
بروایت حاکم ہے کہ اس دعا کو اپنے وتر میں کہتا ہوں جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں اور باقی نہیں رہتا سوائے سجود کے۔ انتہی۔ چنانچہ
یہ روایت آئی ہے۔ پھر شیخ رح نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور مترجم کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حسن بن علی رضہ کا فعل تھا کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نہیں فرمایا تھا اور اوپر معلوم ہو چکا کہ فی الجملہ قنوت کا اصل بعد رکوع کے بھی تھا پس شاید وہاں سے
ماخوذ کیا ہو فافہم۔ م۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابی بن کعب و عبد اللہ بن مسعود و ابن عباس و ابن عمر و انس بن مالک ہر ایک سے قنوت قبل
الرکوع کے ذکر کرکے کہا کہ یہی کی تحقیق کرنیوالی بات یہ ہے کہ عمل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے
کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام الدستوائی عن حماد عن ابراہیم عن علقمۃ ان ابن مسعود و اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون
فی الوتر قبل الرکوع یعنی ابن مسعود رضہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم وتر میں قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے
اور اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا محل نہ رہا۔ ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ اگر سہو سے قنوت
چھوڑ گیا اور رکوع میں شبہہ ہو کہ یاد آیا تو رکوع میں نہیں پڑھیگا اور نہ قیام کی طرف عود کریگا۔ ت۔ یہی صحیح ہے۔ اتا تارخانیہ م
و قاضیخان۔ اور اگر اسنے لوٹ کر قیام میں آکر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ قاضیخان ف۔ اور اسپر
سجدہ سہو واجب ہوگا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ انتہی۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام بالکل بھی قنوت کا محل نہیں ہے لیکن
اگر وتر میں ایسے امام کی اقتدا کی جو بعد رکوع کے وتر پڑھتا ہے تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ الفتح و قاضیخان۔ اور اگر رکوع میں
یاد آیا کہ وہ کچھ قراءت واجبہ چھوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر کھڑا ہو جاوے۔ الظہیریہ ف۔ حتی کہ اگر سورہ چھوڑ گیا تو رکوع چھوڑ کر
کھڑا ہو کر سورہ پڑھے پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے و سہو کا سجدہ کرے۔ اگر اسنے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ السراج۔ امام نے
رکوع میں یاد کیا کہ قنوت نہیں پڑھا تو قیام کی طرف عود نہ چاہیے۔ اگر باوجود اسکے عود کرکے قنوت پڑھا اور اعادہ رکوع نہ چاہیے
باوجود اسکے اعادہ کیا اور قوم نے اول رکوع میں امام کا ساتھ نہیں دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع میں ساتھ دیا یا برعکس واقع ہوا تو ان کی
کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ اور قنوت میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہ پڑھے یہی ہمارے مشائخ کا مختار ہے۔ الظہیریہ م۔ لیکن
آئندہ معلوم ہوگا کہ ایک روایت میں درود بھی آیا ہے اور دعائے قنوت کی قبولیت کے واسطے درود والتق ہے م۔ امام نے مقتدی کے
قنوت سے فارغ ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو مقتدی امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت نہ پڑھا اور رکوع کر دیا پس

مقتدی کو قنوت۔ رکوع کا خوف ہوگا۔ رکوع کرے اور اگر خوف نہ ہو تو پڑھکر رکوع کرے۔ خلاصہ۔ اگر شک ہو کہ کون سی رکعت میں ہے تو جو دو
رکعت میں قنوت پڑھکر قعدہ کرے پھر دو رکعتین پڑھے ہر رکعت میں قعدہ و قنوت احتیاطاً پڑھے یہی اصح ہے۔ محیط۔ اگر کسی مسبوق
نے امام کے ساتھ قنوت پڑھا تو آیندہ نہیں پڑھیگا یہی ہمارے اماموں کا اتفاقی قول ہے۔ المضمرات۔ قنوت پڑھنا صحیح قول پر واجب
ہے۔ بحر۔ ویقنت فی جمیع السنۃ۔ اور قنوت تمام سال وتر میں پڑھے۔ خلافا للشافعی فی غیر النصف الاخیر من رمضان۔
برخلاف قول شافعی رح کے کہ انکے نزدیک نہ پڑھے سوائے ماہ رمضان کے نصف اخیر کے۔ ف۔ کہ صحیح امام شافعی کے مذہب میں
استحباب صرف رمضان کے نصف اخیر میں ہے و جواز بلا کراہت تمام سال میں ہے۔ اور ہمارے و جمہور کے نزدیک تمام سال ہے۔ لقولہ
علیہ السلام للحسن بن علی حین علمہ دعاء القنوت اجعل ہذا فی وترک۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن بن علی رض کو
جبکہ حسن رض کو دعاء قنوت سکھلائی ہے اجعل ہذا فی وترک یعنی اس دعاء کو اپنے وتر میں قائم کر۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون
تفصیل کے فرمایا۔ ف۔ یعنی نصف اخیر رمضان کی قید نہیں لگائی تو معلوم ہوا کہ ہمیشہ وتر میں قنوت ہے۔ واضح ہو کہ بیان کئی مقام میں
اول بیان حدیث۔ دوم تسمیہ یہ حکم یعنی اجعل ہذا الخ۔ سوم دلیل وجوب قنوت۔ واضح ہو کہ اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی
و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم و بیہقی نے روایت کیا اور حاکم وغیرہ کی روایات میں بعض زیادات میں لہذا زیادتی کو مخصوص کر کے
ترجمہ کا تمام کرونگا حسن بن علی رض نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلعم نے کلمات سکھلائے جنکو میں اپنے وتر میں کہتا ہوں جبکہ رکوع سے اپنا سر
اٹھاتا ہوں اور سوائے سجود کے باقی نہیں رہتا ہے۔ الحاکم الخ اور ایک روایت میں قنوت وتر میں کہتا ہوں۔ اللھم اہدنی فیمن ہدیت و عافنی
فیمن عافیت و تولنی فیمن تولیت و بارک لی فیما اعطیت وقنی شر ما قضیت انک تقضی ولا یقضی علیک انہ لا یذل من والیت ولا یعز من عادیت
البیہقی تبارکت ربنا و تعالیت و صلی اللہ علی النبی علیہ السلام نسائی) اور ایک روایت میں وتعالیت عما یقول الظالمون علوا کبیرا اللھم
انت نستغفرک و نتوب الیک ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک رؤف رحیم اللھم
انک تعلم سرنا فاعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت خیر الراحمین اعوذ بعفوک من عقابک وبرضاک من سخطک ولا احصی ثناء علیک انت
کما اثنیت علی نفسک الخ۔ نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح یا حسن ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ نے جو اللھم اہدنا فیمن ہدیت
وعافنا فیمن عافیت الخ یعنی بصیغہ جمع بیان کیا تو وہ منقول کے خلاف ہے اور مشائخ نے اسکو تلفیق کر لیا اس حکم سے کہ امام اپنی ذات کو
مخصوص نہ کرے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو صرف جماعت کے وتر میں جابجز تنہا پڑھنے والا چاہیے کہ اہدنی و عافنی جیسا منقول ہے کہ پڑھے۔ بالجملہ
حدیث تو صحیح ہے لیکن اسمیں حضرت حسن رض نے کہا کہ میں ان کلمات کو وتر میں کہتا ہوں یہ خود حضرت حسن رض نے کیا اور حضرت صلعم کا حکم ثابت
نہیں ہوتا ہے۔ اور امام مصنف کا استدلال کہ اجعل ہذا فی وترک سو اس حدیث میں بالکل موجود نہیں ہے۔ ع۔ اور مجھے یہ جملہ کہیں نہیں ملا۔ ف۔
زیلعی۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید امام مصنف کی مراد ہے کہ حسن رض کا یہ کہنا کہ حضرت صلعم نے مجھے کلمات تعلیم کیے انکو میں وتر میں کہتا ہوں یعنی
یہ کہ مجھے وتر میں پڑھنے کو سکھائے چنانچہ میں یہی کرتا ہوں۔ بنظر اسکے کہ قنوت وتر میں انکو لانا اپنی رائے سے نہوگا۔ لیکن اسپر وارد ہوگا جو
عینی رح نے کہا کہ انتہا و رجا اس سے یہ ثبوت ہوگا کہ وتر میں اس دعاء کا پڑھنا مستحب ہے مگر تمام سال میں نہیں ثبوت ہوتا اور شافعیہ
اسکو نہیں تسلیم کرینگے۔ ان تحقیق میں ابن الجوزی رح نے ہماری دلیل یہ حدیث علی رض پیش کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آخر وتر
میں پڑھا کرتے تھے اللھم انی اعوذ برضاک من سخطک و بمعافاتک من عقوبتک و اعوذ بک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی
نفسک۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور وجہ استدلال یہ کہ اسمیں لفظ کان یقول واقع ہے جو
استمرار پر دلالت کرتا ہے یعنی پڑھا کرتے تھے اور جو اسکے مخالف مدعی ہو وہ دلیل لاوے۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال موقوف
ہے کہ یہ دعاء وتر میں پڑھتے تھے لیکن نسائی رح کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ جب نماز سے فارغ ہوکر جگہ پر بیٹھتے تھے تو پڑھتے۔
اللھم انی اعوذ بک الخ اور اس تقدیر پر کچھ حجت نہیں ہے۔ کما لا یخفی۔ ہاں حدیث ام المومنین عائشہ رض و ابی بن کعب کی روایات

ہین البتہ لفظ استمرار ہے پس وہی کافی ہے لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہے اور شاید اسی لئے وجوب کی ہی موافقت ہوگی
ابن الہمام نے کہا کہ یہ اسوقت ثبوت ہو کہ اس مواظبت کو کبھی ایکبار بھی ترک نہیں کیا کیونکہ مطلق مواظبت تو دونوں کو شامل ہے
اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے مواظبت وجوب ثابت ہو تو یہی دعا بعینہ واجب ہو جائیگی حالانکہ ہمارے
مشائخ کے نزدیک مقرر وہ دعا ہے جو ابو داؤد نے مراسیل میں خالد بن ابی عمران رح سے مرسل روایت کی کہ اس درمیان میں کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قوم مضر پر لعنت و بد دعا کرتے تھے کہ جبرئیل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجیے پس آپ خاموش رہے پس جبرئیل
نے کہا کہ اے محمد اللہ تعالی نے آپ کو لعنت کرنے والا نہیں بھیجا اور آپ کو فقط رحمۃ للعالمین کیا ہے اور یہ آیت لیس لک من الامر
شیء او یتوب علیہم الآیہ۔ اور آپ کو قنوت سکھلایا اللھم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یکفرک
اللھم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک الجد بالکفار ملحق۔ مترجم کہتا ہے کہ بیہقی
نے سنن کبیر میں حضرت عمر رض پر وقفا اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اللھم ایاک نعبد آخر تک
ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن مسعود رض سے بسند صحیح موقوف روایت ہے اور عینی رح نے کہا کہ عامہ علماء کے نزدیک یہ قرآن
نہیں مگر احتیاطاً جنب و حائض نہ پڑھیں۔ اور لکھا کہ ملحق بکسر الحاء افصح ہے اور بحر الرائق میں لکھا کہ اسی کو امام اسبیجابی رح نے صحیح کہا
اور جوہری نے فتح الحاء کو صواب کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی کو علی قاری نے اختیار کیا۔ واللہ اعلم۔ اور محیط میں ہے کہ قنوت میں
کوئی دعا معین نہیں اور اولی یہ کہ اللھم انا نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللھم اھدنا فیمن ھدیت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ
ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار پڑھے۔ سراجیہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللھم اغفر لنا
تین بار مکرر پڑھے۔ ۔ بہر حال مطلق قنوت واجب اور دعاے مذکور اللھم انا الخ یا اللھم اھدنی فیمن ھدیت الخ مستحب ہے۔ عینی رح نے
لکھا کہ دعاے قنوت میں بہت وجوہ وارد ہیں ازانجملہ ایک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد
رکوع کے کہا کرتے۔ اللھم اغفر لنا وللمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات والف بین قلوبھم واصلح ذات بینھم وانصرھم علی عدوک
وعدوھم اللھم العن الکفرۃ من اہل الکتاب الذین یصدون عن سبیلک ویکذبون رسلک ویقاتلون اولیاءک اللھم خالف بین کلمتھم
وزلزل اقدامھم وانزل بھم باسک الذی لا تردہ عن القوم المجرمین۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم اللھم انا نستعینک الخ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس
روایت میں تو تصریح ہے کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنوں کے واسطے دعا
اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعاے نجات ولید بن الولید و مستضعفین مومنین کے اور
لعنت مضر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہے۔ اور ایک گروہ مشائخ نے کہا کہ دعاے قنوت میں کوئی دعا خاص نہ کرے کیونکہ
زبان پر جاری ہو جائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل نہ ہوگا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سواے اللھم انا نستعینک الخ کے زائد میں ہے
کیونکہ اسپر تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے اور اگر مقرر نہ کرے تو ایسا نہو اسکی زبان پر ایسی دعا جاری ہو جاوے جو کلام الناس کے
مشابہ ہے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال وتر میں دعاء قنوت کا دعوی کیا حالانکہ ابو داؤد نے حسن بصری رح
سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی اقتدا میں جمع کر دیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی رض لوگوں کو
بیس رات پڑھاتے رہے ولا یقنت بھم الا فی النصف الثانی۔ یعنی اور قنوت نہ پڑھتے انکے ساتھ مگر دوسرے نصف میں۔ پھر جب اخیر
عشرہ رہا تو جماعت میں نہ آئے اور اپنے گھر میں نماز پڑھی۔ ابن عدی نے کامل میں انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان میں قنوت پڑھتے تھے۔ جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے جیسا کہ نووی رح نے اقرار
کیا اور ابو داؤد کی روایت اگرچہ منقطع ہے کیونکہ حسن رح نے حضرت عمر رض کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور معنی اسکے یہ ہیں
کہ لا یقنت بھم ای لا یصلی بھم القنوت ای الوتر یعنی انکو وتر نہیں پڑھاتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے وتر کو

اور نصف رمضان میں جماعت سے نہیں پڑھا۔ اور معنی و فتح القدیر میں قنوت بمعنی طول قیام لیا جیسے صحیح حدیث میں ہے کہ افضل
نماز طول قنوت ہے یعنی طول قیام پس معنی یہ کہ اول نصف میں قیام کو طول نہیں دیا۔ واضح ہو کہ قنوت اوتر تو اخفاء کے ساتھ ہے
اور جو قنوت کہ کسی حادثہ میں مومنوں کے واسطے دعاء اور کافروں کے واسطے بد دعاء وغیرہ سے ہوتا ہے وہ جہر کے ساتھ تھا کہ مقتدی
لوگ آمین کہیں اور اسی معنی میں حضرت انس کی حدیث میں وارد ہے کہ ولا یقنت الا اذا دعا لقوم او دعا علیہم یعنی انس رض نے فرمایا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کسی قوم کے واسطے دعا کرتے یا کسی بدکار قوم پر بد دعا کرتے تھے۔ رواہ الخطیب
باسنادہ صحیح قالہ صاحب التنقیح پس معنی یہ کہ جہر سے قنوت نہیں پڑھتے تھے اور یہ قنوت اوتر نہیں ہے فافہم۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ
قنوت تمام سال میں پڑھے اور کوئی خصوصیت نصف اخیر رمضان کی نہیں ہے م۔ اور مختار یہ کہ امام اور قوم دونوں اسکو اخفاء کے ساتھ
پڑھیں۔ النہایہ۔ اور قنوت حادثہ میں دلائل ثبت ہیں کہ امام جہر سے دعا کرے اور قوم والے آمین کہیں م۔ اور منفرد کے حق میں
بھی مختار یہ کہ قنوت میں اخفاء کرے۔ شرح المجمع لابن ملک۔ اور جب وتر قضا کرے تو قنوت کے ساتھ قضا کرے۔ المحیط۔ اور قضاء
وتر واجب ہے خواہ عمداً چھوڑا ہو یا بھول کر خطاء سے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے اور بدون نیت وتر کے ادا نہوگا۔ الکفایہ۔ اور
قیام کی قدرت ہو تو بیٹھے نہیں جائز اور بغیر عذر کے سواری پر نہیں روا ہے۔ محیط السرخسی۔ کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہے جیسا کہ ع ف وغیرہ
سے ظاہر ہے م۔ ویقرأ فی کل رکعۃ من الوتر بفاتحۃ الکتاب وسورۃ۔ اور قرأت کرے وتر کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ
اور کسی سورہ دیگر کے ساتھ۔ لقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ بدلیل اس آیت کے یعنی قرآن سے جو آسان ہو پڑھو۔
ف۔ یہ بالاتفاق ہے اسواسطے کہ صاحبین و شافعی کے نزدیک تو وتر سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت میں قرأت ہے اور امام ابوحنیفہ کے
نزدیک وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شبہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قرأت کرے۔ اور کوئی سورہ معین نہیں ہے۔ اسبیجابی رح نے کہا کہ اگر
سنت طور پر تبرک کے لیے اعلیٰ و کافرون و اخلاص پڑھے اور حتمی لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہیں ہے مع۔ وان اراد ان یقنت۔ اور اگر
قنوت پڑھنا چاہے ف۔ یعنی وتر کی تیسری رکعت کی قرأت تمام کر چکے۔ کبر۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ کہا گیا کہ یہ تکبیر واجب ہے۔ لان
الحالۃ قد اختلفت۔ کیونکہ حالت بدل گئی۔ ف۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے جبکہ قبل رکوع کے قنوت پڑھے۔ ابو نصر اقطع رح نے
کہا کہ یہی حضرت علی و ابن عمر و براء بن عازب رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ عینی رح نے کہا کہ قنوت واجب ہے تو اسکا حکم علیحدہ ہے برخلاف سبحانک
اللھم وغیرہ کے کہ وہ تکبیر تحریمہ کا محل ہے تو اسکے بعد قرأت شروع ہونے پر تکبیر کی ضرورت نہیں اور اسلیئے کہ قنوت پر ہاتھ اٹھانا بدون تکبیر نہیں
ہو سکتا۔ ورفع یدیہ۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ ف۔ بطور سنت۔ وقنت۔ اور قنوت پڑھے۔ ف۔ بطور وجوب م۔ اور
شافعی رح کے نزدیک دو وجہ میں ایک میں ہاتھ اٹھاوے اور دوم میں نہیں اور یہی اظہر ہے اور یہی قول مالک و اوزاعی و لیث کا ہے مع۔
لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر منہا القنوت۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں مگر سات
جگہ میں اور انہیں سات میں قنوت کو ذکر کیا۔ ف۔ یہ حدیث باب صفۃ الصلوٰۃ میں گذر چکی اور ہم نے وہاں ذکر کر دیا کہ حدیث میں
قنوت کا ذکر نہیں ہے جیسا کہ جزء القرأۃ بخاری اور طبرانی وغیرہ میں ہے بلکہ مصنف رح کی روایت میں ہے اور اسی بنا پر بیان استدلال کیا
ہے پھر چونکہ امام شافعی رح کے نزدیک فجر میں قنوت ہے تو اس مسئلہ کو ذکر کیا۔ ولا یقنت فی صلوٰۃ غیرہا۔ اور قنوت نہ پڑھے کسی نماز
میں سوائے نماز وتر کے۔ ف۔ یعنی قنوت اوتر کسی نماز میں سوائے وتر کے نہیں ہے۔ خلافاً للشافعی فی الفجر۔ برخلاف قول شافعی
کے فجر کی نماز میں۔ ف۔ چنانچہ شافعی کے نزدیک فجر میں قنوت ہے اور ہمارے نزدیک وہ قنوت النازلۃ تھا جو منسوخ ہو گیا۔ لما روی
ابن مسعود انہ علیہ السلام قنت فی صلوٰۃ الفجر شہراً ثم ترکہ۔ کیونکہ ابن مسعود رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز
فجر میں ایک مہینہ قنوت پڑھا پھر اسکو چھوڑ دیا۔ ف۔ نہ اس سے پہلے پڑھتا تھا اور نہ پھر اسکے بعد پڑھا۔ رواہ البزار والطبرانی
وابن ابی شیبہ کلہم من حدیث شریک القاضی عن ابی حمزہ میمون القصاب عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعود رض۔ اور طحاوی نے بھی اسکو

شریک القاضی کے ابو معشر عن ابی حمزہ الخ روایت کیا ہو اس میں صریح ہے کہ بیر معونہ و ذکوان پر بد دعا کی جب آپ منع فرمائے گئے تو
قنوت چھوڑ دیا۔ اور یونہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
حق یہ ہے کہ یہ قنوت النازلہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشاء میں بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم و بخاری و نسائی میں سابقاً گذرا
اور ہم نسخ کے قائل نہیں بلکہ ان گروہ کفار پر لعنت سے منع فرمایا گیا تھی کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو قنوت نازلہ روا ہوگا۔ اور تفصیل تحقیق
اس مقام کے واسطے اول دلائل شافعیہ نقل کر کے انکے جوابات اور اپنے قول حق کا اثبات شیخ محقق ابن الہمام و عینی وغیرہ سے
یہ کہ حازمی نے کتاب الناسخ والمنسوخ میں کہا کہ نماز فجر میں قنوت پڑھنا چاروں خلفائے راشدین و عمار بن یاسر و ابی بن کعب و ابو موسیٰ
اشعری و ابن عباس و ابو ہریرہ و براء بن عازب و انس و سہل بن سعد و معاویہ و عائشہ رض سے ثابت ہے اسی طرف اکثر صحابہ و تابعین
گئے ہیں۔ ع۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تو قنوت النازلہ تھا جیسا کہ محقق ہوگا۔ م۔ اور صحیح بخاری میں ابو ہریرہ رض سے روایت ہے
کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ نماز میں ہوں پس ابو ہریرہ رض نماز صبح کی اخیر رکعت میں بعد سمع اللہ لمن
حمدہ کے قنوت کرتے پس مومنوں کے واسطے دعا کرتے اور کافروں پر لعنت کرتے تھے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو قنوت نازلہ ہے
چنانچہ عینی رح نے نقل کیا کہ پس ابو ہریرہ اخیر رکعت نماز ظہر و نماز عشاء و نماز صبح میں قنوت پڑھتے پس مومنوں کے واسطے دعا اور
کافروں پر لعنت کرتے۔ رواہ البخاری و مسلم و ابو داؤد و النسائی م۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن
انس عن انس بن مالک کہا انس رض نے کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا۔ اسحق
بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ بعض
احیاء عرب پر بد دعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس رض نے زجر کیا اور کہا کہ ہمیشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں تک
کہ دنیا کو چھوڑا۔ اول تو ابو جعفر الرازی میں امام احمد و یحییٰ و علی بن المدینی و ابو زرعہ و ابن حبان نے کلام کیا لیکن تنقیح میں کہا
کہ دوسروں نے اسکی توثیق بھی کی۔ باینکہ حدیث بدرجہ حسن قرار پانے کے بعد حضرت انس رض سے صحیحین وغیرہ میں ایک مہینہ
قنوت فجر مروی ہے اور ابو داؤد و نسائی میں صریح ہے کہ بعد ماہ کے ترک کیا۔ اور قیس بن الربیع نے عاصم بن سلیمان سے روایت کی
کہ ہم نے انس بن مالک رض سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں ہمیشہ قنوت پڑھا کرتے تھے
تو فرمایا کہ جھوٹے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف ایک ماہ تک چند احیاء عرب مشرکین پر بد دعا کی تھی۔ یہ صریح منافی ہے
اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع میں ابن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہے تو جواب یہ کہ شعبہ رح نے توثیق کی اور ابن معین
کے حق میں کہا کہ اسکو قیس بن الربیع میں کلام کی کوئی راہ نہیں ہے۔ ذہبی رح نے کہا کہ بات وہی ہے جو شعبہ نے کہی۔ تقریب میں
اسکو صدوق لکھا پس ابو جعفر رازی سے کم نہیں بلکہ بلند مرتبہ ہے۔ کما قال فی الفتح۔ تو ضرور ہوا کہ انس رض کی مراد یہ کہ فجر میں برابر
ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہیں۔ ولیکن قنوت نازلہ برابر باقی رہا وہ منسوخ نہیں ہوا حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات
پائی اور مؤید اسکی وہ روایت ہے جو خطیب نے انس رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ
کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بد دعا کرتے تھے۔ تنقیح میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث ہے جو امام مصنف رح
نے حضرت ابن مسعود رض سے ذکر کی جسکو بزار و طبرانی و ابن ابی شیبہ و طحاوی نے روایت کیا جیسا کہ مذکور ہوا اگر وہم ہو کہ اسکی اسناد
میں ابو حمزہ القصاب میں امام احمد و ابن معین و فلاس و ابو حاتم نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہم بہت ہوتا تھا۔ جواب یہ کہ ابو جعفر
الرازی میں تو اس سے زیادہ جرح ہے حتی کہ ابن حبان نے کہا کہ مشہور لوگوں سے منکر باتیں روایت کرتا ہے پھر ابو حمزہ القصاب اس سے
اقوی ہے۔ اور صریح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں قنوت سے
ممانعت کر دی۔ طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز حدثنا شیبان بن فروخ حدثنا غالب بن فرقد الطحان

قال محمد فقد انس بن مالک شہرین ثم تحت فی صلوٰۃ الغداۃ یعنی غالب رح نے کہا کہ میں دو مہینہ تک انس بن مالک رض کے
پاس رہا مگر انس رض نے فجر کی نماز میں کبھی قنوت نہیں پڑھا۔ یہ صحیح ہے کہ انس رضی اللہ عنہ نہیں پڑھتے تھے۔ ف۔ بیہقی نے
ابو مجلز رح سے روایت کی کہ ابن عمر رض نے صبح کی نماز پڑھی تو میں نے کہا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے فرمایا کہ میں کسی صحابی سے یاد نہیں
رکھتا۔ ذہبی رح نے کہا کہ یہ روایت ابن عمر سے صحیح ہے اور یہ جو بیہقی نے کہا کہ ابن عمر رض کو یاد نہیں رہا تو ذہبی رح نے رد کر دیا کہ یہ بالکل
محال سی بات ہے کہ روز صبح پڑھی جاوے اور بھول جاویں۔ اور رہا قنوت پڑھنا ابو ہریرہ رض کا تو بیان تھا کہ قنوت مومنوں کے لیے
دعا اور کافروں پر بددعا اور البتہ رسول علیہ السلام سے ثابت ہے تو یہ عمل مستمر تھا۔ قال ابن الہمام۔ اور مترجم کے نزدیک
ظاہر یہ ہے کہ ابو ہریرہ رض کے قنوت کا محل مسلمانوں کے واسطے کوئی نازلہ تھا اور شاید وہ جنگ مسیلمہ کذاب ہو جس میں حضرت ابو بکر
رضی اللہ عنہ سے قنوت ثابت ہوا یا جہاد نصاریٰ شام ہو جس میں حضرت عمر رض سے دعائے قنوت سابق میں گذری اور روایت
میں جو صحیح کہ مومنوں کے واسطے دعا اور کافروں پر بددعا کی تھی۔ بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید
و ابی سلمہ عن ابی ہریرہ رض روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں قنوت پڑھتے نماز صبح میں مگر جبکہ دعا کرتے کسی قوم
کے لیے یا بددعا کرتے کسی قوم پر۔ یہ اسناد صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رض نے بھی کسی نازلہ کے وقت ایسا کیا تھا۔ اور یہ مراد
نہیں کہ ہر روز صبح میں قنوت کا راتب تھا اور سب سے واضح دلیل حدیث ابو مالک سعد بن طارق اشجعی ہے کہ اپنے باپ طارق رض
سے روایت کی کہ میں نے نماز پڑھی پیچھے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو آپ نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت ابو بکر رض
کے تو حضرت صدیق نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت عمر رض کے تو حضرت فاروق نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت عثمان رض
کے تو قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت علی رض کے تو قنوت نہیں پڑھا پھر کہا اے میرے بیٹے یہ قنوت پڑھنا بدعت ہے۔ رواہ
النسائی و ابن ماجہ والترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ کی روایت میں یوں ہے کہ میں نے اپنے باپ سے کہا اے
ابا جان آپ نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان کے اور پیچھے علی رض کے یہاں کوفہ میں قریب پانچ برس
تک تو کیا یہ حضرات نماز فجر میں قنوت پڑھتے تھے۔ باپ نے فرمایا کہ اے بیٹے یہ محدث یعنی بدعت ہے۔ ترمذی رح نے بغیر قنوت پر
اکثر صحابہ رض وغیرہم کا عمل بیان کیا۔ ابن ابی شیبہ نے بھی ابو بکر و عمر و عثمان سے روایت کی کہ یہ حضرات فجر میں قنوت نہیں پڑھتے
تھے اور حضرت علی رض نے ایک مرتبہ پڑھا تو لوگوں نے یعنی صحابہ و تابعین نے انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے دشمن پر فتح کی
واسطے پڑھا۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس و ابن مسعود و ابن عمر و ابن الزبیر سے عدم قنوت فجر روایت کیا۔ اور امام محمد نے آثار میں
ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود رح روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا کہ میں دو مہینہ تک حضر و سفر میں عمر بن الخطاب رض
کے ساتھ رہا مگر میں نے کبھی فجر میں قنوت پڑھتے نہیں دیکھا۔ یہ اسناد بلا غبار صحیح ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جو کہا گیا کہ ایک بھول گیا اور
دوسرے کو یاد رہا تو بلاشبہ بقول ذہبی رح محال سی بات ہے کہ برسوں صبح میں خود تمام جماعت ایک مخلوق عظیم ایک فعل کرے
پھر دوسری صبح تک بھول جاوے حتی کہ دوسروں کو کرتے دیکھ کر بھی یاد نہ آوے بلکہ خود نہ کرے تو ان لوگوں کو اس سنت کو کیسے اور
وہ ملنے بلکہ یہ تو متواترات میں سے ہونا چاہیے پس یہ بالکل صاف بات ہے ہاں قنوت النازلہ میں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ متواتر نہ تھا
بلکہ جب کبھی کوئی بلا پیش آئی۔ اور یہی قنوت النازلہ حضرت خلفائے راشدین وغیرہم سے ثابت ہے اور یہی معنی حدیث انس
و ابو ہریرہ وغیرہ میں ہیں۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے ہم کو یہ بات ملتی ہے کہ قنوت نازلہ ہمارے باقی ہے وہ منسوخ نہیں ہوا لیکن
حدیث ابو حمزہ القصاب اور حدیث ابو حنیفہ سے یہ بات ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ممانعت کے کبھی قنوت نہیں کیا
تو مسئلہ اجتہادی ہو گیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ توفیق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ممانعت کے کفار مشرکین پر جیسا کسی
گروہ پر یا نام بنام لعنت فرماتے تھے تو لعنت سے ممانعت کی گئی کہ آپ رحمۃ للعالمین ہیں پھر کبھی لعنت نہ کی اور چونکہ حدیث

انس و ابوہریرہ میں دلیل ہے کہ قنوت پڑھنے سے تو مراد یہ کہ بددعا و لعنت سے پس نتیجہ یہ پیدا ہوا کہ نماز کے وقت ہر نماز میں فجر
میں قنوت پڑھے اگرچہ نمازوں پر لعنت سے خالی ہو اور شاید بعید یہ ہے کہ لعنت تو ایمان و رحمت سے البتہ دوری ہے اور بالاجماع کسی
شخص کے واسطے کافر مرنے کی دعا کرنا اگر خود کفر نہیں تو حرام قبیح ہے م۔ فان قنت الامام فی صلوۃ الفجر۔ پھر اگر امام نے نماز فجر
میں قنوت پڑھا شافعی ہے تو اقتدا درست جائز ہے باتفاق اور۔ یسکت من خلفہ عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو مقتدی امام ابوحنیفہ و محمد کے
نزدیک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی متابعت امام نہ کرے۔ وقال ابو یوسف یتبعہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ
امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت پڑھے جیسے عید میں تکبیرات عید کی اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہے۔ ف۔ اور مقتدی کو
امام کی اتباع کرنا اصل مقرر ہے تو اتباع کرے م۔ لانہ تبع لامامہ۔ کیونکہ مقتدی تو امام کے تابع یقینی موجود ہے۔ ف۔
تو ایسے اتباع کا حکم تو اصلی یقینی ہے۔ والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ۔ اور فجر میں قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ یعنی اس میں دونوں طرف
ایسی احادیث و دلائل موجود ہیں کہ ایک مجتہد کے اجتہاد میں نکلا کہ فجر میں قنوت پڑھنا سنت ہے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں نکلا کہ
منسوخ ہوا تو دونوں طرف حکم ظنی ہے نہ قطعی۔ اور متابعت کرنا اصل قطعی ہے تو ظنی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے پس متابعت کرے
م۔ ولھما انہ منسوخ ولا متابعۃ فیہ۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ قنوت منسوخ ہے اور منسوخ میں متابعت نہیں۔ ف۔ [illegible]
کہ ابو یوسف رحمہ کہہ سکتے ہیں کہ ان منسوخ تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا ظنی اجتہادی ہے باتفاق تو ظنی کے پیچھے قطعی متابعت کیوں
ترک ہو۔ مترجم کے نزدیک اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ہم کہتے ہیں بھی متابعت قطعی نہیں تو دونوں برابر اور گمان نسخ صحیح ہوا لیکن مقرر
ہوا کہ قنوت اور قعدہ اول و تکبیر عید و سجدہ تلاوت و سجدہ سہو میں اتباع کیا جاوے اور تکبیر عید میں اگر تین سے زیادتی کی تو اتباع
اس حد تک کہ کسی حدیث میں آیا پھر اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جنازہ کی تکبیرات و کوئی رکن زیادہ کرنے یا
پانچویں رکعت کو کھڑے ہونے میں اتباع نہیں ہے اور ایسی باتوں میں مطلقاً کیا جاوے تحریمہ کا ہاتھ اٹھانا ثنا پڑھنا تکبیرات انتقالی۔ سمع اللہ
لمن حمدہ۔ تسبیح رکوع و سجود۔ قراءت تشہد اور سلام و تکبیر تشریق۔ حتی کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے ع م و۔ پھر بقول
امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔ ثم قیل یقف قائما۔ پس کہا گیا کہ کھڑا رہے۔ لیتابعہ فیما یجب متابعتہ۔ تاکہ امام کی متابعت
کرے ایسے امر میں کہ جس میں متابعت واجب ہے۔ ف۔ یعنی قیام میں کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہے پس قنوت میں متابعت
نہ کرے تو کھڑا ہونے میں تو متابعت ممکن ہے وہ کرے م۔ وقیل یقعد۔ اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھ جاوے۔ تحقیقا للمخالفۃ
لان الساکت شریک الداعی۔ واسطے مخالفت متحقق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا کنندہ کا شریک ہے
والاول اظہر۔ ولیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا رہے یہی اظہر ہے۔ ف۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور علی ہذا اگر نماز جنازہ
میں امام نے چار تکبیرات سے زیادہ پڑھائیں تو صحیح یہ کہ مقتدی ساکت کھڑا رہے ع۔ اور اظہر اسواسطے فرمایا کہ نماز میں امام کی مخالفت
پیدا کرنا اگرچہ وہ کسی رکن و شرط میں نہ ہو دو وجہ سے قبیح ہے۔ اول تو شان اقتدا کے خلاف کیونکہ حدیث میں ہے کہ انما جعل الامام
لیؤتم بہ۔ یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہے کہ اسکی متابعت کیجاوے الخ۔ برخلاف اسکے مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت متحقق ثابت کرنے کے
واسطے بیٹھ گیا اور ہیئات جماعت کو درہم برہم کر دیا۔ دوم یہ کہ یہ فعل اگرچہ کثیر مفسد نہیں مگر قلیل مکروہ ہے۔ لہذا قاضیخان نے قول دوم
کو معتمد دیا چنانچہ کہا کہ قول اول ہی صحیح ہے م۔ ودلت المسألۃ علی جواز الاقتداء بالشفعویۃ۔ اور اس مسئلہ نے دلالت کی
اس بات پر کہ اقتدا جائز ہے شافعی المذہب کے پیچھے۔ ف۔ اور ایسے ہی مالکی و حنبلی وغیرہ کے پیچھے بھی۔ ف۔ کیونکہ امام [illegible]
وہ با جو فجر کی نماز میں قنوت پڑھتا ہے م۔ وعلی المتابعۃ فی قراءۃ القنوت فی الوتر۔ اور دلالت کی اس بات پر کہ وتر میں
قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت ایسا ذکر ہے کہ اس میں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور وجہ یہ کہ
کہ فجر کی قنوت میں مقتدی کو خاموشی کا حکم دیا کیونکہ قنوت منسوخ ہے تو وتر میں جہاں قنوت مسنون بلکہ واجب ہے وہاں مقتدی کو

خاموش نہ رہیگا بلکہ پڑھیگا حتی کہ امام ابو یوسف کے نزدیک فجر میں بھی مقتدی اتباعاً پڑھے۔ م۔ **واذا علم المقتدی منہ ما یزعم بہ فساد صلاتہ کالفصد وغیرہ لا یجزیہ الاقتداء بہ**۔ اور جب مقتدی حنفی کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات یقینی معلوم ہو جس سے مقتدی کے زعم میں اسکی نماز فاسد ہوتی ہے جیسے مثلاً فصد وغیرہ سے وضو نہیں کیا ہے تو حنفی کو اسکی اقتداء کافی نہوگی۔ ف۔ یہ مسئلہ غیر مذہب والے کی اقتداء کا ہے۔ **والمختار فی القنوت الاخفاء لانہ دعاء**۔ اور قنوت پڑھنے میں مختار یہ کہ اخفاء سے پڑھے کیونکہ وہ دعاء ہے۔ ف۔ اور دعاء میں اخفاء اولیٰ ہے۔ ت۔ اور مختار یہ کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضیخان۔ س۔ واضح ہو کہ یہاں دو مسئلہ میں اول یہ کہ وتر میں اقتداء کرنا۔ دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتداء کرنا۔ وتر میں شافعی المذہب کے ساتھ اقتداء کرنا جو مثلاً دو رکعات میں جدائی نہ کرے اصح قول پر جائز ہے۔ ت۔ اور اگر فصل کرے تو اصح قول پر نہیں جائز ہے۔ اور جب وتر میں جائز تو دوسری نمازوں میں بدرجۂ اولیٰ جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی فعل مفسد باعتقاد مقتدی نہو علی الاصح جیسا کہ بحر الرائق میں مبسوط ہے۔ و۔ اسمیں اعتراض یہ کہ وتر حنفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہے تو متنفل کے پیچھے اقتداء کیوں روا ہوئی اور جواب اسکا آتا ہے۔ م۔ اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین میں ہوتا ہے اور مقتدی بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے۔ ت۔ مترجم کہتا ہے کہ اقتداء حنفی بشافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اُس ایمان پر قائم ہیں جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت رضی اللہ عنہم تھے حتی کہ فرقہ ناجیہ اہل السنۃ والجماعۃ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں پس اصول یعنی عقائد میں متفق ہیں جس پر ایمان کا مدار ہے فروع یعنی ثواب کے اعمال میں جملہ ضروریات پر بھی متفق ہیں اور دیگر اعمال ثواب جنہیں اللہ تعالیٰ نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر مجتہد کے لیے اسکا اجتہاد از راہ قبولیت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو اسمیں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً حنفی ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز میں ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتداء کر کے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ابن الہمام نے لکھا کہ شیخ ابو الیسر نے زعم کیا کہ حنفی کی اقتداء شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ مکحول نسفی نے کتاب الشعاع میں روایت لکھی کہ وقت رکوع و قومہ کے رفع الیدین کرنا عمل کثیر و مفسد نماز ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ بقول مختار یہ عمل کثیر نہیں اور نہایہ میں روایت مذکورہ کو شاذ کہا یعنی جس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے اور امام مصنف صاحب ہدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت انکے اقتداء جائز نکالی ہے۔ الفتح۔ لیکن قاضیخان وغیرہ نے یہ شرط لگائی کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی مواضع میں احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ سے منحرف نہو اور وضو میں فصد و پچھنے لگانے کے بعد پھر وضو کر لے اور منی کو کپڑے سے دھو ڈالے اور متعصب نہو اور ایمان میں شک کر کے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں بلکہ کہے کہ میں ضرور مومن ہوں۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتداء جائز ہے۔ ع۔ اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب نہو تو تعصب سے انتہا درجہ یہ کہ وہ فاسق ہوگا مگر فاسق کے پیچھے بھی نماز جائز ہے۔ عف۔ اور قبلہ سے منحرف ہونا کچھ بھی شافعی کا مذہب نہیں ہے۔ ع۔ اور شافعیہ تو قطعاً اہل السنۃ والجماعۃ مومن ہیں انکی نسبت ایمان میں شک کہنا کیا معنی۔ م۔ اور وہ تو مسلمان نہیں جو اپنے ایمان میں شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالیٰ کہنا تو تبرک کے لیے یا بامید خاتمہ ایمان ہے۔ الفتح۔ اور عقائد میں یہ امر متفق ہو چکا کہ درحقیقت کچھ اختلاف نہیں صرف لفظی و وہم ہے۔ م۔ پھر مبسوط میں کہا کہ وتر کی اقتداء میں شرط ہے کہ شافعی امام تین رکعات میں فصل نہ کرے۔ امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ فصل کرے تو بھی اقتداء جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے جیسے اگر ایسے امام کی اقتداء کرے جسکے اجتہاد میں نکسیر سے وضو نہیں جاتا پس دوسرا وضو نہ کیا تو اقتداء جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اوسکے حق میں طہارت باقی ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ نکسیر و پچھنے کی صورت میں اقتداء نہیں جائز ہے۔ مع۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا کہ عدم جواز اقتداء جب ہی کہ ان امور کا اس سے علم یقینی ہو حتی کہ اگر پچھنے لگاتے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح یہ کہ اسکی

اقتداء جائز ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ع۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ حنفی نے شافعی کو دیکھا کہ اسنے ذکر کو چھوا یا عورت کو مس کیا جس سے اسکے نزدیک وضوء ٹوٹ جاتا ہے پھر بدون جدید وضوء کے شافعی امام ہوا تو حنفی کی اقتداء اسکے ساتھ اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ مقتدی کی رائے میں اسکا وضوء باقی ہے اور یہی اصح ہے اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی و ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہیں جائز ہے کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے وضوء ہے اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالیٰ تو امام ابوبکر الرازی رح کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ ف۔ یعنی اقتداء بہر حال جائز ہے۔ م۔ بلا ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے تو معتبر ہونے کی کوئی روایت متقدمین سے نہیں ہے پس میں نے انکو اندھیری رات میں تحری سے نماز پڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اسمیں اگر مقتدی کو امام کا دوسرے رخ ہونا معلوم ہو تو فاسد ہے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ تحری قبلہ سے نکالا گیا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین حنفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتداء شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہے کہ مقتدی کی رائے میں امام میں ایسی بات نہو جس سے نماز فاسد ہوتی ہے جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا پس شافعی المذہب نے جدید وضوء نہ کیا تو حنفی کی اقتداء اسکے ساتھ نہیں جائز ہے اور امام ابوبکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی کو شیخ سراج الدین قاری الہدایہ استاد ابن الہمام نے اختیار کیا اور یہی متقدمین علمائے شافعیہ وغیرہ کا قول ہے چنانچہ عینی رح نے مختصر المزنی رح سے نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد میں حنفی و فروع عملیات میں مختلف ہیں انکے پیچھے اقتداء کرنا بلا کراہت جائز ہے یعنی حنبلیہ میں ایک ساتھ یہ شرط لگائی کہ وہ کوئی رکن نماز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے ائمہ متقدمین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر میں قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے۔ اس سے ظاہر کہ اقتداء جائز ہے اور کوئی شرط ان شروط میں سے جو قاضیخان وغیرہ نے لگائیں مشروط نہیں ہے کیونکہ ان شرطوں کا تو مرجع بقول عینی رح کے یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتداء جائز ہے پس حق یہ کہ اقتداء مطلقاً جائز ہے جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی میں ہو کیونکہ ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثل امام بخاری وغیرہ و ابن جریر طبری حتی کہ علمائے ظاہر یہ سب اہل السنۃ والجماعۃ و برحق ہیں اور سب کا تمسک قرآن و احادیث اہل السنۃ پر عقائد حقہ کے ساتھ ہے پھر انہیں اصول سے مجتہدانہ نظر میں بعض کا اجتہاد ایک حکم پر پہونچا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونوں کے واسطے قبولیت و ثواب کا وعدہ ہے جب تک کہ اعتقاد برحق پر تبع سنت ہیں لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہیں حتی کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی ہونے کا دعوے نہیں تاکہ دوسرا غلط ہو تو ہرگز نہیں دعوی ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و گمراہی ہے بلکہ بالاجماع مذہب حق ہے اور احتمال خطاے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات میں ویسے ہی حنفی کے اجتہادات میں ہے صرف تقلید کے لیے اسقدر رکھا گیا کہ ایک طرف گمان کو قوت دی گئی۔ تو بالکل صریح ہوا کہ وضوء میں خون نکلنے سے وضوء نہ ٹوٹنا محتمل ہے کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتی کہ جس شخص نے اسکو اختیار کر لیا اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ قطعاً قبول و ثواب پاویگا۔ دوسرا اجتہاد وضوء ٹوٹ جانا حنفی کے نزدیک زیادہ صحت کو محتمل ہے اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول و مثیب ہے پس بندگی و عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جو اسنے اپنے واسطے اختیار کیا وہ اسکے حق میں شریعت ہے حتی کہ حنفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر وضوء نہ کیا اور اجتہاد امام شافعی کا بہانہ لیا تو قطعاً گنہگار ہے جیسے امام شافعی رح کے نزدیک وضوء میں نیت فرض ہے تو کسی شافعی نے اگر سردی کی جہت سے غسل کے ضمن کا وضوء رکھنا چاہا اجتہاد امام ابو حنیفہ رح کا بہانہ لیکر تو عاصی ہے لیکن اگر حنفی بدون نیت و بے ترتیب وضوء کے ساتھ نماز میں حاضر ہوا تو بالاتفاق اسپر یہ صادق ہے کہ جناب باری تعالیٰ کے حضور میں ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو قبول فرمانے کا حکم عام دیدیا ہے یعنی اجتہاد کے موافق عمل کرنے میں ثواب ہے اور اگر کسی شافعی نے وضوء کیا تھا اور خون نکل آیا اور بدون جدید وضوء کے تو بالاتفاق وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونوں آدمی نماز میں حاضر ہیں ہر ایک کے

حق میں اللہ تعالیٰ نے طہارت قبول فرمائی ہو حتی کہ اس طہارت پر اسکی نماز صحیح رکھی اور فروع اعمال میں یہی تو مقصود ہو پس جب
ہر ایک کی نماز صحیح ہوئی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی نماز ضرور صحیح ہو۔ یہی امام ابو بکر الرازی رہ کا قول ہو۔ معترضین نے اعتراض
کیا کہ ہر ایک کی راے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں تو اسکی راے کا اعتبار ہوگا پس اقتدا صحیح نہیں رہا۔ جواب یہ کہ یہ محض
مغالطہ ہو بات صحیح یہ ہو کہ ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اپنے حق میں صحیح نہیں اور دوسرے کے حق میں تو صحیح ہو کیونکہ میں
ہر چند کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہیں جانا بلکہ فقط یہ جانتا ہو کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول اور اسپر ثواب ہو
اور اپنے حق میں خلاف عبودیت ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہو تو مقتدی کی راے اپنے حق میں ہو نہ دوسرے کے حق میں اور
علیحدہ دوسرے کو مقبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہو تو کچھ خرابی نہوئی۔ علاوہ اسکے جب بالاتفاق دوسرا اللہ تعالیٰ کے نزدیک
مقبول طہارت پر ہو اور اسکی نماز صحیح ہو تو اس بیچارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہو بلکہ یہ تو عجب جہل ہو کہ دوسرے کو اجتہادی
طہارت پر جو مقبول ہو اگرچہ نہ جانتا ہو پھر یہ بھی زعم کرتا ہو کہ وہ بے طہارت ہو۔ علاوہ برین اس شخص نے یہ زعم کہان سے نکالا
کہ دوسرا بے طہارت ہو کیونکہ اجتہاد کی نسبت غلط ہونے کا تعین آجتک کسی کا مذہب نہیں ہو تو کیسے اُسنے تعین کر لیا کہ جس اجتہاد پر
دوسرے کی طہارت ہو وہ غلط ہو۔ انتہا درجہ یہ کہ اپنے اجتہاد کو قوی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح
جانے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے میں تو دونون کو قطعی برابر مانیگا۔ اور یہ جو ان جمہور کو اشتباہ ہوا کہ مقتدی کی راے
اسکے حق میں معتبر ہو اور ابن الہمام رح نے اسکو اندھیری رات میں قبلہ کے واسطے تحری کر کے اپنی اپنی تحری کے رخ پر بدون اسکے کہ
امام کا رخ معلوم ہو نماز پڑھے تو جائز ہو اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف معلوم ہو تو نہیں جائز ہو۔ اس مسئلہ سے نکالا کہ راے
مقتدی کا اعتبار ہو تو اسمین خلل یہ ہو کہ قبلہ ہر شخص کے واسطے علی التحقیق ہو اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہو اسی واسطے تو کسی
مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہیں بلکہ ہر شخص پر بذات خود قبلہ کی جہت و استقبال فرض ہو اور تحری کی صورت میں قبلہ میں جہت تحری کی
ہو تو مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے منحرف ہو پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ایسی صورت میں ہو جو اجتہادی
نہیں ہو اور تم ایسی صورت میں لیتے ہو جو اجتہادی ہو تو کہان یہ اور کہان وہ۔ اسکا کچھ اعتبار نہیں پس حق وہی ہو جو شیخ
سراج الدین نے کہا کہ اسمین متقدمین سے کوئی روایت نہیں کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ہو پس صحیح ہوا کہ ہر حالت میں اجتہادی
مسائل میں بدون کسی شرط کے اقتدا جائز ہو جبکہ رکن فوت نہو۔ اور کیونکر جائز نہوگا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایک کے
نزدیک خون نکلنا وضو توڑتا اور دوسرے کے نزدیک نہیں بنابر اس اجتہاد کے جو انکو حاصل تھا پھر ہرگز نہیں ہوا کہ ایک نے
دوسرے کے پیچھے نماز ناجائز جانی ہو اور جماعت کو توڑ کر ٹکڑے کر دیے ہون حالانکہ وے اصلی مجتہد تھے اور یہان تو مقلدون میں
یہ شرطین ہین۔ اور کیونکر روا ہوگا کہ اہل السنۃ والجماعۃ ہو کر جماعت سے متفرق ہون خاصکر ایک رکن اعظم میں اور وہ نماز ہو۔ اور کیونکر
جائز ہو کہ مثلاً حضرت غوث سید عبد القادر جیلانی علیہ الرحمہ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی انکے ساتھ مسجد میں کھڑا ہو کر
کہے کہ میری راے میں اس امام کی نماز فاسد ہو۔ اسکے پیچھے میرا اقتدا کرنا صحیح نہیں ہو۔ اور کچھ شک نہیں کہ الفت درمیان مومنین
کے انکے اعظم رکن دین یعنی نماز میں ہو تم نہیں دیکھتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز میں صف برابر کرتے تو کندھے ملانے کو
فرماتے اور درمیان میں رخنہ چھوڑنے سے ممانعت فرماتے اور تہدید کرتے کہ تمہارے دلون میں پھوٹ ڈالدی جاویگی پس
جب نماز میں اسطرح مختلف ہون تو جماعت کس چیز میں کرینگے اور جس نے فتوی دیا کہ باہم ملکر جماعت ایک دوسرے کی پیچھے روا
نہیں ہو اسنے فتوی دیا کہ مومنون میں باہم پھوٹ پڑے اور یہ قطعاً حرام ہو اور باہم مسلمانون پر اتفاق فرض ہو اور اسی وجہ سے
مترجم نے اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب ومنہ الہدایۃ والرشاد۔ م۔ حنفی کا اقتدا کرنا ایسے شخص
کے پیچھے جو وتر کو سنت جانتا ہو جائز ہو کیونکہ وتر کا وجوب ضعیف ہو اسکو مختصر البحر المحیط میں ذکر کیا۔ کذا فی العینی۔ آمین یہ اشکال ک

تجنیس وغیرہ میں ذکر کیا کہ فرض بہ نیت نفل ادا نہیں ہوتا لہٰذا جس نے پانچوں نمازیں برسوں پڑھیں اور یہ جانا کہ ان میں فرض و نفل
ہیں لیکن تعیین نہیں پہچانتا تو نماز جائز نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تعیین ضرور ہے تو اس صورت میں وتر حنفی ادا ہونا چاہیے کیونکہ نیت مطلقہ
یا نیت نفل ہے اور جب مقتدی کی رائے کا اعتبار ہوا تو اُسکے زعم میں امام وتر ہی میں نہیں ہے تو جواز ہونا چاہیے اور یہ صاف ظاہر ہے
عنص الفتح - مترجم کہتا ہے کہ جواز اقتداء پر تو اتفاق ہے پس دونوں باتوں میں سے ایک بات میں کلام کیا جاوے یا تو نیت تعیین الفرض
ضرور نہیں ہے مگر یہ تو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے پس دوسری بات کہ مقتدی کے رائے کا اعتبار ہے یہ مسلم نہیں اور نہ اسمیں امام و مقتدی میں
سے کوئی نص ہے جیسا کہ مترجم نے اوپر متحقق کر دیا تو اب جواز کی وجہ یہ ہے کہ وتر مسئلہ مجتہد فیہ ہے پس جو شخص اسکو سنت جانتا ہے وہ احتمال
وجوب کو غلط نہیں جانتا لہٰذا اگر وتر میں واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کریگا کیونکہ احتمال سنت ہونے کا بھی غلط نہیں جانتا
ہے یوں ہی امام اگر وتر میں سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہیں کریگا کیونکہ احتمال وجوب کا غلط نہیں جانتا ہے پس صاف معلوم ہوا
کہ امام و مقتدی میں سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالف نہیں ہے صرف ایک طرف قوت کا فرق ہے یعنی امام کے اعتقاد میں
سنت و وجوب دونوں میں سے سنت کی طرف رجحان ہے مع زعم وجوب کے اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت
کے تو دونوں میں اتحاد ہے اسی وجہ سے یہ اقتداء جائز ہے - بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتداء کرنا نفل پڑھنے والے امام
کے پیچھے نہیں جائز جیسا کہ مقتدی میں سے منصوص ہے تو اسمیں کوئی اجتہادی نہیں بلکہ مقتدی کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی جزمی
نیت ہے پس اقتداء نہیں جائز ہے فافہم - م - پھر صحیح یہ کہ امام کی طرح مقتدی قنوت پڑھے - قاضیخان - رہا جہر یا اخفاء تو ظاہر الروایۃ
میں مذکور نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک امام جہر کرے اور مقتدی چاہے آمین کہے اور چاہے جہر یا آہستہ سے پڑھے اور شیخ
ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ دونوں اخفاء کریں اور اسی کو امام مصنف نے لیا - مفید میں کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقتدی قنوت
آہستہ پڑھیں - مع - مترجم کہتا ہے کہ جب امام جہر کرے تو حدیث صحیح کے موافق مقتدیوں کے واسطے آمین کہنا چاہیے خصوص
جبکہ قنوت کو مشابہ قرآن کہتے ہیں اور جب اخفاء اختیار کیا تو البتہ مقتدی بھی آہستہ پڑھے - م - ہاتھ باندھے رہے اور دعا
کی طرح دونوں کو نہ اٹھاوے - اور مبسوط میں اسی کو اصح کہا ہے - مع - پھر ظہیریہ میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ درود نہیں پڑھے
- بعض نے کہا کہ ہاں پڑھے اور یہی ابو اللیث کا مختار ہے - المحیط - ع - اور ہم نے حدیث بروایۃ النسائی میں قنوت حسن رضی اللہ عنہ
کے آخر میں درود منصوص ذکر کر دیا ہے - م - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس روایت سے عدول کرنا نہیں چاہیے - الفتح - لہٰذا بحر الرائق میں
کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے - م - ابن عمر رضی اللہ عنہ جب وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہتے تو ایک رکعت ملا کر وتر کو توڑ دیتے پھر نماز
پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کرتے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ نماز شب کا ختم وتر پر کرو - ع - اور اول عمل حضرت ابن عمر رض
موافق بحدیث مرفوع جامع الترمذی وغیرہ ہے - م - جمہور کے نزدیک وتر نہیں توڑ سکتا - ع - کیونکہ ایک رکعت یا تین رکعت سے نفل نہیں
اور ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں - الفتح - کما فی حدیث الترمذی وحسنہ لیکن وفاق تو مقتضی ہے کہ ایک رکعت منفرد معاً نہ ہوا اور
جب وتر کے ساتھ ملائی جاوے تو ہو سکتا ہے لیکن ضرور ہے کہ بعد وتر کے صرف سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر مفسد نماز نہ کیا ہو مگر
اصول الحنفیہ اسکو متحمل نہیں ہے اور جن صحابہ رض نے اول ہی رات میں وتر کر لیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخر میں بیدار نہ ہو اور
حتی کہ صبح ہو جاوے اور تمام بحث اسمیں طویل ہے - م - ابو علی النسفی کے نزدیک رمضان میں وتر بجماعت افضل اور غیر دن سے
نزدیک گھر میں افضل ہے - ع - یہی مستفاد فعل ابی بن کعب رض ہے - م - خارج رمضان کی جماعت وتر جائز ہے - الذخیرہ مگر دوام
القدوری - جماعت نہ کرے - المبسوط - اگر سہو سے اول یا دوم رکعت میں قنوت پڑھ لیا تو تیسرے میں نہ پڑھے - الذخیرہ
قنوت میں کھڑا ہونا بقدر قراءت اذا السماء انشقت ہے - المحیط - ع - حدیث صحیح افضل الصلوٰۃ طول القنوت یعنی قیام یعنی نفل
نماز کا وہ رکن قیام ہے - بعض نے کثرت سجود کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عزوجل سے سجدہ میں ہوتا

جیسا کہ صحیح میں وارد ہے اور اول اصح ہے واللہ اعلم

باب النوافل

چونکہ نفل وہ کہ فرض پر زیادہ ہو تو وتر وسنت کو شامل تھا کہ وتر کو بوجہ قول وجوب یا فرض عملی کے مقدم کر دیا پھر بیان اول سنن
کو مقدم کیا کیونکہ یہ مؤکدات قریب بوجوب ہیں۔ اور مراد سنت سے جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احیاناً ترک کے ساتھ مواظبت
فرمائی ہو۔ اگر کسی نے سنن کی حقارت کی تو کافر ہوا۔ اگر تعظیم کے باوجود بلا عذر ترک کرے تو بقول صحیح گنہگار ہے۔ محیط السرخسی ع۔
لیکن گنہگاری ترک واجب ترک کرنے سے کم ہے اور حدیث صحیح میں جس اعرابی نے کہا تھا کہ قسم اسکی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا
ہے کہ میں ان فرائض پر زیادہ نہ کرونگا اور نہ اس سے کم کرونگا آپ نے فرمایا کہ افلح ان صدق یعنی اس شخص نے فلاح
پائی اگر سچا نکلا۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ ہاں خالی سنت چھوڑنے پر گناہ نہیں لیکن فرائض کا حق ادا کرنے میں جو قصور رہیگا پس
اگر سنن بھی ہونگی تو انسے پر نقصان کیا جائیگا جیسا کہ ایک حدیث سے ثبوت ہے ورنہ عذاب ہوگا م۔ فقہاء نے کہا کہ اگر کوئی
عالم کسی ملک میں ایسا ہو کہ اسی پر فتوی کا مرجع ہو تو اس قدر سے اسکو سنت فجر کے سوائے باقی سنن کا نہ پڑھنا روا ہے اسماعیل ع
ت۔ ہمارے نزدیک جو سنن جو فرائض کے ساتھ ہیں بائیس ہیں ازانجملہ سنن مؤکدہ ۱۲ ہیں چنانچہ فرمایا۔ السنۃ۔ یعنی سنت مؤکدہ
و غیر مؤکدہ مستحبہ ہیں۔ رکعتان قبل الفجر۔ دو رکعتیں قبل فرض فجر کے۔ ف۔ بعد طلوع فجر کے اور بالاتفاق یہ سب سے
افضل ہیں حتی کہ فتاوی الحمینانی میں امام رح سے واجب روایت کی ع حتی کہ حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر بغیر
عذر کے انکو بیٹھے پڑھے تو جائز نہیں۔ عالم اگر مرجع فتوی ہو تو اسکو تمام سنن ترک کرنا روا ہے سوائے اس سنت الفجر کے ع۔ [illegible]
کہا گیا کہ قریب بواجب ہے۔ المنافع۔ اور بغیر عذر سواری پر نہیں جائز۔ السراج۔ بغیر عذر کے بیٹھے یا سواری پر بالاتفاق نہیں جائز
ہیں فی الاصح۔ ت و۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حضر وسفر وسر وعلانیہ کبھی ترک نہ کیا۔ کما فی الصحیحین وغیرہما عن علی رض۔ اور
آپ اس سنت الفجر سے بڑھکر سخت نگہداشت کسی نفل نماز کی نہیں کرتے۔ کما فی الصحیحین وغیرہما عن عائشہ رض اور فرمایا کہ تم انکو
نہ چھوڑنا اگرچہ سواروں کے گھوڑے تمکو روند ڈالیں۔ کما فی ابی داؤد عن ابی ہریرہ۔ یہ تمام دنیا وما فیہا سے بہتر ہیں۔ النسائی
اگر جماعت کا گمان کرکے دو رکعتیں پڑھیں پھر معلوم ہوا کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو متقدمین سے روایت نہیں ولیکن متاخرین نے کہا کہ سنت الفجر
کے قائم مقام ہو جاوینگی۔ المحیط۔ ع۔ اور اصح یہ کہ نہ ہونگی۔ التجنیس و۔ مترجم کے نزدیک اول اظہر دوم احوط۔ ولیکن بعد طلوع فجر کے
دو رکعت سنت فجر سے زیادہ مکروہ ہے تو اول ہی اصح ہونا چاہیئے اسی واسطے فتح القدیر وعینی نے اسی کو برقرار رکھا ہے م۔ مسنون
قراءت انمیں خفیف ہے دلیل کبرو روایات حدیث عائشہ رض کہ نماز صبح کی اذان واقامت کے درمیان بعد طلوع فجر کے حضرت صلعم
دو رکعت خفیف پڑھتے۔ حتی کہ میں کہتی کہ آپ نے سورہ فاتحہ پڑھا کہ نہیں۔ پھر اگر میں جاگتی ہوتی تو مجھسے باتیں کرتے ورنہ
دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تھے یہانتک کہ اقامت پکاری جاتی۔ الصحیحین وغیرہما۔ اکثر قراءت تو قولوا آمنا باللہ وما انزل الینا الآیہ
رکعت اول میں اور قل یا اہل الکتاب تعالوا الآیہ۔ دوسری رکعت میں بحدیث ابن عباس عند مسلم۔ یا کہ ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا
الرسول فاکتبنا مع الشاہدین۔ دوسری رکعت میں بحدیث ابوہریرہ عند ابی داؤد۔ یا کہ اول میں قل یا ایہا الکافرون اور دوم
میں قل ہو اللہ احد۔ بحدیث ابوہریرہ عند مسلم وبحدیث ابن مسعود عند الترمذی والنسائی۔ یہی خلاصہ میں اختیار کیا۔ ف۔ اور فرمایا
کہ جب کوئی تم میں سے سنت فجر پڑھ لے تو دائیں کروٹ پر لیٹ جاوے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی عن ابی ہریرہ۔ حدیث
ام المومنین سے ثبوت کہ سنت وفرض کے درمیان نیک باتیں کرنا مضائقہ نہیں بلکہ فعل سنت ہے مگر عوام کو روکنا بہتر ہے واللہ اعلم
م۔ سنۃ الفجر کو اول وقت اور گھر میں پڑھے۔ الخلاصہ۔ طلوع فجر میں شک ہو تو روا نہیں۔ اگر بعد طلوع کے دوگانہ دو مرتبہ پڑھا

تو مکروہ مگر سنت الفجر اخیر کا دوگانہ ہے۔ کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اسکی قضا نہیں سوائے سنت فجر کے کہ جب
مع فرض کے قضا ہوں تو بعد طلوع آفتاب کے زوال تک فرض کے ساتھ قضا کرے پھر فرض کی قضا ہو جب اور سنت ساقط
ہے۔ مبسوط السرخسی۔ یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر بدون فرض کے قضا ہوں تو شیخین کے نزدیک قضا نہیں اور امام محمد کے نزدیک قضا
ہے۔ مبسوط السرخسی۔ بدلیل حدیث قیس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس نماز قائم کی گئی تو میں نے
فرض فجر آپ کے ساتھ پڑھ لی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ ٹھہر اے قیس کیا دو نمازیں ساتھ ہی۔ پس میں نے
عرض کیا کہ میں نے دونوں رکعتیں فجر کی یعنی سنت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب کچھ نہیں۔ رواہ ابو داؤد والترمذی یعنی فرمایا کہ
تو اب کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یہی صحیح معنی ہیں۔ م۔ ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دونوں
رکعتیں فجر کی نہ پڑھی ہوں تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھ لے۔ رواہ الترمذی۔ ابن عمر رض کی دونوں رکعتیں فجر کی قضا ہو گئیں
تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا۔ رواہ مالک بلاغا۔ حدیث صحیح ہے کہ جب نماز کی اقامت کہی جاوے تو پھر سوائے فرض کے کوئی
نماز نہیں ہے۔ البخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دوگانہ فجر بھی نہیں۔ فرمایا دوگانہ فجر بھی نہیں ہے۔ رواہ ابن عدی باسناد حسن۔ اسکے خلاف
بعض نے پڑھایا۔ اور کہتی البحر۔ مگر دوگانہ فجر یعنی دوگانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہے۔ لیکن بیہقی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ اسکو
شیخ سلام اللہ حنفی نے شرح موطا میں اور قسطلانی رح نے شرح بخاری میں کہا ہے اور یہ فقرہ موضوعات میں داخل کیا گیا ہے م۔ عبداللہ بن مالک
بن بحینہ رض سے روایت ہے کہ نماز کی اقامت کہی گئی تھی اس وقت حضرت صلعم نے ایک شخص کو دوگانہ پڑھتے دیکھکر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعت ہے
رواہ البخاری ومسلم والنسائی۔ عبداللہ بن سرجس رض نے کہا کہ رسول اللہ صلعم فجر کی نماز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک
گوشہ میں دوگانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلعم کے ساتھ نماز میں داخل ہوا حضرت صلعم نے جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ اے فلان تو نے دونوں میں سے کس
نماز کا شمار کیا ہے اپنی تنہا پڑھی ہوئی کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی ہے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ ابو سلمہ سے روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر
کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال میں کہ وہ پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی
دو نمازیں کیا ساتھ ہی دو نمازیں اور یہ واقعہ نماز صبح کا ہے۔ رواہ مالک۔ یہ روایات مفید ہیں کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہیں پڑھ سکتا
اگرچہ پڑھکر نماز میں داخل ہو سکے اور مذہب میں صریح اسکے خلاف ہے۔ اور خلاف نہیں کہ اگر گھر میں پڑھکر مسجد میں داخل ہو کر
ایک ہی رکعت پائی تو روا ہے اور کلام انشاء اللہ تعالی آویگا م۔ **والاربع قبل الظہر**۔ اور چار رکعتیں قبل ظہر کے۔ ف۔
سنت مؤکدہ ہیں ایک سلام سے جنکا رتبہ بعد دوگانہ فجر کے افضل ہے۔ علی الاصح۔ نع۔ حدیث میں ہے کہ جس نے محافظت کی چار
رکعت قبل ظہر اور چار رکعت بعد ظہر کی اسکو اللہ تعالی آتش دوزخ پر حرام فرمادیگا رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
عن ام حبیبہ مرفوعا۔ اگر جماعت میں شریک ہونے سے یہ نماز نہیں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے قضا کرے
یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ بدلیل حدیث عائشہ رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ظہر سے پہلے چار رکعت نہ پڑھیں تو انکو بعد ظہر
پڑھ لیا۔ رواہ الترمذی۔ پھر حقائق میں ہے کہ شیخین رح کے نزدیک بعد ظہر کا دوگانہ سنت پڑھکر یہ چار رکعت قضا کرے
اور امام محمد کے نزدیک دوگانہ سے پہلے پڑھ لے اور اسی پر فتوی ہے۔ السراج۔ اگر قبل ظہر کے چار رکعتیں پڑھیں اور دو رکعتوں
کے بعد قعدہ نہ کیا تو استحسانا جائز ہے۔ المحیط۔ یہی شیخین کا قول لیا گیا ہے۔ المضمرات۔ **وبعدہا رکعتان**۔ اور بعد ظہر کے دو
رکعتیں۔ ف۔ سنت مؤکدہ ہیں۔ حضرت علی رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز فریضہ کے پیچھے دو رکعتیں
پڑھا کرتے سوائے فجر و عصر کے۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دوگانہ نماز پر مواظبت تھی تو ہر دوگانہ سنت مؤکدہ
ہوا م۔ **والاربع قبل العصر**۔ اور چار رکعات عصر سے پہلے۔ ف۔ سنت غیر مؤکدہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ رحم کرے اللہ
اس شخص پر جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی اور حدیث علی رض میں ہے کہ آنکے درمیان میں مقربین

دونوں میں پر سلام سے فصل کرکے دوگانہ دوگانہ — کمافی الترمذی - اور دوسری حدیث علی رضہ میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے - رواہ ابوداؤد - لہذا فرمایا - وان شاء رکعتین - اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے - ف - یعنی دونوں طور سے سنت ادا ہوگی - واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتیں بر تحقیق ابن الہمام رح مباح ہیں - م - و رکعتان بعد المغرب - اور مغرب کے بعد دو رکعتیں - ف - سنت موکدہ ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں پڑھنے کا حکم دیتے - النسائی عن کعب بن عجرہ رضہ اور جلدی کرے قبل تکلم کے - از زین رح - والاربع قبل العشاء - اور چار رکعتیں قبل عشاء کے - ف - یہ مستحب ہیں نہ سنت - والاربع بعدہا - اور چار رکعات بعد عشاء کے - وان شاء رکعتین - اور اگر چاہے تو دو ہی رکعت پڑھے - ف - یہ سنت موکدہ ہیں لیکن دو رکعت تو یقینی ہیں اور چار رکعت میں دو رکعات بھی آجاویں گی - اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المومنین عائشہ رضہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھ کر میرے یہاں آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھیں - کمافی سنن ابی داؤد میں کہتا ہوں کہ اس سے صرف یہی نکلتا ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہ کے یہاں اتفاق کیا اور دوام نہیں نکلتا ہے - پھر یہاں ان نمازوں کے ساتھ مواظبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی متحقق ہوں کیونکہ سنت بدون مواظبت نہیں لہذا امام مصنف رح نے کہا - والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثابر علی ثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ - اور اصل ان نمازوں کے سنت ہونے میں یہ حدیث ہے کہ جس نے مواظبت کی بارہ رکعات پر دن رات میں تو اللہ تعالیٰ اس کے واسطے جنت میں گھر بنا دیگا - حدیث ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سوائے بخاری کے باقی ائمۃ الصحاح نے بوجوہ کثیرہ والفاظ متنوعہ روایت کیا از انجملہ یہ کہ ما من عبد مسلم یصلی للہ فی کل یوم ثنتی عشرۃ رکعۃ تطوعا من غیر الفریضۃ الا بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ - یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہر روز بارہ رکعات زائد فرائض سے پڑھے تو ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنت میں ایک گھر بنا دیگا - ف - حاصل آنکہ وہ ضرور جنتی اور درجہ عالی ہے - بالجملہ امام مصنف رح کی روایت میں ثابر یعنی رالب سے مواظبت نکلتی ہے اور دوسری روایت میں ان کا فرائض سے زائد ہونا صحیح ہے - وفسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی تفسیر جو فرمائی ہے اسی کے مانند کتاب میں مذکور ہے - ف - چنانچہ صحیح مسلم وابوداؤد وابن ماجہ کی روایت میں ۱۲ - کی تفسیر یہ ہے کہ پڑھے چار رکعات قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعت بعد مغرب کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت قبل فجر کے ہیں - چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ مذکور ہیں لہذا امام مصنف نے کہا کہ غیر انہ - فرق اسقدر ہے کہ - ف - حدیث میں دو نمازیں مذکور نہیں ہیں - اول - لم یذکر الاربع قبل العصر - چار رکعت قبل عصر کو ذکر نہیں فرمایا ہے - ف - یعنی اس حدیث مواظبت میں نہیں مذکور ہے ورنہ حدیث دیگر تو مترجم نے ذکر کر دی - فلہذا سماہ فی الاصل حسنا - اسی واسطے امام محمد نے کتاب الاصل میں چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا - ف - اور سنت نہیں کہا ہے - وخیر لاختلاف الآثار - اور روایات مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا - ف - کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ مترجم نے دونوں روایتیں اوپر ذکر کیں - والافضل ہو الاربع - اور افضل یہی کہ چار پڑھے - ف - رہی نماز دوم - ولم یذکر الاربع قبل العشاء - اور عشاء سے پہلے چار رکعات مذکور نہیں ہیں - ولہذا کان مستحبا - اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئیں - ف - اور سنت نہ ہوئیں - لعدم المواظبۃ کیونکہ مواظبت نہیں پائی گئی - ف - اور کتاب میں جو شروع کیا کہ السنۃ رکعتان الخ تو سنت سے طریق مسنون مراد ہے نہ وہ کہ جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو - باقی رہی یہ بات کہ حدیث المثابرہ میں تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور ہیں لہذا فرمایا - وذکر فیہ رکعتین بعد العشاء وفی غیرہ ذکر الاربع - اور حدیث مذکور میں بعد عشاء کے دو رکعت مذکور ہیں اور دوسری حدیث میں چار کا ذکر ہے - ف - چنانچہ براء بن عازب رضہ نے مرفوعا روایت کی کہ جس نے قبل الظہر چار پڑھیں گویا رات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھیں گویا لیلۃ القدر کی چار پائیں - رواہ سعید بن منصور فی سننہ

ورواه البيهقي من قول عائشة رضـ لیکن قول عائشہ رضـ اسمیں اپنی طرف سے نہیں ہوسکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہوا ہے
مطلع ۔ فلهذا اخیر ۔ اسی واسطے کتاب میں اختیار دیا کہ چار پڑھے یا دو پڑھے ۔ والاربع افضل ۔ لیکن چار پڑھنا افضل ہے
عندہ وما عند ابی حنیفة علی ما عرف من مذہبہ ۔ علی الخصوص امام ابو حنیفہ رحـ کے نزدیک بنا بر اسکے جو انکا مذہب معلوم ہوا ہے
ف کہ رات میں چار رکعت کرکے پڑھنا افضل ہے ۔ ف اور یہ مذہب امام رحـ کا سوائے سنن کے نوافل میں ہے لیکن مصنف رحـ
نے اسکو بیان نکر اشارہ کیا کہ یہ چار رکعت سنت نہیں ثابت ہوتی ہیں کیونکہ حدیث براء رضـ وعائشہ رضـ سے صرف لوگون کو
اس فضیلت پر تحریض نکلی نہ آنکہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے قوی استدلال بحدیث ام المومنین عائشہ رضـ
ہے کہ آپ جب بعد عشاء میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعات پڑھتیں جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا ہے لہٰذا ابن الہمام نے جو یہ
اعتماد کیا لیکن میرے نزدیک چار ہیں مگر یہ ضرور نہیں کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہوں اگرچہ اظہر یہ کہ پڑھتے تھے چنانچہ ابن عباس رضـ کی حدیث
میں اپنی خالہ میمونہ رضـ کے یہاں رات کو رہنے میں صحیح بخاری میں بھی یہ چار رکعات مذکور ہیں اور یہی حدیث عبد اللہ بن الزبیر میں
بھی ہے کما رواه احمد والبزار والطبرانی لیکن صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رضـ سے دو رکعت ہیں ۔ فافہم ۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث المثابر ہے
بھی فضیلت پر تحریض ہے ۔ مترجم نے بعد ظہر و مغرب وعشاء کے دو رکعت پر مواظبت اور ثابت کی اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے
کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس رکعات حفظ کیں دو رکعتیں قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعتیں بعد مغرب
کے اپنے گھر میں اور دو رکعت بعد عشاء کے اپنے گھر میں اور دو رکعتیں قبل نماز فجر کے جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث میں ہے اور دو رکعت
بعد جمعہ کا بھی ذکر ہے پس یہ صاف دلیل مواظبت ہے اور اسی پر امام شافعی واحمد کے نزدیک سنن مؤکدہ دس رکعات ہیں اور قبل
ظہر کے دو ہی رکعت ہیں ولیکن اصح یہ کہ ادنیٰ درجہ کمال کا دس ہیں اور اعلیٰ درجہ بارہ ہیں اور عبد اللہ بن سفیان نے حضرت عائشہ رضـ
سے مثل حدیث ابن عمر روایت کی جسکو ترمذی نے صحیح کہا ہے اور دوسری روایت حضرت عائشہ سے ظہر سے پہلے چار رکعت ہیں اسکو صحیح مسلم واحمد وغیرہ نے
روایت کیا اور یہ اصح ہے ۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث ام حبیبہ رضـ تو اس سے زیادہ اصح ہے لہٰذا ابن الہمام نے کہا کہ ابن عمر رضـ نے قبل ظہر کے دو رکعت تحیۃ مسجد
روایت کی ہیں اور چار رکعت گھر میں پڑھیں میں کہتا ہوں کہ یہ بعید ہے کیونکہ گھر کے سنن کا ذکر فرمایا اور حدیث ابو ہریرہ میں چار رکعتیں قبل ظہر کے دو سلام
سے ہیں ۔ والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا كذا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه خلاف الشافعي ۔ اور ہمارے نزدیک
قبل ظہر کی چار رکعت ایک سلام سے ہیں جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اور اسمیں شافعی رحـ کا خلاف ہے ۔ ف بلکہ
ایک واحد کا بھی کہ انکے نزدیک دو سلام سے ہیں بدلیل حدیث ابوہریرہ رضـ اور جواب دیا گیا کہ التحیات میں جو سلام ہے وہ مراد ہے
کیونکہ حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ میں آیا کہ اسمیں تسلیم نہیں ہے ۔ رواه ابو داود والترمذي في الشمائل وابن ماجه لیکن ابو داود
وابن خزیمہ نے اسکو ضعیف کہا ہے اور مخفی نہیں کہ اگر دونوں احادیث میں یہ توفیق دیجاوے کہ کبھی چار ایک سلام سے اور
کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی دو رکعت پڑھتے تو اختلاف مرتفع ہو اور چار افضل ہیں لیکن شاید کہ دو رکعت میں اللہ نیز دو سلام سے
متصل ثبت ہیں لہٰذا چار رکعت بصریح صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضـ اور ام حبیبہ رضـ میں ہے اعتماد کیا اور ایک سلام سے ہونا ظاہر قیاس ہے
کما اگر حدیث ابو ہریرہ بتفسیر ہو تو دو سلام وایک سلام دونوں طرح سنت ادا ہوگی ۔ اور اسی پر شیخ ابن الہمام نے اعتماد کیا اور میرے
استاد شیخ دہلوی رحـ نے فرمایا کہ دو اور چار دونوں میں دائر ہے اور یہی اظہر ہے اور چار احوط ۔ واللہ اعلم ۔ حدیث ابن عمر رضـ میں ہے
کہ جس نے بعد مغرب کے چھ رکعات پڑھیں وہ اوابین میں لکھا جاویگا اور پڑھا قول تعالیٰ انہ کان للاوابین غفورا ۔ ابن الہمام رحـ
نے جزم کیا کہ اگر بعد فرض مغرب کے دو رکعت سنت و چار رکعت دیگر پڑھے تو فضیلت پوری ہو جاویگی ۔ رہیں دو رکعت قبل
مغرب کے تو ابن حبان کی روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پڑھا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلعم نے
کہا کہ جو چاہے پڑھے اس کراہت سے کہ لوگ اسکو سنت ٹھہراویں اور حدیث صحیحین از انس رضـ میں ہے کہ اذان مغرب کے وقت

پھر صحابہ مبادرت کرکے دو رکعت پڑھتے حتیٰ کہ اجنبی آتا تو گمان کرتا کہ نماز ہو گئی - میں کہتا ہوں کہ یہ گمان اس جہت سے کہ بعد مغرب کے سنتیں لوگ نہ پڑھتے ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعد مغرب کے سنتیں مسجد میں اجازت ہے حالانکہ اوپر حدیث گذری کہ آپ نے گھروں میں پڑھنے کے واسطے حکم دیا ہے اور حدیث ابن عمر رضہ میں آپ کی خود مواظبت اسی طور پر ظاہر ہے پس شاید یہ فضیلت کیواسطے ہے بالجملہ قبل مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب نکلتی ہیں لیکن طاؤس نے کہا کہ حضرت ابن عمر رضہ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے نہیں دیکھا - رواہ ابو داؤد اور نوویؒ نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور طحاوی رح نے سند دیگر مسعود سے وابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمر رضہ اسکو مارتے تھے اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر و عمر رضہ کوئی نہیں پڑھتے تھے پس جبکہ عموماً صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ہے وہی مرجح ہے اور طبرانی رح نے حضرت جابر رضہ سے روایت کی کہ ہم نے امہات المومنین ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم سے قبل مغرب کے ان پڑھنے کو پوچھا تو سب نے کہا کہ حضرت صلعم نہیں پڑھتے تھے - اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انس رضہ مثبت ہے وہ مقدم ہے حضرت ابن عمر رضہ کے نفی پر تو یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ محققین کے نزدیک جو نفی کہ بدلیل ہو وہ مثل اثبات کے ہے اور بیان ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو عموماً ظاہر ہوتا - پھر ابن الہمام رح نے تنبیہ نکالا کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہیں اور کراہت نہیں بدون دلیل دیگر کے - اور تاخیر مغرب کی وجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ قلیل تاخیر روا ہے - کمافی القنیہ - میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مارنا اور منع کرنا اسمیں کراہت کے واسطے کافی ہے جبکہ عمل متروک ہو چکا شامینی نے کہا کہ یہی ابو حنیفہ رح کا مذہب ہے - پھر رہا یہ کہ سنن بعد فرض کے متصل ہیں یا بعد اوراد و اذکار کے ہیں اور ابن الہمام رح نے تحقیق کیا کہ فاصلہ صرف اسقدر کہ اللھم انت السلام ومنک السلام وتعالیت یاذا الجلال والاکرام - یا بقدر ان کلمات کے ہو - مترجم کہتا ہے کہ مسجد میں فرائض پڑھکر گھروں میں جانے تک کی بقدار خود تاخیر ہے اور اسقدر تاخیر بھی مسنون ہے فاللہ تعالیٰ اعلم - م - **بیان نوافل قال ونوافل النہار ان شاء صلی بتسلیمۃ رکعتین وان شاء اربعا وتکرہ الزیادۃ علی ذلک** - نوافل النہار یعنی دن کی نفلیں چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور چاہے چار رکعت پڑھے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے - ف - بالاتفاق کیونکہ نص زیادہ میں وارد نہیں ہے ع - **فاما نافلۃ اللیل قال ابو حنیفۃ ان صلی ثمان رکعات بتسلیمۃ جاز وتکرہ الزیادۃ علی ذلک** - رہیں نوافل اللیل یعنی رات کی نفلیں تو ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہے اور اس پر زیادہ کرنا مکروہ ہے - ف - یہی قدوری نے اختیار کیا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ مکروہ نہیں - علی الاصح - اور نہایہ میں کہا کہ یہی اصح ہے - مف - اور چار رکعت اولیٰ ہیں - **وقالا لا یزید علی رکعتین بتسلیمۃ** - اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے - ف - کیونکہ یہی افضل سنت ہے اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھیں تو بھی جائز بلا کراہت ہے اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہے الجامع والمبسوط وعامۃ الکتب - اور قاضیخان نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھیں تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک چار سلام کی نائب ہونگی اور صاحبین کے نزدیک چار تک تو بلا کراہت دو سلام کی نائب ہیں اور باقی مکروہ ہیں - مع - بالجملہ چار رکعات امام رح کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے نزدیک آٹھ تک جائز ہیں - م - **وفی الجامع الصغیر لم یذکر الثمان فی صلوٰۃ اللیل** - اور جامع صغیر میں امام محمد نے صلوٰۃ اللیل میں آٹھ کو نہیں ذکر کیا - ف - بلکہ چھ تک جواز لکھا ہے - ع - شاید یہ دلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نو رکعات ایک سلام پڑھیں تو وہ نماز نفل اور وتر میں وتر ہیں اور بحث آویگی - م - **ودلیل الکراہۃ انہ علیہ السلام لم یزد علی ذلک ولولا الکراہۃ لزاد تعلیما للجواز** - اور دلیل کراہت کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ پر ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر کراہت نہوتی تو جواز سکھلانے کو کسی بار پڑھا دیتے - ف - اور صحیح مسلم کی حدیث طویل میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نو رکعات پڑھتے اُنکے درمیان نہین بیٹھتے سواے آٹھوین رکعت کے کہ بیٹھکر اللہ تعالیٰ کا ذکر و حمد و دعا کرتے اور بغیر سلام کے اُٹھکر
نوین رکعت پڑھکر قعدہ کرتے اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا و دعا کر کے سلام پھیرتے کہ ہمکو سنا دیتے تھے۔ مع۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آٹھ
سے زیادہ مکروہ نہین جسکی سرخسی رح نے تصحیح کی ہے لیکن یہ استدلال مشکل ہے کیونکہ مقتضی یہ ہے کہ اسمین قعود نہین مگر آٹھوین رکعت کے بعد
تو پھر اسکا بھی قائل ہونا چاہیے حالانکہ مشائخ متفق ہین کہ نفل مین ہر دو رکعت کے بعد قعدہ واجب ہے حتی کہ اگر سہو سے تیسری کو
کھڑا ہو جاوے تو بعد پورے قیام کے قعدہ کی طرف عود کرے۔ مافتح۔ **والافضل فی اللیل عند ابی یوسف و محمد مثنٰی
مثنٰی وفی النہار اربع اربع۔** اور افضل رات مین امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک دو دو ہین اور دن مین چار چار ہین۔ **و
عند الشافعی فیہما مثنٰی مثنٰی۔** اور افضل شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رات و دن دونون مین دو دو رکعات ہین۔ **وعند
ابی حنیفۃ فیہما اربع اربع۔** اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک افضل رات و دن دونون مین چار چار ہین۔ **للشافعی قولہ علیہ السلام
صلوٰۃ اللیل والنہار مثنٰی مثنٰی۔** شافعی کی دلیل تو حدیث یہ کہ نماز رات و دن کی دو دو رکعات ہین۔ ف۔ رواہ الاربعۃ
لیکن ترمذی نے کہا کہ اصحاب شعبہ رح مین بعض نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر رض روایت کیا اور بعض نے مرفوعاً روایت کیا
اور ثقہ راویون سے اِس حدیث کی روایت کی والنہار کا لفظ نہین کہا یعنی صرف رات کی نماز دو دو رکعت روایت کی اور صحیحین
کی روایت مین بھی صرف صلوٰۃ اللیل مثنٰی مثنٰی۔ ہے اور دن کا ذکر نہین اور نسائی رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ حدیث خطا ہے اور بیہقی
سنن کبریٰ مین کہا کہ اسکی اسناد جید ہے کیونکہ اسناد کے جید ہونے سے لازم نہین کہ حدیث مین دوسری جہت سے علت نہو پھر
حاکم نے علوم الحدیث مین مثالاً اِس حدیث کو روایت کر کے کہا کہ اسکے راوی تو ثقہ ہین مگر اسمین ایک علت ہے کہ اُسکے بیان
کرنے مین کلام طول ہو جائیگا۔ انتہی کلامہ۔ اور امام طحاوی نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ وہ رات مین دو دو رکعت اور دن مین
چار چار پڑھتے تھے پس بعید ہے کہ ابن عمر رض حدیث روایت کر کے اُس سے مخالفت کرین۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اصل کلام یہ کہ اِس
حدیث سے استدلال صحیح نہین ہے۔ مین کہتا ہون کہ رات کی نماز دو دو رکعت تو دوسری احادیث سے ثبوت ہے مانند حدیث
عائشہ رض مرفوعاً کہ جب کوئی تم مین سے رات کو اُٹھے تو خفیف دو رکعتون سے اپنی نماز شروع کرے۔ رواہ مسلم۔ پھر بعد اسکے جسقدر
چاہے وہ اذکار کرے۔ ابو داؤد۔ اور مانند حدیث ابن عمر مرفوعاً نماز رات کی دو دو رکعت ہے۔ صحیحین۔ اور مانند حدیث ابن عباس رض
جبکہ اپنی خالہ ام المومنین میمونہ رض کے یہان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مانند گینے کو سوئے تھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
بائین پر جاکر نماز مین شریک ہوئے تھے اور حضرت نے بائین ہاتھ سے ابن عباس کا داہنا کان پکڑکر داہنی طرف کھڑا کر دیا
تھا تو ابن عباس رض نے بیان کیا کہ پھر پڑھین دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر وتر ایک
اقول یہ تو دس رکعات ہوئین۔ م۔ اور ایک روایت مین کہا کہ مین نے آپ کی نماز تیرہ رکعات شمار کین پھر کروٹ سے لیٹ رہے
حتی کہ سو گئے پھر بلال رض نے آکر نماز فجر کے واسطے خبر دی تو کھڑے ہو کر بغیر وضو کرنے کے دو رکعت خفیف پڑھین پھر نکل کر فجر کی
نماز پڑھائی اور اپنی دعا مین فرماتے تھے۔ اللّٰھم اجعل فی قلبی نورا وفی بصری نورا وفی سمعی نورا وعن یمینی نورا وعن یساری نورا وفوقی نورا
وتحتی نورا وخلفی نورا واجعل لی نورا۔ یہ حدیث صحاح ستہ مین بطرق مروی ہے۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے لکھا کہ اِس حدیث
سے معلوم ہوا کہ تیرہ رکعات علاوہ دو رکعت سنت فجر کے تھین اور ابو داؤد کی روایت مین حضرت عائشہ رض سے بھی ایک
حدیث مین یہ موجود ہے کہ آپ نے تیرہ رکعات سے زیادہ وتر اختیار نہین کیا اور بخاری مین بھی حضرت عائشہ رض سے تیرہ رکعات
علاوہ سنت فجر کے ثابت ہین لیکن صحاح ستہ مین دوسری روایت حضرت عائشہ رض سے اصح ہے کہ اس رکعات نماز وہ
ایک رکعت وتر اور دو رکعت سنت فجر۔ پس تیرہ رکعات مع سنت فجر ہین۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسی روایت کو ترجیح
ہے اور اسی پر استقرار ہوا حتی کہ ابن عباس رض سے بھی تیرہ رکعات مع سنت فجر کے مروی ہے۔ ملخص الفتح۔ مین کہتا ہون:

اور یہ روایت صحیح مسلم میں مطلع ہے کہ کانت صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ ویرکع رکعتی الفجر فتلک ثلث عشرۃ رکعۃ۔ یعنی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات تھی اور وتر کرتے ایک سجدہ کے ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے پس یہ تیرہ رکعات ہوئیں۔ مترجم کہتا ہے اول تو یہیں وتر ایک ہی رکعت ہے اور دوسری اگر یہ یوں کہا جاوے کہ فجر دوگانہ سے ملا لیا ہوگا۔ پھر میں کہتا ہوں کہ ظاہر بات تو یہ ہے کہ جملہ روایات ٹھیک ہیں اور کسی ثقہ راوی کو وہم نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہے کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوٰۃ اللیل تھی اور دو رکعت فجر اسکے علاوہ تھیں پھر کمی کر کے گیارہ مع وتر کے رہیں پھر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہوگئی حتی کہ خود حضرت عائشہ رض کی حدیث میں سات رکعات مع الوتر ہیں لیکن ام سلمہ رض نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے تھے جب بزرگ وضعیف ہوئے تو سات پڑھیں۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا سات میں چار نماز اور تین وتر ہیں پس اگر ضعیف وحسن ہو تو سنۃ القیام سات سے حاصل ہوگا اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ رض سے مروی ہے کہ آپ ایتار کرتے چار و تین سے یعنی سات سے اور چھ و تین سے اور آٹھ و تین سے اور دس و تین سے اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ ایتار نہیں کرتے تھے۔ یہ مقتضی ہے کہ اسی سے سنۃ ادا ہو جائیگی اور ہمارے کم تہجد نہیں ہے اور شمس الائمہ نے مبسوط میں کہا کہ کمتر دو رکعت ہیں تو اللہ اعلم کہاں سے یہ نص لائے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں جو آیا کہ جو چاہے کہ پانچ سے ایتار کرے وہ کرے تو اس سے نکالا کہ تین وتر اور دو تہجد ہیں اور میں نے سابق میں باب الوتر میں کلام کیا ہے اور حق یہ کہ چار سے کم تہجد نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رض سے ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات و درمیان شب و آخر رات غرض کہ شب کے ہر حصہ میں ایتار فرمایا ہے۔ اور شیخ استاد محقق رح نے افادہ فرمایا کہ اول رات میں ایتار رمضان سے تھا پس تراویح علی التحقیق وہی تہجد ہے بوجہ فضیلت رمضان کے مقدم وقت میں آئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ عند التحقیق یہی قول اصح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ پھر اگر تہجد قیام اللیل حضرت صلعم پر واجب تھا تو ہم لوگوں کے حق میں یہ نفل مستحب ہے اور اگر نفل تھا تو ہمارے حق میں سنت ہے اور علماء مختلف ہیں بعض کہتے ہیں ہمارا کہ اول آپ پر واجب تھا پھر منسوخ ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا۔ بالجملہ قیام اللیل نہایت اعلیٰ تقرب ہے اللہ تعالیٰ جس کو توفیق کو نصیب کرے۔ پھر اس نوافل کے حسن میں مقصود یہ کہ نماز تہجد دوگانہ کر کے ثابت ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ دوگانہ سے زائد کرنے میں کراہت ثابت نہیں ہوتی ہے غایت یہ کہ افضلیت نہ ہو م۔ ولہذا الاعتبار بالتراویح۔ اور صاحبین کے نزدیک رات میں دوگانہ کر کے افضل ہونا بقیاس تراویح ہے۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق اسمیں دوگانہ کر کے افضل ہے بلکہ استدلال بحدیث ابن عمر و عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہم جو دوگانہ کر کے پڑھتے میں اوپر مذکور ہوئیں اولیٰ ہے م۔ کیونکہ عبادات میں افضلیت ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توقیفی ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہے ع۔ ولہذا کہا گیا کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ رات میں دوگانہ کر کے افضل ہے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے۔ د۔ ولابی حنیفۃ انہ علیہ السلام کان یصلی بعد العشاء اربعا روتہ عائشہ رض۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے تھے اسکو ام المومنین عائشہ رض نے روایت فرمایا ہے۔ ف۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور اوپر موضع گذر چکی۔ لیکن صحیح مسلم میں عبداللہ بن شقیق کی روایت حضرت ام المومنین سے بعد عشاء کے گھر میں آکر دو رکعت ہیں۔ عینی رح نے کہا کہ یا تو راوی کو وہم ہوا یا حضرت ام المومنین نے مختلف اوقات کی خبر دی ہے۔ واللہ اعلم ع۔ وکان یواظب علی الاربع فی الضحیٰ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز چاشت کی چار رکعت پر مواظبت فرماتے تھے۔ ف۔ اور جسقدر چاہتے بڑھا دیتے۔ رواہ مسلم عن عائشہ رض۔ فقد دن میں بھی چار گانہ پڑھنا ثبوت ہوا۔ اور رواہ ابو یعلی الموصلی کی روایت میں ہے کہ چاروں میں فصل کلام نہ کرتے کما فی العینی۔ میں کہتا ہوں کہ سلام و کلام میں فرق ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ عروہ نے عائشہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

ایک عمل کو چھوڑ دیتے اور چاہتے کہ لوگ اسپر عمل کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز چاشت کبھی نہ پڑھی اور میں اس کو
پڑھتی ہوں۔ رواہ الستۃ الا الترمذی۔ اور عبد اللہ بن شقیق کی روایت میں عائشہ رضہ سے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چاشت
پڑھنے سے انکار ہے۔ رواہ مسلم۔ پس توفیق یہ کہ آپ نے اسکو برابر چند روز پڑھکر پھر چھوڑا تو کبھی نہیں پڑھا۔ لیکن حدیث ابو سعید
الخدری میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم کہتے کہ نہ چھوڑینگے پھر چھوڑ دیتے تو ہم کہتے کہ نہ پڑھینگے۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ام ہانی رضہ
میں آٹھ رکعات ہیں۔ کما فی الصحیحین وغیرہا اور اسی پر امام احمد وغیرہ نے اعتماد کیا ہے۔ اور ابو ہریرہ رضہ سے روایت وصیت میں دو رکعت
ہیں۔ رواہ الستۃ الا البخاری جیسے ابو ذر رضہ کی حدیث ہر عضو پر صدقہ میں بھی دو رکعت ہیں۔ رواہ مسلم وابو داؤد۔ اور ابو ہریرہ رضہ
کی حدیث مرفوع میں ہے کہ جس نے دوگانہ ضحی پر محافظت کی اسکے گناہ بخشے جاوینگے اگرچہ سمندر کے جھاگ برابر ہوں۔ رواہ الترمذی
اور جو لوگ صلوۃ الضحی پر مداومت کریں جنت کے باب الضحی سے پکارے جاوینگے کہ اللہ تعالی کی رحمت سے داخل ہو۔ رواہ ابو ہریرہ
مرفوعا۔ اور اس نماز کا وقت مختار جب ہے جو تہائی دن چڑھے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے کہ نماز اوابین میں کل ہے
ہے۔ مرجحات سینہ میں کمتر دو اور صحیح قول میں چار ہیں اور آٹھ افضل اور انتہا بارہ ہیں اور مخفی نہیں کہ قول حنفیہ بھی صحیح ثابت ہے
پس تحقیق یہ ہے کہ صلوۃ الضحی پر ہو انبصلعم کی تمسکی بلکہ کسی مدت تک برابر پڑھتے پھر برابر چھوڑتے اسی وجہ سے وہ سنت نہیں
بلکہ مستحب ہے اور چونکہ چار رکعت کا وجود اکثر ہے تو دن میں چار کا نماز افضل ہے۔ م۔ ولانہ ادوم تحریمۃ فیکون اکثر مشقۃ۔ اور وجہ
چار کے افضل ہونے کی یہ بھی ہے کہ تحریمہ اسکو زیادہ دوام ہے تو درمیان میں فراغت نہونے سے زیادہ مشقت ہوگی۔ ف۔ اور
جس عبادت میں زیادہ مشقت اسمیں زیادہ ثواب جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہے تو وہ ثواب میں اکثر ہوئیں۔ وازید فضیلۃ۔ اور زیادہ
فضیلت والی ہوئیں۔ ولہذا لو نذر ان یصلی اربعا بتسلیمۃ لا یخرج عنہ بتسلیمتین وعلی القلب یخرج۔ اور اسی واسطے اگر
نذر کی کہ چار رکعت نماز ایک سلام سے پڑھیگا تو دو سلام سے پڑھنے میں نذر ادا نہیں ہوتی اور اگر دو سلام سے پڑھنے کی نذر کی تو
ایک سلام سے پڑھ لینے میں ادا ہو جاتی ہے۔ ف۔ اور تراویح میں دوگانہ کی فضیلت بوجہ جماعت کے عارض ہے۔ والتراویح
تؤدی بجماعۃ۔ اور تراویح جماعت سے ادا کیجاتی ہیں۔ فیراعی فیہا جہۃ التیسیر۔ تو اسمیں آسانی کی جہت نگاہ رکھی جاتی ہے
ف۔ وعلی ہذا اگر تراویح کو تنہا پڑھے تو چار چار افضل ہیں جب کہ قوت ہو۔ م۔ اور حدیث میں جو وارد ہے کہ صلوۃ اللیل
مثنی مثنی فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدۃ توتر لک ما قد صلیت۔ یعنی نماز شب دوگانہ ہے جب تو پھرنا چاہے یعنی تجھ کو
صبح نمودار ہو جاوے تو ایک رکعت پڑھ لے وہ تیری نماز کو وتر کر دیگی۔ رواہ الجماعۃ۔ تو یہ بیان ہے کہ نماز شب کو وتر سے ختم کرنے کا
حکم ہے نہ آنکہ نماز تمام طاق رکعت سے پڑھی جاوے لہذا مصنف رحمہ نے امام شافعی کے جواب میں کہا کہ۔ ومعنی ما رواہ شفعا لا وترا
واللہ اعلم۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اسکے معنی یہ کہ نماز رات کی جوڑ جوڑ یعنی جفت ہے نہ طاق واللہ اعلم۔ ف۔
یعنی پہلے جفت پڑھے پھر آخر میں طاق کرے۔ ابن الہمام رحمہ نے خیال کیا کہ اولی استدلال اس حدیث سے ہے جو صحیحین میں ہے کہ ابو سلمہ
بن عبد الرحمن نے حضرت عائشہ رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب کو پوچھا تو فرمایا کہ آپ رمضان وغیر رمضان میں
گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے پس چار رکعتیں پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھو پھر چار پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی
کو مت پوچھو آخر تک۔ وجہ استدلال یہ کہ چار چار الگ تھیں وہ یوں کہا جاتا کہ آٹھ پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھو
اور کبھی ایسا کرتے اور کبھی دو دو رکعت پڑھتے۔ اور اسمیں طول کلام ہے۔ کما فی الفتح۔ اور شافعیہ ایسا جواب دیتے ہیں
کہ اول دو رکعت خفیف پڑھتے پھر چار رکعت دو دوگانہ کرکے خوبی رکوع و سجود اور دراز قراءت سے پڑھتے پھر اسکے بعد چار
رکعت دو دوگانہ کرکے اول سے بھی زیادہ طویل و دراز پڑھتے تھے پس اول چار اور دوم چار میں درازی کا فرق ہے اور دوسری
روایات قولی وفعلی دوگانہ دوگانہ ہونے پر نص ہیں۔ فاللہ تعالی اعلم (م ر فریع) طلوع فجر کے بعد فرض پڑھنے تک

کلام مکروہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ کلام نیک استغفار کرنا چاہیے کیونکہ حدیث صحیح میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رض سے
باتیں کرنا ثبوت ہے جیسا گذرا۔ م۔ طول قیام کثرت سجود سے افضل ہے۔ جواہر صحیح البدائع۔ خلافاً لمحمد۔ نفل کا مخفی کرنا اظہار سے
افضل۔ نوافل لیل بہ نسبت نوافل النہار کے افضل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعد فریضہ کے رات کی نماز افضل ہے
رواہ مسلم۔ آخر رات بہ نسبت اول کے افضل۔ مسافر بلا عذر کے سنت ترک نہ کرے۔ منیۃ المفتی۔ رات کو جاگے تو مستحب ہے کہ آنکھیں
مَل کر نیند دور کرکے مسواک کرے اور آسمان کو نظر کرے۔ ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب
آخر تک پڑھے۔ کما ثبت فی الصحیحین تمام اعمال میں سے اسی قدر اختیار کرے کہ آخر تک اس پر مداومت ممکن ہو بدون کسی
دشواری کے۔ منجملہ مستحبات کے دو رکعت تحیۃ الوضو اور انکی فضیلت باب الوضو میں گذری۔ بلااسکے دو رکعت وقت سفر کے۔ رواہ
ابن ابی شیبہ اور دو رکعت وقت واپسی کے مسجد کا میں۔ کما فی صحیح مسلم۔ اور دو رکعت تحیۃ المسجد کما فی الصحیحین حتی کہ کہا گیا کہ یہ سنت
ہے۔ اور روزانہ دو رکعت ایک مرتبہ کافی ہیں۔ اگر امام نماز فرض میں ہو یا موذن اذان کہنے لگا تو بالاتفاق تحیۃ المسجد ساقط ہے۔ م۔
میں کہتا ہوں کہ امام خطبہ میں ہو تو بدلیل حدیث صحیح دو رکعت مختصر جائز ہیں مگر مترجم کے نزدیک احتمال ہے کہ جبکہ امام اتنی دیر
تک خاموش ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ منجملہ مستحبات کے نماز استخارہ دو رکعت اور صلوٰۃ التسبیح چار رکعت اور ایک حدیث ضعیف میں
صلوٰۃ الحاجۃ دو رکعت ہے۔ ع البحر۔ اور لکھا کہ ماہ شعبان کے نصف پر یعنی شب برات میں رات کو عبادت کی حدیث موضوع ہے
جیسا کہ علم المشہور میں ہے اور ابن وحیہ نے کہا کہ اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہیں ہوا۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ ترمذی میں
روایت موجود ہے لیکن ضعیف ہونے میں شک نہیں اور شاید موضوع ہو جیسا کہ عینی رح نے جزم کیا۔ فاللہ اعلم۔ م۔ دونوں عیدین
کی راتوں کو احیاء کرنا مستحب ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ شب قدر کا احیاء صحیح و معروف ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصوم میں آویگا
اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہاں دعوت کے بعد انکی خواہش برکت سے دو رکعت
نماز بھی پڑھ دی ہیں شاید یہ مخصوص ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ نماز استخارہ تمام نیک کاموں میں خواہ حاجت ہوں یا عبادت ہوں۔
المرقاۃ۔ مگر عبادت میں جیسے حج و جہاد وغیرہ میں یہ عمل تو مطلوب ہے تو اُسکے لیے استخارہ نہیں بلکہ اسواسطے کہ آیا اسی وقت کرے
یا نہیں۔ تعلیق المستملی الحلبی۔ اور امر میں سے لائق اہتمام اور نادر او دوام ہو جیسے سفر و عمارت وغیرہ نہ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اللمعات
جب امر مہم پیش آوے تو دو رکعت نفل پڑھے پھر کہے۔ اللہم انی استخیرک بعلمک واستقدرک بقدرتک واسالک من فضلک العظیم
فانک تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام الغیوب اللہم ان کنت تعلم ان ہذا الامر خیر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری
وآجلہ فاقدرہ لی ویسرہ لی ثم بارک لی فیہ وان کنت تعلم ان ہذا الامر شر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری وآجلہ فاصرفہ
عنی واصرفنی عنہ واقدر لی الخیر حیث کان ثم ارضنی بہ۔ خ۔ المسلم وسنن الاربعۃ عن جابر بن عبد اللہ رض۔ اور زیادہ کیا۔ لا حول ولا قوۃ
الا باللہ۔ ابن حبان عن ابی سعید الخدری۔ اور اگر نکاح میں استخارہ ہو تو عورت کا نام مع باپ کے نام کے بیان کرے۔ ابن حبان
والحاکم عن ابی ایوب رض۔ اور صحیح احادیث میں استخارہ کی تعلیم کرنا اور اُسکے ترک پر بدبختی کی مذمت وارد ہے۔ الحصن۔ اور استخارہ
سات بار تک کرے کہ پھر دل میں جمے وہی بہتر ہے۔ سکاروا ابن السنی عن انس رض۔ تعلیق المستملی الحلبی۔ (نماز حاجت) اگر اللہ تعالیٰ
کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضو کرکے دو رکعت نفل پڑھے پھر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھکر کہے کہ لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم الحمد للہ رب العالمین اسالک موجبات
رحمتک وعزائم مغفرتک والعصمۃ من کل ذنب والغنیمۃ من کل بر والسلامۃ من کل اثم۔ حص ت۔ لاتدع لی ذنبا الا غفرتہ ولا ہما
الا فرجتہ ولا حاجۃ ہی لک رضا الا قضیتہا یا ارحم الراحمین۔ ت۔ دوسرا طریقہ یہ کہ بعد دو رکعت کے یوں دعا پڑھے۔ اللہم انی اسالک
واتوجہ الیک بنبیک محمد نبی الرحمۃ یا محمد انی اتوجہ بک الی ربی فی حاجتی ہذہ لتقضے لی اللہم فشفعہ فیّ۔ ت س ق۔ صلوٰۃ التسبیح

ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت بڑا عطیہ فرما کر اپنے چچا عباس بن عبد المطلب کو ارشاد کیا کہ جب تو نے اسکو کیا تو اللہ تعالےٰ
تیرے گناہوں کو اگلے پچھلے و پرانے و نئے اور بھولے چوکے اور عمداً کیے ہوئے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں علانیہ پوشیدہ ہوں
یا ظاہر ہوں سب بخشیگا۔ وہ یہ ہے کہ تو چار رکعات پڑھ ہر رکعت میں سورہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ جب پہلی رکعت میں قرأت کر چکے
تو کھڑے ہونے کی حالت میں سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر۔ پندرہ مرتبہ پڑھ پھر رکوع کر اور حالت رکوع میں اس
تسبیح کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان ربی العظیم کے) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ میں اسکو
دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت میں اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے
سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ لے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی اسی طرح چاروں رکعات کر
پھر اگر تجھسے ہو سکے تو ہر روز ایکبار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ہر جمعہ میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر مہینہ میں ایکبار پڑھ
اور اگر نہ پڑھے تو ہر سال میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر میں ایکبار پڑھ۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجۃ والحاکم وابن حبان عن ابن
عباس مرفوعاً ورواہ ابن ماجۃ والترمذی عن ابی رافع اور اس باب میں عبد اللہ بن عمرو اور فضل بن عباس سے بھی روایت ہے اور ابن
حجر رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دارقطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ واضح ہو کہ اس ترکیب میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے
بعد دس بار کہنے تک بیٹھنا مذکور ہے اور بعضے حنفیہ نے فتاویٰ میں اس سے احتراز کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر لیا
اور مترجم کے نزدیک یہ لغو ہے اسواسطے کہ جلسہ استراحت میں حدیث صحیح موجود ہے پس مسئلہ اجتہادی ہے آخر غایت یہ کہ امام ابو حنیفہ کے
نزدیک فرائض میں احتیاطاً نہ بیٹھے اور مترجم نے افعال نماز میں اشارہ کیا کہ یہ استراحت بوڑھے آدمیوں و ضعیفوں کے واسطے
ہے تو در حقیقت صرف نمازوں میں یہ کلام ہے برخلاف اسکے جس نے صلوٰۃ التسبیح میں یوں مداخلت کی اسنے امر توقیفی کو بدل دیا لیکن
حضرت عبد اللہ بن المبارک و بعضے صالحین سے یوں بھی ماثور ہے لیکن اصح یہی طریقہ حدیث ہے م۔ مطلق نفل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے حیلہ
السرخسی یعنی سواے مکروہ اوقات کے اور وہ بعد عصر و بعد فجر کے اور وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے ہے م۔ فرع۔ شمس الائمہ
حلوائی نے کہا کہ افضل یہ ہے کہ سواے تراویح کے سب سنن و نوافل گھر میں ہوں۔ النہایہ۔ یہی صحیح ہے۔ لیکن ہمارے زمانے کے عوام مسجد ہی
میں بعد فرائض پڑھیں اور خواص بھی دکھلادیں تو مضائقہ نہیں ظاہراً اسی وجہ سے کافی میں اسکو لکھا ہے م۔ چار گانہ قبل جمعہ
و بعد جمعہ میں درمیانی قعدہ میں درود نہ پڑھے اور نہ تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر سبحانک اللہم الخ پڑھے بخلاف دیگر چار گانہ
نوافل کے اور اظہر یہ ہے کہ اگر بعد سنت فجر یا چار گانہ قبل الظہر کے خرید و فروخت میں مشغول ہوا تو سنت اعادہ کرے اور ایک لقمہ
یا گھونٹ سے باطل نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ اور آمین کرنے میں ثواب کم ہوگا۔ النہایہ۔ اور صحیح یہ ہے کہ نیک باتوں میں کچھ کمی نہ ہوگی
کما قدمناہ م۔ چار رکعت نفل میں اگر دوگانہ کے بعد قعدہ نہ بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہیں اور امام صفار نے فتویٰ
دیا کہ سہو کا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہوں تو بقول اصح فاسد ہے اور وتر بقول امام رح
استحساناً فاسد نہیں اور قیاساً فاسد ہے اور یہی لیا گیا ہے الخلاصہ۔

فصل فی القراءۃ۔ فصل در بیان قرأت۔ **والقراءۃ فی الفرض واجبۃ فی الرکعتین**۔ قرأت کرنا فرض نماز میں دو
رکعتوں میں واجب ہے۔ ف۔ یعنی قرأت تو فرض کی دو رکعتوں میں فرض ہے لیکن یہ قرأت اول کی دو رکعتوں میں رکھنا
واجب ہے۔ یہی مذہب میں قول صحیح اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا الفتح و اسی کو تحفہ وغیرہ میں صحیح کہا ہے۔ اور قدوری وغیرہ کا
مذہب یہ کہ دو رکعت میں بلا تعیین واجب ہے کما فی البدائع لہذا اگر قرأت بالکل ترک کرے یا فقط ایک ہی رکعت میں پڑھے
تو نماز فاسد ہے اور اگر اخیرین میں قضاء کرے تو نماز صحیح اور سجدہ سہو واجب ہے کما فی الفتح۔ اور قدوری رح وغیرہ کے قول پر
سجدہ سہو بھی واجب نہ ہوگا اگرچہ اولیین میں ترک خلاف سنت ہے اور ظاہر کلام مصنف رح دوسرے قول کی طرف ہے جبکہ پہلی دونوں

رکعتوں کی تعیین نہیں کی ہے۔ وقال الشافعی فی الرکعات کلہا لقولہ علیہ السلام لاصلوۃ الا بقراءۃ - اور شافعی رح نے کہا کہ فرض کی سب رکعات میں قرارت واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لاصلوۃ الخ یعنی نماز نہیں مگر بقرارت - ف - رواہ مسلم تو ہر نماز میں قرارت واجب ٹھیری۔ وکل رکعۃ صلوۃ - اور ہر رکعت نماز ہے - ف - تو ہر رکعت میں قرارت واجب ہوئی یخفی نہیں کہ حدیث از قسم احاد ہے تو اس سے فرضیت قطعی کا ثبوت نہیں ہو سکتا - وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز ہونا مشکل ہے پھر یہی قول دلیل امام مالک کی ہے فرق یہ کہ مصنف رح نے ذکر کیا - وقال مالک فی ثلث رکعات - اور امام مالک نے کہا کہ تین رکعات میں فرض ہے - ف - یعنی چاروں میں چاہیے لیکن تین تک کافی ہے - اقامۃ للاکثر مقام الکل تیسیرا کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہے بنظر آسانی دینے کے - ف - پس شاید کہ مغرب میں دو ہی کافی ہوں - م - یہ استدلال امام شافعی و مالک کا صریح نہیں ہے بلکہ صریح وہ حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین ذمہ رہا کی روایت اس اعرابی کے بارہ میں جس نے بری طرح نماز پڑھی اور تیسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اسمیں ہے کہ پس جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کر پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے ہو - اور آخر حدیث میں ہے کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر - مع - مترجم کہتا ہے کہ اول دو رکعت میں تو فاتحہ مع سورۃ واجب ہے پس اگر یہی دلیل ہو تو اخیرین میں بھی فاتحہ مع سورہ واجب ہوگا - اور اسکا جواب نہیں سوائے ان احادیث کے جنمیں اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھنا مروی ہے - م - ولنا قولہ تعالی فاقرأوا ما تیسر من القرآن - اور ہماری دلیل قولہ تعالی فاقرأوا الخ یعنی پڑھو جو میسر ہو قرآن سے - ف - اقرأوا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے - والامر بالفعل لا یقتضی التکرار اور جو امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایکبار کرنے سے پورا ہو جاتا ہے تکرار اسکا اقتضا نہیں ہے - ف - تو نماز میں اگر اسقدر پڑھ دیا ایکبار کہ جسکو قرات کہیں تو فرض ادا ہو گیا - اگر کہا جاوے کہ پھر تو ایک رکعت میں پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہو گئی پھر دوسری رکعت میں کیوں فرض ہوا - جواب یہ کہ آیت میں بالاتفاق نماز میں پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت میں تو صریح نص ہے - وانما اوجبنا فی الثانیۃ استدلالا بالاولی - اور دوسری رکعت میں ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قرار دیا کہ دلالت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے - ف - یعنی پہلی رکعت میں تو صراحۃ النص سے قرارت فرض اور دوسری میں دلالۃ النص سے - لانہما یتشاکلان من کل وجہ - کیونکہ دونوں رکعتیں ہمشکل ہیں ہر طرح سے - ف - یعنی اصل ارکان میں یکساں ہیں - ح - تو ہم نے جانا کہ شرعا دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے - ف - فاما الاخریان تفارقانہما - اور رہیں اخیر کی دونوں رکعتیں تو وہ اولین سے مفارقت رکھتی ہیں - ف - چند باتوں میں - فی حق السقوط بالسفر - سفر میں دونوں ساقط ہو جاتی ہیں - وصفۃ القراءۃ - اور قرارت کی صفت میں - ف - چنانچہ اولین میں جہر ہوتا ہے اخیرین میں اخفا ہے - وقدرہا - اور قرارت کی مقدار میں - ف - چنانچہ اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے - فلا تلحقان بہما تو دونوں اخیرین ملحق باولین نہونگی - ف - بالجملہ پہلی رکعت تو صریح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت میں داخل ہوئیں اور اخیرین بوجہ افتراق کے داخل نہوئیں اور اول یہ کہ حضرت عائشہ رض سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول فرض ہوئی پھر حضر میں دیگر دو رکعت بڑھیں اور سفر میں وہی رہیں - کما فی الصحیح - پس اول دو رکعت بقرارت متعینہ تعیین اور صیغہ امر کی تعمیل انہیں ہو چکی پس اخیرین محل فرض نہوئیں - م - اور بری طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم میں جو کل نماز میں فرمایا تو وہ خبر الواحد ہے اس سے فرضیت ثبوت نہوگی اور ہم نماز کو مجمل نہیں کہتے تاکہ حدیث سے اسکا بیان نکلے - افتح - لیکن مخفی نہیں کہ قرات ایک رکعت میں مراد ہے یا کل میں یہ ایک معنی مجمل ہیں اور قرات بلاشبہ رکن ہے - اور حدیث ابو سعید خدری و ابو قتادہ رض وغیرہما بروایت صحاح مفید ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین میں پڑھتے اور کوئی حدیث مرفوع نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرارت نہیں پڑھی - جواب یہ کہ اگر مواظبت ثبوت ہو تو مفاد یہ کہ فاتحہ

اخیرین میں واجب ہے لیکن جب قول صحابہ رضی اللہ عنہم اسکے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ وجوب نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دائمی مواظبت اس قرارت پر ثبوت نہیں ہوتی ہے غایت یہ کہ کسی روایت میں عدم قرارت نہیں آیا
اور برخلاف اسکے ابن ابی شیبہ نے شریک عن ابی اسحٰق السبیعی عن علی وابن مسعود روایت کی کہ ان دونوں صحابی نے
کہا کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قرارت کر اور پچھلیوں میں تسبیح پڑھ۔ ع۔ یہ اسناد ثقات مگر منقطع ہے۔ م۔ اور امام شافعی کی دلیل
تمام جب ہو کہ نماز یعنی ہر رکعت ہو۔ **والصلوٰۃ فیما روی مذکورۃ صریحا فتنصرف الی الکاملۃ۔** اور الصلوٰۃ کا لفظ اس
حدیث میں جو شافعی رح نے روایت کی صریح مذکور ہے پس یہ لفظ صلوٰۃ کاملہ کی طرف پھر جائیگا۔ ف۔ کیونکہ مطلق سے فرد
کامل مراد ہوتا ہے۔ **وہی الرکعتان عرفا۔** اور وہ دو رکعت میں براہ عرف۔ **کمن حلف لا یصلی صلوٰۃ۔** جیسے کسی نے قسم
کھائی کہ کوئی صلوٰۃ نہ پڑھیگا۔ ف۔ تو دو رکعت پڑھنے سے حانث ہوگا۔ **بخلاف ما اذا حلف لا یصلی۔** برخلاف اسکے اگر
قسم کھائی کہ لا یصلی۔ ف۔ یعنی صلوٰۃ کا لفظ نہ کہا۔ تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پر حانث ہوگا بوجہ اسکے کہ لفظ صریح صلوٰۃ
نہیں تاکہ کاملہ کی طرف پھر جاوے۔ اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں کیونکہ بتیراء رکعت سے ممانعت ہے۔ م۔ **وھو
مخیر فی الاخریین۔** اور مصلی کو اخیرین میں اختیار ہے۔ **معناہ ان شاء سکت وان شاء قرأ وان شاء سبح کذا روی
عن ابی حنیفۃ۔** اسکے معنی یہ کہ مصلی مختار ہے چاہے اخیرین میں خاموش رہے اور چاہے پڑھے اور چاہے تسبیح کرے یوں ہی
امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ت۔ **وھو الماثور عن علی وابن مسعود۔** اور یہی تسبیح کرنا مروی ہوا ہے
حضرت علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے۔ ف۔ بروایت ابن ابی شیبہ۔ کما مر ع۔ **وعائشۃ رض۔** اور حضرت ام المومنین عائشہ رض
سے۔ ف۔ لیکن یہ روایت نہیں ملی۔ ع۔ **الا ان الافضل ان یقرأ لانہ علیہ السلام داوم علی ذلک۔** مگر افضل
یہ کہ اخیرین میں پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مداومت کی ہے۔ ف۔ یعنی کبھی ترک کے ساتھ۔ تو واجب
نہیں ہے۔ **ولہذا لا یجب السہو بترکہا فی ظاہر الروایۃ۔** اور اسی جہت سے ترک قرارت سے سجدہ سہو نہیں واجب ہوتا
ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ جسکا مفاد یہ کہ اخیرین میں خاموشی مکروہ ہے اگر خاموش رہے تو
سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ابن الہمام رح نے منقطع روایت ابن ابی شیبہ کو امام محمد کی روایت متصل حضرت ابن مسعود رض سے مؤید
کرکے کہا کہ آثار سے حجت تام ہوتا اسوقت کہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکے خلاف ثبوت نہو ورنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف
اسوقت وجوب میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ جس سے مداومت نکلتی ہے اور اسکے مخالف ترک ثبوت نہیں ہوتا وہ دلیل ا[illegible]
یعنی وجوب پر رہیگی تو اوجہ روایۃ الحسن ہے یعنی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قراۃ اخیرین میں واجب ہے۔ اور تعجب ہے کہ مشائخ
اس مقام پر تو اسطرح کہتے ہیں اور جس مسئلہ میں کہ قاری نے امی کو اخیرین میں خلیفہ کر دیا۔ اور زفر رح نے کہا کہ جائز ہے اسلیے کہ
فرض القراۃ تو اولیین کی دو رکعت میں ادا ہو چکا۔ وہاں یہی مشائخ جواب میں کہتے ہیں کہ قرارت تو جملہ رکعات میں فرض ہے مگر
وہ دو ہی رکعت میں کرکے ادا کر دیجاتی ہے۔ ملخص الفتح۔ حاصل یہ کہ ان مشائخ کو یہاں بھی اخیرین میں وجوب قراۃ کی روایت
لینا چاہیے تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ اثر حضرت علی وابن مسعود جو مذکور ہوا محتمل ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد فاتحہ پر اقتصار ہو کہ وہ بھی حمد
وثنا ودعا ہے اور اصح محمل میں اخیرین میں فاتحہ کے ساتھ سورۃ ملانا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ فافہم۔ پس اوجہ جبکہ روایۃ الحسن
ٹھہری تو قراۃ الفاتحہ پوری لینا چاہیے کیونکہ حدیث ابو قتادہ رض جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی کو مفید ہے اور حاصل تمام مسئلہ یہ نکلا
کہ قرارت کرنا نماز میں دو رکعت میں فرض ہے خواہ کوئی ہوں اور اولیین میں خاص کر واجب ہے حتیٰ کہ اگر اخیروں میں پڑھے تو سجدہ
سہو واجب ہوگا۔ علی الصحیح۔ اور اولیین کے بعد اخیرین میں ظاہر مذہب پر چاہے قرارت کرے یا نہ کرے اور حسن رح کی روایت
امام اعظم رح پر اخیرین میں قرارت واجب حتی کہ ترک سے سجدہ سہو لازم ہے ابن الہمام نے اسی کو اوجہ کہا۔ اور اسیطرف بعض محققین [illegible]

سبیل کیا اور شرح کنز میں تصحیح کی ہے۔ مترجم کے نزدیک قرأت سے مراد فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ یا جا رہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم م۔ والقراءۃ واجبۃ فی جمیع رکعات النفل ۔ اور تمام رکعات نفل میں قرأت واجب ہے۔ وفی جمیع رکعات
الوتر ۔ اور تمام رکعات وتر میں بھی واجب ہے۔ اما النفل فلان کل شفع منہ صلوٰۃ علی حدۃ ۔ نفل کی ہر رکعت میں اس وجہ سے واجب ہے کہ
نفل کا ہر دوگانہ نماز علیحدہ ہے۔ ف اگرچہ ملا کر چار کی نیت کر لی ہو۔ والقیام الی الثالثۃ کتحریمۃ مبتداۃ ۔ اور
تیسری رکعت نفل کو کھڑا ہونا نئے سرے سے تحریمہ باندھنے کے مثل ہے۔ ولہذا لا یجب بالتحریمۃ الاولی الا رکعتان فی المشہور
عن اصحابنا ۔ اور چونکہ ہر دوگانہ کا تحریمہ حقیقۃً علیحدہ ہے اس وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول میں پہلے تحریمہ پر صرف
دو ہی رکعت واجب ہوتی ہیں۔ ف اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتی کہ اگر چار کی نیت کی پھر ایک دوگانہ پورا کرنے سے پہلے فاسد
کر دیا تو شروع کرنے کی وجہ سے اس پر صرف ایک دوگانہ قضا لازم ہوگا اور وجہ یہ کہ اول تحریمہ سے صرف دو ہی رکعت لازم آئیں اور اگر دوگانہ
التحیات تک پورا کر کے پھر بروایت نادری وفتح القدیر کے ساتھ درود کے پڑھ کر کھڑا ہوا اس واسطے تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہونا گویا
جدید تحریمہ ہو گیا ۔ ولہذا قالوا یستفتح فی الثالثۃ اے یقول سبحانک اللہم ۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری
رکعت کے لیے کھڑے ہونے پر استفتاح پڑھے یعنی سبحانک اللہم آخر تک ۔ ف اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل میں درمیانی
قعدہ نہ کیا تو نماز فاسد ہو جیسا کہ زفر رح کا مذہب ہے مگر استحساناً ہم نے اسکو ایک نماز قرار دیا کہ نفل چار بھی وارد ہیں ۔ منع ۔ اور
یہی استحسان چار رکعت سنت ظہر میں لیا گیا ہے لیکن اسمیں درود اور تیسری رکعت پر سبحانک نہیں ہے ۔ کما مر ۔ واما الوتر فللاحتیاط
اور رہا وتر میں ہر رکعت کی قرأت تو احتیاط کے واسطے واجب ہے ۔ ف اگرچہ وہ امام رح کے نزدیک واجب نماز ہے لیکن چونکہ نفل
ہونے کے آثار اس پر ظاہر ہیں تو ہم نے احتیاطاً اسکی ہر رکعت میں مثل سنت ونفل کے قرأت واجب کی کیونکہ قرأت ایک ذاتی مقصود
رکن ہے بخلاف قعدہ کے ۔ منع ۔ ومن شرع فی نافلۃ ۔ اور جس نے نماز نفل شروع کی ۔ ف قصداً اگرچہ بوقت مکروہ ہو ۔
ت ۔ ثم افسدہا ۔ پھر اسکو فاسد کیا ۔ ف یعنی بعذر ورنہ بلا عذر حرام ہے ۔ ت ۔ قضاہا ۔ تو اسکو قضا کرے ۔ ف خواہ
بعذر توڑے یا بلا عذر ۔ ت ۔ مثل نماز کے روزہ و اعتکاف و احرام و حج و عمرہ و طواف ہیں ۔ د ۔ قصداً تو بالازم نہ آوے تو قضا واجب
نہیں جیسے فرض نہیں پڑھی تھی اور کسی فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض یاد کر کے توڑ کر فرض
کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضا نہیں ۔ یا گمان اپنے اوپر کر کے شروع کیا یا عورت یا بے وضو
یا بے وضو کے پیچھے شروع کیا پھر توڑ دیا تو قضا نہیں ۔ ع د ۔ وقال الشافعی لا قضاء علیہ لانہ متبرع فیہ ۔
اور شافعی رح نے فرمایا کہ اسپر قضا واجب نہیں کیونکہ وہ اس نفل میں متبرع ہے ۔ ولا لزوم علی المتبرع ۔ اور متبرع پر لزوم
نہیں ہوتا ۔ ف متبرع تطوعی احسان کرنے والا حتی کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اسپر لازم و واجب
نہ ہو جائیگا ۔ ولنا ان المؤدی ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مؤدی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا ۔ وقع قربۃ ۔ وہ ایک قربت طاعت
واقع ہوئی ۔ فیلزم الاتمام ۔ تو اسکو پورا کرنا لازم ہے ۔ ضرورۃ صیانۃ عن البطلان ۔ بضرورت اسکے بطلان سے محفوظ
رکھنے کے ۔ ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ۔ لا تبطلوا اعمالکم ۔ اپنے اعمال کو باطل مت کرو ۔ چونکہ باطل کرنا جیسے مرتد ہو کر ہوتا ہے
اسی طرح فاسد کرنے سے بھی تو پورا کرنا واجب ہوا اور وہ قضا سے ہے لیکن وارد ہے کہ آیت سے باطل کرنا منع نکلا حتی کہ اگر باطل کیا
تو گنہگار ہوا پھر قضا کس دلیل سے لازم آئی ۔ جواب یہ کہ جیسے حج وغیرہ فاسد کرنے میں قضا لازم ہے ۔ اور تمام بحث اسکی کتاب الصوم
میں آویگی ۔ ع ۔ وان صلی اربعا وقرأ فی الاولیین وقعد ثم افسد الاخریین قضی رکعتین ۔ اور اگر نماز شروع
کی چار رکعت نفل اور قرأت واجبہ پڑھ لی پہلی دونوں رکعتوں میں اور قعدہ کر لیا پھر دوسرے دوگانہ کو فاسد کر دیا تو دو ہی
رکعت قضا کرے ۔ لان الشفع الاول قد تم ۔ کیونکہ پہلا دوگانہ تو پورا ہو چکا تھا ۔ والقیام الی الثالثۃ بمنزلۃ التحریمۃ

الابتداء فیکون لزما - اور تیسری رکعت کو کھڑا ہونا بمنزلہ نئے تحریمہ باندھنے کے ہے تو وہ بھی دوگانہ کا لازم کرنے والا ہوا
نذرا واذا افسد الاخر من بعد الشروع فیھا ولو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لا یقضی الاخرین - یہ حکم
قضاء اس وقت کہ اخیر دوگانہ کو بعد شروع کرنے کے فاسد کر دیا ہو اور اگر دوسرے دوگانہ میں شروع کرنے سے پہلے توڑ دیا تو پچھلے دوگانہ
کی قضا نہیں کریگا۔ ف - مثلا اول دوگانہ پر سلام پھیر دیا یا کلام کر دیا اور اگر تیسرے کو کھڑا ہوا تو شروع متحقق ہو گیا ہم - وعن
ابی یوسف انہ یقضی - اور ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی اخیر دوگانہ قضا کرے۔ اعتبارا للشروع
بالنذر - شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے۔ ف - تو اس روایت پر ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعات قضا کرے۔ یعنی
یعنی جب چار رکعت نیت سے شروع کیں تو گویا چار رکعت کی نذر لازم کی اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں قضا ہیں تو
یہاں بھی چاروں قضا کرے۔ ولھما ان الشروع یلزم ما شرع فیہ وما لا صحۃ لہ الا بہ - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ شروع
لازم کرنے والا ہوتا ہے ایسی چیز کا جسمیں شروع واقع ہوا اور ایسی چیز کا بھی کہ شروع کی ہوئی چیز بدون اسکے صحیح نہو۔ ف - مثلا
شروع کرنے سے اول رکعت لازم آئی جسمیں شروع واقع ہوا اور یہ رکعت چونکہ بدون دوسری رکعت کے تنہا صحیح نہیں ہوسکتی تو دوسری
رکعت کو بھی لازم کیا۔ پس اس صورت میں شروع تو فقط اول کی اول رکعت میں ہوا اور دوسری رکعت بھی لازم آئی اور وہ دونوں
اسنے پوری کر دیں تو اول دوگانہ پورا ہو گیا۔ وصحۃ الشفع الاول لا تتعلق بالثانی - اور اول دوگانہ کا صحیح ہونا دوسرے
دوگانہ پر موقوف نہیں۔ ف - تاکہ دوسرا دوگانہ بھی لازم آوے۔ بخلاف الرکعۃ الثانیۃ - برخلاف دوسری رکعت کے
ف - کہ پہلی رکعت کی صحت دوسری رکعت پر موقوف ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا دوگانہ بدون دوسرے دوگانہ کے صحیح ہو گیا
تو نذر پر قیاس نہیں ہوسکتا کیونکہ نذر تو شروع کرنے سے لازم نہیں بلکہ اول سے چاروں ملی ہوئی لازم ہیں تو اول دوگانہ
صحیح ہونا دوسرے دوگانہ پر موقوف ہے۔ یوں ہی اس مقام کی تقریر لائق ہے برخلاف عینی وغنایہ کے کہ انکو سہو ہو گیا ہم - وعلی ہذا
سنۃ الظھر لانھا نافلۃ - اور اسی اختلاف پر ظہر کی سنت ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ ف - حتی کہ اول کی چار رکعت سنت
اگر شروع کیں پھر پہلا دوگانہ پورا کر کے دوسرا فاسد کیا یا دوسرا شروع نہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ابتداء سے چاروں پڑھے
اور ان دونوں کے نزدیک اول صورت میں دو رکعت قضا کرے کیونکہ دوگانہ پہلا تام ہو گیا اور دوسری صورت میں کچھ قضا
نہیں ہے۔ ہاں سنت ادا ہونا دو سلام ہو جانے سے ہوگا یا نہیں تو ظاہر یہ ہے کہ چار سنت الگ پڑھے۔ م - وقیل یقضی اربعا
احتیاطا - اور بعض مشائخ نے کہا کہ سنت ظہر کے مسئلہ میں چاروں احتیاطا قضا کرے۔ ف - بالاتفاق - لانھا بمنزلۃ
صلوۃ واحدۃ - کیونکہ یہ چارگانہ سنت قبل الظہر بمنزلہ ایک نماز کے ہے۔ ف - تو نفل کی طرح سے اسکا دوگانہ علیحدہ نماز نہیں
پس بمنزلہ چار رکعت نذر کے جب اخیر دوگانہ فاسد کرے تو سب قضا کرے م - واضح ہو کہ نفل ہر دوگانہ علیحدہ ہے اور چارگانہ
سنت ظہر دیگر نوافل سے مخالف ہونے پر چند مسائل دلیل ہیں اول یہ کہ چارگانہ سنت ظہر میں اول قعدہ صرف بقدر تشہد
تک پڑھکر بدون درود کے تیسری رکعت کو کھڑا ہو اور سبحانک نہ پڑھے۔ اگر قعدہ میں اسکو مکان فروخت ہونیکی خبر دی گئی اسنے
فوراً سلام پھیر کر نہ کہا کہ میں نے شفعہ لیا بلکہ تیسری رکعت میں چلا گیا تو شفعہ باطل نہوگا بخلاف نفل کے۔ اگر عورت تھی کہ اسکو شوہر
نے اختیار دیا کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے وہ تیسری رکعت میں چلی گئی تو تمام کرنے تک عورت کو اختیار رہیگا بخلاف نفل کے
اگر ہونے اپنی جورو سے خلوت صحیحہ نہ کی ہو پھر وہ تنہا مکان میں سنت ظہر پڑھتا تھا اس حالت میں اول قعدہ میں اسکی جورو
اسکے پاس بھیجی گئی۔ شوہر نے تیسری رکعت شروع کر دی حتی کہ چوتھی تمام کی اور قعدہ سے پہلے وہ عورت نکل کر چلی گئی تو شوہر کے
ساتھ اسکی خلوت صحیحہ نہ ہوئی جیسے فرض ظہر میں ہے حتی کہ اگر یہ ابھی طلاق دیدے تو پورا مہر جو خلوت صحیحہ ہو جانے پر دینا پڑتا لازم نہ ہو
بخلاف چارگانہ نفل کے - مع م - یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ سنت الظہر میں چاروں قضا کرے مع پہلے دوگانہ کے جو پورا

ہو چکا ہے کیونکہ یہ ایک نماز ہو گی تو نفل دیگر سے ممتاز ہو۔ یہی اصح ہے۔ کذا فی المضمرات عن النصاب و البحر۔ مع مسکین یہ کہ نماز نفل بعد
نماز عشاء و بعد عشاء انکا حکم مثل دیگر نوافل کے ہے۔ ف یعنی کہ جس دوگانہ کو فاسد کرے اسی کی قضاء اسپر لازم ہو گی۔ م۔ یہاں چار رکعت
نفل میں بلحاظ قرأت کے ایک مسئلہ ہے جسمیں سولہ صورتیں نکلتی ہیں۔ اول چاروں میں قرأت کی تو بالاجماع جائز ہے۔ چاروں میں
قرأت ترک کی یا فقط اول دوگانہ میں ترک کی۔ یا فقط دوم میں۔ یا فقط رکعت اول یا فقط دوم یا فقط سوم یا فقط چہارم میں
یا اول تین رکعت میں یا دوگانہ اول و رکعت چہارم میں یا فقط اول رکعت میں مع آخر دوگانہ کے یا فقط دوم رکعت و آخر دوگانہ
میں یا اول و تیسری رکعت میں یا اول و چوتھی میں یا دوم و سوم رکعت میں یا دوم و چہارم میں قرأت ترک کی یہ پندرہ صورتیں
ترک قرأت کی ہیں جن میں سات کا حکم آٹھ میں داخل ہے جسکو امام مصنف رح نے آٹھ ذکر فرمایا ہے۔ م۔ وان صلی اربعا
ولم یقرأ فیهن شیئا اعاد رکعتین۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھیں اور چاروں کسی میں قرأت نہ کی تو دو رکعت قضاء اسپر
واجب ہے۔ وهذا عند ابی حنیفة ومحمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابی یوسف یقضی اربعا۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ وهذه المسألة علی ثمانية اوجه۔ یہ مسئلہ آٹھ وجہ پر ہے۔ ف اگرچہ پندرہ
صورتیں نکلتی ہیں مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہیں۔ والاصل فیها ان عند محمد ترک القراءة فی الاولیين او فی احدهما یوجب
بطلان التحريمة لانها تعقد للافعال۔ اور اصل اسمیں یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولین دونوں رکعت میں یا ایک میں قرأت
چھوڑنا تحریمہ باطل ہو جانے کا موجب ہے کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہے۔ ف اور جب افعال اول دوگانہ
کے باطل ہوئے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ف۔ اور دوسرا دوگانہ تو اول دوگانہ پر مبنی ہونا اسطرح کہ جب تیسری رکعت کو کھڑا ہوتا
تو گویا تحریمہ ہو جاتا مگر جب پہلا تحریمہ ہی باطل ہوا تو اسپر بناء نہو گی۔ م۔ وعند ابی یوسف ترک القراءة فی الشفع الاول
لا یوجب بطلان التحريمة وانما یوجب فساد الاداء لان القراءة رکن زائد الا تری ان للصلوة وجودا بدونها
اور ابو یوسف کے نزدیک اول دوگانہ میں قرأت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہیں بلکہ خالی اداء فاسد ہونے کا
موجب ہے کیونکہ قرأت تو ایک رکن زائد ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نماز کا بدون قرأت کے وجود ہے۔ ف جیسے گونگے کی نماز بغیر قرأت
ہے۔ تو قرأت اسکے حق میں شرط ہے جو قادر ہو۔ غیر انه لا صحة للاداء الا بها۔ اتنی بات ہے کہ اداء صحیح نہیں بدون قرأت
ف قدرت والے کے حق میں۔ وفساد الاداء لا یزید علی ترکه۔ اور اداء فاسد ہونا اس سے بڑھکر نہیں کہ اداء
ترک کرے۔ ف جیسے حدث ہو گیا اور اداء چھوڑ دی حالانکہ اس سے تحریمہ نہیں ٹوٹتا تو اداء فاسد سے کیوں ٹوٹے۔ فلا
یبطل التحريمة۔ پس تحریمہ نہیں ٹوٹیگا۔ ف تو دوم دوگانہ کی بناء صحیح ہوئی تو چاروں قضاء کرے۔ وعند ابی حنیفة
ترک القراءة فی الاولیين یوجب بطلان التحريمة وفی احدهما لا یوجب۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک
اولین دونوں میں قرأت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہے اور ایک میں چھوڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہیں ہے۔ لان
کل شفع من التطوع صلوة علی حدة۔ کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے۔ وفسادها بترک القراءة۔ اور اسکا فاسد
ہونا قرأت چھوڑنے سے۔ ف اگر دونوں میں چھوڑے تو اجماعا فاسد ہے۔ فی رکعة واحدة مجتهد فيه۔ اور ایک رکعت
میں چھوڑے تو مجتہد فیہ ہے۔ ف یعنی کہ بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہے۔ فقضینا بالفساد فی حق وجوب القضاء
وحکمنا ببقاء التحريمة فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطا۔ پس ہم نے حکم بافساد کا وجوب قضاء کے حق میں اور حکم باقی
رکھا تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق میں از راہ احتیاط کے۔ ف کیونکہ احتیاط یہی ہے کہ قضاء واجب ہو اور احتیاط یہی
کہ تحریمہ باطل نہو تاکہ دوسرا شفعہ لازم آوے۔ اگر کہا جاوے کہ دونوں میں ترک قرأت بھی مجتہد فیہ ہے حتی کہ بعض علماء کے
نزدیک جائز ہے جواب یہ کہ بالکل ضعیف ہے لہذا اعتبار نہ کیا۔ م۔ اذا ثبت هذا نقول اذا لم یقرأ فی الکل قضی

رکعتین عندہما۔ جب یہ اصل ہر امام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جب اسنے کل میں قراءت ترک کی تو امام ابو حنیفہ
ومحمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ لان التحریمۃ قد بطلت بترک القراءۃ فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریمہ تو
اول دوگانہ دونوں رکعتوں میں قراءت ترک کرنے سے امام اعظم ومحمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی الثانی
اور دوسرے دوگانہ میں شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ ف۔ پس اول دوگانہ کی قضاء واجب ہوئی۔ وبقیت عند ابی یوسف رحمہ
ابو یوسف کی اصل پر تحریمہ باقی رہا۔ فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دوگانہ میں شروع بھی صحیح ہوا۔ ثم اداء فسد
الکل بترک القراءۃ وفیہ فعلیہ قضاء الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل نماز دونوں دوگانہ کو فاسد کیا بوجہ کل میں ترک
قراءت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اسپر چاروں کی قضاء واجب ہوئی۔ م۔ ولو قرأ فی الاولیین لاغیر فعلیہ قضاء الاخریین
بالاجماع۔ اور اگر اسنے قراءت کی پہلے دوگانہ میں نہ غیر میں تو اسپر اخیر دوگانہ کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریمۃ لم تبطل
فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریمہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دوگانہ میں شروع صحیح ہوا۔ ف۔ مگر اسنے
قراءت ترک کرکے فاسد کیا۔ ثم فسادہ بترک القراءۃ لایوجب فساد الشفع الاول۔ پھر اخیر دوگانہ کا فساد بوجہ ترک
قراءت کے اول دوگانہ فاسد ہونے کا موجب نہیں ہے۔ ف۔ تو صرف اخیر دوگانہ کو قضاء کرے اور اول صحیح ہو گیا م۔ اگر
درمیانی قعدہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضاء کرے۔ کمافی المبسوط۔ ولو قرأ فی الاخریین لاغیر فعلیہ قضاء الاولیین بالاجماع
اور اگر اسنے اخیرین میں قراءت کی نہ غیر میں یعنی اولیین میں کچھ نہیں پڑھا تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضاء ہے۔ لان عندہما
لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اخیر دوگانہ کا شروع نہیں صحیح ہوا۔ ف۔ تو اخیر
دوگانہ بیکار ہوا اور اول دوگانہ کا شروع صحیح ہوا اسی کی قضاء واجب ہے م۔ وعند ابی یوسف ان صح فقد اداہما۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ شروع صحیح ہے تو اسنے اخیر دوگانہ ادا کر لیا۔ ف۔ پس اول کی قضاء واجب ہوئی۔ یہ ترجمہ ان صح
کا جب کہ وصلیہ ہو۔ کمافی بعض الحواشی۔ اور عینی رح نے اسکو شرطیہ رکھا یعنی اگر اخیر دوگانہ میں شروع ہے تو ادا کر دیا اور اگر نہیں صحیح
تو بھی اول دوگانہ لازم ہوا۔ لیکن اول اصح ہے۔ ولو قرأ فی الاولیین واحدی الاخریین فعلیہ قضاء الاخریین بالاجماع
یعنی اگر اول دونوں میں قراءت کی اور اخیرین سے ایک میں قراءت کی تو اسپر بالاجماع اخیرین کی قضاء واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ
اخیرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضاء لازم ہے۔ ولو قرأ فی الاخریین واحدی الاولیین فعلیہ قضاء
الاولیین بالاجماع۔ اور اگر قراءت کی اخیر دونوں میں اور ایک اول دوگانہ میں تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضاء واجب
ہے۔ ف۔ لیکن تخریج میں فرق ہے اسطرح کہ شیخین رح کے نزدیک تو اخیر دوگانہ کا شروع صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دوگانہ کا
تو اسکو قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ میں ایک رکعت کی قراءت چھوڑنے سے تحریمہ باطل ہو کر دوسرا دوگانہ
صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار گیا اور اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ ولو قرأ فی احدی الاولیین واحدی الاخریین۔ اور اگر
اسنے اولیین کی ایک میں اور اخیرین کی ایک میں قراءت کی۔ ف۔ تو اختلاف ہے۔ علی قول ابی یوسف قضاء الاربع
وکذا عند ابی حنیفۃ۔ ابو یوسف کے قول پر چار کی قضاء ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطاً۔ لان التحریمۃ باقیۃ
کیونکہ تحریمہ باقی ہے۔ ف۔ یعنی امام رح کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک میں قراءت موجود ہے۔ وعند محمد قضاء الاولیین
اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ لان التحریمۃ قد ارتفعت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک
تحریمہ دور ہو چکا۔ ف۔ تو دوسرے دوگانہ کی بناء صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہو کہ امام محمد نے چار رکعت کی قضاء امام اعظم کے نزدیک
جامع صغیر میں بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ وقد انکر ابو یوسف ہذہ الروایۃ عنہ۔ اور البتہ انکار کیا
ابو یوسف نے اس روایت کا امام ابو حنیفہ سے۔ ف۔ جب کہ امام محمد نے جامع صغیر تصنیف کی کے ابو یوسف کو

سنائی تھی۔ تو جو مسائل میں کہا کہ امام محمد بھول گئے ان میں یہ مسئلہ ہے۔ وقال رویت لک عن ابی حنیفۃ انہ یلزمہ قضاء
رکعتین۔ اور کہا کہ میں نے تو ابو حنیفہ سے تم کو یہ روایت کی تھی کہ اسپر دو رکعت کی قضاء لازم ہوگی۔ ف۔ امام محمد نے کہا
نہیں بلکہ مجھے یاد ہے وہ خود بھول گئے۔ ومحمد لم یرجع عن روایتہ عنہ۔ اور امام محمد نے پھر سے ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے
روایت کرنے سے یعنی چار قضاء کرے۔ ف۔ مبسوط و ذخیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رح کی روایت پر اعتماد کیا
لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اسکی روایت حجت نہیں رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف
مذہب محمد و شافعی کے جیسا کہ سرخسی و بزدوی نے ذکر کیا ہے ع ف ن۔ اول یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہیں بلکہ اصل ابی حنیفہ
پر یہی تفریع صحیح کہ چار واجب ہیں تو جو حکم روایت محمد میں مذکور ہے وہی معتمد ہے۔ ف۔ ولو قرأ فی احدی الاولیین لا غیر
قضی اربعا عندہما وعند محمد قضی رکعتین۔ اور اگر اسنے قرارت کی اول دوگانہ کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کہیں
قرارت نہ کی تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔
ابو یوسف و نیز احتیاطاً ابو حنیفہ کے نزدیک تحریمہ باقی تو بنا دوگانہ اخیر صحیح پس چار قضاء کرے بخلاف امام محمد کے۔ ولو قرأ
فی احدی الاخریین لا غیر قضی اربعا عند ابی یوسف۔ اور اگر قرارت کی اخیرین کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کہیں
قرارت نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ اول دوگانہ بغیر قرارت سے تحریمہ صحیح ہوا تھا اور باقی بھی
رہا تو دونوں دوگانہ قضاء کرے۔ وعندہما رکعتین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ
پہلا دوگانہ شروع ہوا بعد تحریمہ رد ہو گیا تو صرف دوگانہ قضاء کرے۔ قال وتفسیر قولہ علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ
مثلہا یعنی رکعتین بقراءۃ ورکعتین بغیر قراءۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ قول علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ نہیں
پڑھی جاوے بعد نماز کے مثل اسکے۔ اس قول کی تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہیں پڑھی دو رکعت بقرارت اور دو رکعت
بغیر قرارت۔ ف۔ حتی کہ چاروں رکعات مثل فرض ظہر کے ہو جاویں بلکہ چاروں بقرارت پڑھے تاکہ مثل فرض کے نہوں فیکون
بیان فرضیۃ القراءۃ فی رکعات النفل کلہا۔ پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضیت قرارت کا تمام رکعات نفل میں۔ ف۔
حاصل یہ کہ حدیث میں وارد ہے کہ لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ اور نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے اور دونوں دوگانہ مثل ہیں تو حدیث سے
خلاف ہوا علاوہ بریں ظہر میں چار سنت کے بعد چار فرض ہیں اور فجر میں دو سنت کے بعد دو فرض ہیں اور سفر میں دو فرض کے
بعد دو سنت ہیں۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قرارت میں مماثلت ہے یعنی فرض کے مثل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ
دو بقرارت ہوں اور دو بغیر قرارت ہوں تاکہ مثل فرض ہو جاوے اور چونکہ قرارت ضرور ہے تو سب میں قرارت کرے پس نفل کی جملہ
رکعات میں قرارت فرض ہے۔ پھر بیان دو مقام میں اول اثبات حدیث۔ دوم اثبات فرضیت قرارت۔ ابن الہمام و عینی رح نے
کہا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ قول حضرت عمر و ابن مسعود ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا
اور طحاوی نے حضرت عمر رض سے روایت کیا کہ مکروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے مثل پڑھے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ امام محمد ہم سے زیادہ
دانا ہیں تو شاید انکو یہ حدیث پہونچی ہو۔ واللہ اعلم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق مراد نہیں کیونکہ فجر و ظہر و سفر و مغرب میں نماز
کے مثل نماز پڑھی جاتی ہے تو محمول ہے کہ دو رکعت بقرارت و دو رکعت بغیر قرارت نہ پڑھے یا محمول ہے کہ پہلی جماعت کی ہیأت پر
دوسری جماعت ایک وقت میں ایک مسجد میں نہو۔ کمافی جامع فخر الاسلام۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اسمیں خلل کے
گمان سے دوبارہ اسکو پڑھے۔ کمافی الذخیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن یسار نے روایت کی کہ میں حضرت ابن عمر رض کے پاس آیا
اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے کہا کہ آپ انکے ساتھ نہیں پڑھ لیتے ہیں فرمایا کہ میں پڑھ چکا ہوں میں نے پڑھ لی میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپ فرماتے تھے کہ لا تصلوا الصلوۃ فی یوم مرتین یعنی کسی نماز کو ایک دن میں دو مرتبہ مت پڑھو

رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ و ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ اور یہ محمول ہے کہ جب جماعت سے پڑھ چکا ہو تو دوبارہ فرض کے قصد سے نہ پڑھے ورنہ ابن عمر رضہ نے تو ایک شخص کو جس نے نماز پڑھ کر جماعت کو پایا ہے فرمایا کہ جماعت کے شریک ہو جاوے۔ رواہ مالک۔ اقول یہ حدیث صحیح میں بھی مروی ہے۔ پھر مترجم کا گمان ہے کہ شاید امام محمد نے اس کو حدیث اس معنی میں کہا ہو کہ حضرت عمر رضہ وغیرہ کا یہ قول اپنی رائے سے نہیں ہو سکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے جیسا کہ توقیفی امور کا حکم ہے بشرطیکہ یہ توقیفی ہو۔ بیان مقام دوم یہ کہ اول تو یہ حدیث مرفوع نہیں اور اگر ہو تو خبر آحاد سے فرضیت قراءت تمام نفل میں کیونکر ثبوت ہوگی کیونکہ اسناد قطعی نہیں اور اگر قطعی ہوتی تو چند احتمالات کو محتمل ہے جیسا کہ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے۔ اتزاری رحمہ نے کہا کہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ سے نماز نفل میں قراءت فرض گر مجمل رہا کہ سب رکعات میں یا بعض میں تو حدیث مذکور سے اسکا بیان ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عجیب ہے اسواسطے کہ اوپر امام مصنف رحمہ نے تصریح کی کہ قراءت فرض کی ایک رکعت میں بحکم النص ہے اور دوسری میں بدلالۃ النص فرض ہے۔ اگر آیت مجمل ہوتی تو حدیث آحاد سے بیان ہو کر تمام رکعات میں فرض ہو جاتی اور عینی رحمہ نے کہا کہ فاتحہ مع سورہ فرض ہو جاتا۔ علاوہ اسکے یہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے فقط بیان فرضیت الخ سے اتزاری وغیرہ کو یہ شبہ واقع ہوا کہ مجمل آیت کا یہ بیان ہے۔ واللہ اعلم۔ **ویصلی النافلۃ قاعدا مع القدرۃ علی القیام**۔ اور نفل نماز کو بیٹھے پڑھنا جائز ہے باوجود کھڑے ہونے کے قدرت کے۔ ف۔ اور اصح قول میں کچھ کراہت بھی نہیں ہے۔ شرح المجمع و ابن ملک۔ لیکن آدھا ثواب ہوگا۔ الدر۔ **لقولہ علیہ السلام صلوۃ القاعد علی النصف من صلوۃ القائم**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھے کی نماز آدھی ہے کھڑے کی نماز سے۔ ف۔ صحیح بخاری و سنن اربعہ میں عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے جنکو بواسیر خونی کی بیماری تھی روایت ہے کہ میں نے بیٹھکر پڑھنے والے کی نماز کو حضرت صلعم سے پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے پڑھی تو افضل ہے اور جس نے بیٹھے پڑھی اسکے لیے کھڑے کا آدھا ثواب ہے اور جس نے لیٹے پڑھی اسکے لیے بیٹھے کا آدھا ثواب ہے۔ نووی رحمہ نے کہا کہ ہمارے علماء نے اسکو نوافل پر محمول کیا اور فریضہ میں بیٹھنا نہیں جائز مگر جب کہ عذر ہو پھر عذر کے وقت ثواب میں کچھ کمی نہ ہوگی۔ الفتح۔ اسپر اجماع ہے جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا۔ مع۔ ابن ابی شیبہ نے سعید بن مسیب و نافع رضہ سے روایت کی کہ کھڑے کا آدھا ثواب بیٹھے کو ہے مگر جب کہ عذر ہو۔ اور حضرت عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات میں دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے پڑھتے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری۔ مع۔ فرض اگر عذر سے بیٹھکر پڑھے تو ثواب کم نہ ہونے پر کتاب الجہاد کی حدیث بخاری سے استدلال کیا جسمیں مصرح ہے کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہوا تو اسکے واسطے مثل اسکے لکھا جائیگا جو تندرستی و اقامت میں عمل کرتا تھا۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ جسقدر اعمال کرتا تھا اگر اب نہیں کر سکتا ان سب کا ثواب لکھا جائیگا اور یہ مستلزم ہے کہ فرض کا ثواب بھی کامل لکھا جائیگا۔ م۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ صحیح مسلم میں حدیث عبد اللہ بن عمرو رضہ میں ہے کہ آپ بیٹھے پڑھتے تھے تو فرمایا کہ میں تم میں سے کسی کے مثل نہیں ہوں۔ پھر واضح ہو کہ عینی رحمہ نے حدیث میں اشکال کی طرف اشارہ کیا اور ابن الہمام رحمہ نے تصریح کی کہ حدیث میں تو لیٹے ہوئے کی نماز کا ثواب بیٹھے ہوئے کے نصف مذکور ہے اور میں نہیں جانتا کہ لیٹے نماز تجویز ہو سوائے فرض کے بحالت عذر اس سے حدیث کی نفل پر محمول ہونے میں اشکال ہے اور یہ جب ہی دفع ہوگا کہ نفل کو لیٹے تجویز کیا جاوے مگر مجھے اپنے فقہ میں یہ جواز معلوم نہیں ہوا۔ پھر فرض میں ثواب کم نہ ہونے پر جس حدیث سے استدلال کیا وہ بھی مشکل ہے اسلیے کہ جائز تھا کہ فرض بیٹھے پڑھنے کا حساب آدھا ہو پھر وہ فضل کے ساتھ پورا لکھ دیا جاوے۔ الفتح۔ بلکہ جو اعمال بوجہ مرض وغیرہ کے اب نہیں کر سکتا حالانکہ تندرستی میں معمول تھا انکا ثواب بغیر عمل کے فضل کی راہ سے لکھا جاتا ہے اور اسپر مسند احمد وغیرہ کی احادیث دلیل ہیں جنکو مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۰۰ میں مبسوط نقل کیا ہے پس مسئلہ کے لیے اولیٰ استدلال بحدیث ام المومنین ہے جو اوپر مذکور ہوئی م

وان الصلوٰۃ خیر موضوع - اور اس دلیل سے نفل بیٹھے جائز کہ نماز خیر موضوع ہے - ف - یعنی بندہ کے لیے یہ نیکی مہیا کردی
ہے کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ ابوذر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ الصلوٰۃ خیر موضوع فمن شاء استقل
ومن شاء استکثر - نماز خیر موضوع یعنی مہیا کی ہوئی ہے تو جو چاہے کم لے اور جو چاہے بہت لے - رواہ احمد والبزار وابن حبان والطبرانی
یعنی کمی و بیشی آدمی کی ہمت اور اختیار پر ہے - پس جب یہ اس طرح بندہ کے واسطے موضوع ہے تو بیٹھے جواز ہوگا - **وربما یشق علیہ
القیام فیجوز لہ ترکہ کیلا ینقطع عنہ** - اور بسا اوقات بندہ پر قیام دشوار معلوم ہوتا ہے تو اس واسطے قیام ترک کرنے کا جواز ہوا تاکہ
اس سے یہ خیر منقطع نہ ہوجاوے - **واختلفوا فی کیفیۃ القعود** - اور علماء نے نفل کی بیٹھک کی کیفیت میں کلام کیا ہے - ف - کہ
چار زانو مختار ہے یا دیگر - **والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشہد** - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشہد کی حالت میں بیٹھتا ہے
ف - یہی فقیہ ابو اللیث و شمس الائمہ سرخسی کا مختار ہے - اسی پر فتویٰ ہے - د - **لانہ عہد مشروعا فی الصلوٰۃ** - کیونکہ یہی نماز میں مشروع
معلوم ہوا ہے - ف - اور مختصر کرخی میں امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے بیٹھے اور یہی قول امام محمد کا اور علمائے
سلف کا ہے - ع - مترجم کہتا ہے کہ اولیٰ یہی کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات التحیات کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بیٹھے
تشنج و دق ہوتی ہے فافہم - م - اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہوگیا تو باتفاق بلاکراہت جائز ہے - المبسوط - **وان افتتحہا
قائما ثم قعد من غیر عذر جاز عند ابی حنیفۃ** - اور اگر نماز کو کھڑے شروع کیا پھر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک
جائز ہے - **وہذا استحسان** - اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے - **وعندہما لا یجزیہ وہو قیاس لان الشروع معتبر بالنذر** - اور
صاحبین کے نزدیک نہیں کافی ہے اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے - ف - جیسے نذر سے نماز ذمہ
واجب ہوتی ہے یوں ہی نفل شروع کرنے سے واجب ہوجاتی ہے پس جیسے کھڑے ہوکر پڑھنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہ ہوگی
یوں ہی نماز جبکہ کھڑے شروع کی ہو - ع - **لہ انہ لم یباشر القیام فیما بقی ولما باشر صحۃ بدونہ** - امام ابوحنیفہ کی دلیل استحسان
یہ کہ نفل نے باقی میں قیام نہیں کیا اور جس قدر کیا وہ بدون قیام صحیح ہے - ف - یعنی نفل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جس قدر
کھڑے پڑھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے پھر بعد اسکے اسنے باقی نماز نفل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا
پس قیام و قعود دونوں برابر ہیں - **بخلاف النذر لانہ التزمہ نصا** - برخلاف نذر کے کیونکہ اسنے صریحا قیام کو واجب کرلیا
تھا - ف - حاصل یہ کہ نذر تو نماز سے پیشتر اسنے اپنے اوپر ارکان واجب کرلیے از انجملہ قیام بھی ہے بشرطیکہ یوں کہے کہ اللہ
کے واسطے مجھ پر چار رکعت نفل کھڑے ہوکر واجب ہے - تو قیام بھی صریحا واجب کرلیا - **حتی لو لم ینص علی القیام لا یلزمہ القیام
عند بعض المشائخ** - حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کری تو بعض مشائخ کے نزدیک اسپر قیام واجب نہ ہوگا - ف - بعض مشائخ سے
مراد فخر الاسلام بزدوی و انکے موافقین ہیں کہ شرح جامع صغیر میں کہا کہ اگر مطلقا نذر کی اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر چار رکعت
نفل واجب ہے تو کھڑے ہوکر پڑھنا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - ع - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح لغو ہو - میں
کہتا ہوں کہ اگر نفل بیٹھکر نصف ثواب رکھتی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے - م - اگر تھک کر عصا یا دیوار پر تکیہ
کر لیا تو جائز ہے - ہ - مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے - ع - اگر نذر کی کہ سوار نماز پڑھے تو اصل میں کہا کہ نہیں جائز ہے - کرخی نے
کہا کہ جائز ہے اور اگر بے وضو یا بغیر قراءت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید لغو ہے - مکروہ اوقات میں نفل
شروع کی تو قطع کرے دوسرے وقت قضا کرے پھر اگر وقت مکروہ میں قضا کی تو ساقط ہوجائیگی - ع - **ومن کان خارج المصر تنفل علی
دابتہ الی ای جہۃ توجہت یومی ایماء** - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جانور سواری پر نفل پڑھ سکتا ہے جدھر متوجہ
ہو بدین حال کہ اشارہ کرے - ف - پس رکوع کے واسطے سجدہ سے کم پست ہو - **لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رأیت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی حمار وہو متوجہ الی خیبر یومی ایماء** - بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ میں نے

رکعتین عندہما - جب یہ اصل مقرر ہو چکی یعنی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جب اسنے کل میں قرأت ترک کی تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کرے گا - لان التحریمۃ قد بطلت بترک القراءۃ فی الشفع الاول عندہما - کیونکہ تحریمہ تو اول دوگانہ دونوں رکعتوں میں قرأت ترک کرنے سے امام اعظم و محمد کے نزدیک باطل ہو گیا - فلم یصح الشروع فی الثانی تو دوسرے دوگانہ میں شروع ہی صحیح نہ ہوا - ف پس اول دوگانہ کی قضا واجب ہوئی - وبقیت عند ابی یوسف - اور ابو یوسف کی اصل پر تحریمہ باقی رہا - فصح الشروع فی الشفع الثانی - تو دوسرے دوگانہ میں شروع بھی صحیح ہوا - ثم افسد الکل بترک القراءۃ فیہ فعلیہ قضاء الاربع عندہ - پھر جب اسنے کل نماز دونوں دوگانہ کو فاسد کیا بوجہ کل میں ترک قرأت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اسپر چاروں کی قضا واجب ہوئی - م - ولو قرأ فی الاولیین لا غیر فعلیہ قضاء الاخریین بالاجماع - اور اگر اسنے قرأت کی پہلے دوگانہ میں نہ غیر میں تو اسپر اخیر دوگانہ کی قضا بالاجماع واجب ہے - لان التحریمۃ لم تبطل فصح الشروع فی الشفع الثانی - کیونکہ تحریمہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دوگانہ میں شروع صحیح ہوا - ف مگر اسنے قرأت ترک کرکے فاسد کیا - ثم فسادہ بترک القراءۃ لا یوجب فساد الشفع الاول - پھر اخیر دوگانہ کا فساد بوجہ ترک قرأت کے اول دوگانہ فاسد ہونے کا موجب نہیں ہے - ف تو صرف اخیر دوگانہ کو قضا کرے اور اول صحیح ہو گیا م - اگر درمیانی قعدہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضا کرے - کمافی المبسوط - ولو قرأ فی الاخریین لا غیر فعلیہ قضاء الاولیین بالاجماع اور اگر اسنے اخیرین میں قرأت کی نہ غیر میں یعنی اولیین میں کچھ نہیں پڑھا تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضا ہے - لان عندہما لم یصح الشروع فی الشفع الثانی - کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اخیر دوگانہ کا شروع نہیں صحیح ہوا - ف تو اخیر دوگانہ بیکار ہوا اور اول دوگانہ کا شروع صحیح ہوا اسی کی قضا واجب ہے م - وعند ابی یوسف ان صح فقد اداہما - اور ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ شروع صحیح ہے تو اسنے اخیر دوگانہ ادا کر لیا - ف پس اول کی قضا واجب ہوئی - یہ ترجمہ ان صح کا جبکہ وصلیہ ہو - کمافی بعض الحواشی - اور عینی رح نے اسکو شرطیہ رکھا یعنی اگر اخیر دوگانہ میں شروع ہے تو ادا کر دیا اور اگر نہیں صحیح تو بھی اول دوگانہ لازم ہوا - لیکن اول اصح ہے - ولو قرأ فی الاولیین واحدی الاخریین فعلیہ قضاء الاخریین بالاجماع اور اگر اول دونوں میں قرأت کی اور اخیرین سے ایک میں قرأت کی تو اسپر بالاجماع اخیرین کی قضا واجب ہے - ف کیونکہ اخیرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضا لازم ہے - ولو قرأ فی الاخریین واحدی الاولیین فعلیہ قضاء الاولیین بالاجماع - اور اگر قرأت کی اخیر دونوں میں اور ایک اول دوگانہ میں تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضا واجب ہے - ف لیکن تخریج میں فرق ہے اسطرح کہ شیخین رح کے نزدیک تو اخیر دوگانہ کا شروع صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دوگانہ کا تو اسکو قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ میں ایک رکعت کی قرأت چھوڑنے سے تحریمہ باطل ہو کر دوسرا دوگانہ صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار گیا اور اول دوگانہ کی قضا واجب ہے - ولو قرأ فی احدی الاولیین واحدی الاخریین - اور اگر اسنے اولیین کی ایک میں اور اخیرین کی ایک میں قرأت کی - ف تو اختلاف ہے - علی قول ابی یوسف قضاء الاربع وکذا عند ابی حنیفۃ - ابو یوسف کے قول پر چار کی قضا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - احتیاطاً - لان التحریمۃ باقیۃ کیونکہ تحریمہ باقی ہے - ف یعنی امام رح کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک میں قرأت موجود ہے - وعند محمد قضاء الاولیین اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ کی قضا واجب ہے - لان التحریمۃ قد ارتفعت عندہ - کیونکہ امام محمد کے نزدیک تحریمہ دور ہو چکا - ف تو دوسرے دوگانہ کی بنا صحیح نہ ہوئی - واضح ہو کہ امام محمد نے چار رکعت کی قضا امام اعظم کے نزدیک جامع صغیر میں بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے - وقد انکر ابو یوسف ہذہ الروایۃ عنہ - اور البتہ انکار کیا ابو یوسف نے اس روایت کا امام ابو حنیفہ سے - ف جب کہ امام محمد نے جامع صغیر تصنیف کر کے ابو یوسف کو

سنائی تھی۔ تو جو مسائل میں کہا کہ امام محمد بھول گئے اُنکو بیساہے۔ وقال رویت لک عن ابی حنیفۃ انہ یلزمہ قضاء
رکعتین۔ اور کہا کہ میں نے تو ابو حنیفہ سے تمکو یہ روایت کی تھی کہ اسپر دو رکعت کی قضاء لازم ہوگی۔ ف۔ امام محمد نے کہا
کہ نہیں بلکہ مجھے یاد ہے وہ خود بھول گئے۔ ومحمد لم یرجع عن روایتہ عنہ۔ اور امام محمد نے پھر ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے
روایت کرنے سے یعنی چار قضاء کرے۔ ف۔ مبسوط وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رح کی روایت پر اعتماد کیا
لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اُسکی روایت حجت نہیں رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف
مذہب محمد و شافعی کے جیسا کہ سرخسی و بزدوی نے ذکر کیا ع ف ن۔ اول یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہیں بلکہ اصل ابی حنیفہ
پر یہی تفریع صحیح کہ چار واجب ہیں تو جو حکم روایت محمد میں مذکور وہی معتمد ہے۔ ف۔ ولو قرأ فی احدی الاولیین لا غیر
قضی اربعا عندہما وعند محمد قضی رکعتین۔ اور اگر اسنے قرات کی اول دوگانہ کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ
قرات نہ کی تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔
ابو یوسف و نیز احتیاطا ابو حنیفہ کے نزدیک تحریمہ باقی تو بناء دوگانہ اخیر صحیح پس چار قضاء کرے بخلاف امام محمد کے۔ ولو قرأ
فی احدی الاخریین لا غیر قضی اربعا عند ابی یوسف۔ اور اگر قرات کی اخیرین کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ
قرات نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ اول دوگانہ بغیر قرات سے تحریمہ صحیح ہوا تھا اور باقی بھی
رہا تو دونوں دوگانہ قضاء کرے۔ وعندہما رکعتین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ
پہلا دوگانہ شروع ہوا پھر تحریمہ بعد ہو گیا تو صرف دوگانہ قضاء کرے۔ قال وتفسیر قولہ علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ
مثلہا یعنی رکعتین بقراءۃ ورکعتین بغیر قراءۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ قول علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ نہیں
پڑھی جاوے بعد نماز کے مثل اسکے۔ اس قول کی تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہیں پڑھی دو رکعت بقرات اور دو رکعت
بغیر قرات۔ ف۔ حتی کہ چاروں رکعات مثل فرض ظہر کے ہو جاویں بلکہ چاروں بقرات پڑھے تاکہ مثل فرض کے نہوں فیکون
بیان فرضیۃ القراءۃ فی رکعات النفل کلہا۔ پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضیت قرات کا تمام رکعات نفل میں۔ ف۔
حاصل یہ کہ حدیث میں وارد ہے کہ لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ اور نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے اور دونوں دوگانہ مثل ہیں تو حدیث سے
خلاف ہوا علاوہ بریں ظہر میں چار سنت کے بعد چار فرض ہیں اور فجر میں دو سنت کے بعد دو فرض ہیں اور سفر میں دو فرض
بعد دو سنت ہیں۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قرات میں مماثلت ہے یعنی فرض کے مثل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ
دو بقرات ہوں اور دو بغیر قرات ہوں تاکہ مثل فرض ہو جاوے اور چونکہ قرات ضرور ہے تو سب میں قرات کرے پس نفل کی جملہ
رکعات میں قرات فرض ہے۔ پھر بیان دو مقام میں اول اثبات حدیث۔ دوم اثبات فرضیت قرات۔ ابن الہمام رحمۃ نے
کہا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ قول حضرت عمر و ابن مسعود ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا
اور طحاوی نے حضرت عمر رض سے روایت کیا کہ مکروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے مثل پڑھے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ امام محمد ہم سے زیادہ
آگاہ ہیں تو شاید اُنکو یہ حدیث پہونچی ہو۔ واللہ اعلم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق مراد نہیں کیونکہ فجر و ظہر و سفر و عشاء میں نماز
کے مثل نماز پڑھی جاتی ہے تو محمول ہے کہ دو رکعت بقرات و دو رکعت بغیر قرات نہ پڑھے یا محمول ہے کہ پہلی جماعت کی ہیأت پر
دوسری جماعت ایک وقت میں ایک مسجد میں نہو۔ کما فی جامع فخر الاسلام۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اسمیں خلل کے
گمان سے دوبارہ اُسکو پڑھے۔ کما فی الذخیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن یسار نے روایت کی کہ میں حضرت ابن عمر رض کے پاس آیا
اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے کہا کہ آپ اُنکے ساتھ نہیں پڑھ لیتے ہیں فرمایا کہ میں پڑھ چکا ہوں نے پڑھ لی میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپ فرماتے تھے کہ لا تصلوا صلوۃ فی یوم مرتین یعنی کسی نماز کو ایکدن میں دو مرتبہ مت پڑھو

رواہ ابو داؤد والنسائی - اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ و ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے - اور یہ محمول ہے کہ جب جماعت
سے پڑھ چکا ہو تو دوبارہ فرض کے قصد سے نہ پڑھے ورنہ ابن عمر رض نے خود ایک شخص کو جس نے نماز پڑھ کر جماعت کو پایا ہے فرمایا کہ
جماعت کے شریک ہو جاوے - رواہ مالک - اقول یہ حدیث صحیح میں بھی مروی ہے - پھر مترجم کا گمان ہے کہ شاید امام محمد نے اس کو
حدیث اس معنی میں کہا ہو کہ حضرت عمر رض وغیرہ کا یہ قول اپنی رائے سے نہیں ہو سکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے
جیسا کہ توقیفی امور کا حکم ہے بشرطیکہ یہ توقیفی ہو - بیان مقام دوم یہ کہ اول تو یہ حدیث مرفوع نہیں اور اگر ہو تو خبر واحد سے فرضیت
قرأت تمام نفل میں کیونکر ثبوت ہوگی کیونکہ اسناد قطعی نہیں اور اگر قطعی ہوتی تو چند احتمالات کو محتمل ہے جیسا کہ ابن الہمام نے
ذکر کیا ہے - ازانجملہ یہ بھی ہے کہ فاقرؤا ما تیسر اور یہ سے نماز نفل میں قرأت فرض مگر مجمل رہا کہ سب رکعات میں یا بعض پس حدیث
مذکور سے اسکا بیان ہو گئی - مترجم کہتا ہے کہ یہ عجیب ہے اسواسطے کہ اور یہ امام مصنف رح نے تصریح کی کہ قرأت فرض کی ایک رکعت میں صریح
النص سے اور دوسری میں بدلالۃ النص سے فرض ہے - اگر آیت مجمل ہوتی تو حدیث الشافعی رح بیان ہو کر تمام رکعات میں فرض ہو جاتی
اور یہی حجت ہے کہ فاتحہ مع سورہ فرض ہو جاتا - علاوہ اسکے یہ حدیث مرفوع نہیں ہے - میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے لفظ بیان [illegible]
الخ سے اترازی وغیرہ کو یہ شبہہ لاحق ہوا کہ مجمل آیت کا یہ بیان ہے - واللہ اعلم - **ویصلی النافلۃ قاعدا مع القدرۃ علی
القیام** - اور نفل نماز کو بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے باوجود کھڑے ہونے کی قدرت کے - ف - اور اصح قول میں کچھ کراہت بھی
نہیں ہے - شرح المجمع و ابن ملک - لیکن آدھا ثواب ہوگا - الدر - **لقولہ علیہ السلام صلوٰۃ القاعد علی النصف من صلوٰۃ
القائم** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھے کی نماز آدھی ہے کھڑے کی نماز سے - ف - صحیح بخاری و سنن اربعہ میں
عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے جنکو بواسیر خونی کی بیماری تھی روایت ہے کہ میں نے بیٹھکر پڑھنے والے کی نماز کو حضرت صلعم سے
پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے پڑھی تو افضل ہے اور جس نے بیٹھے پڑھی اسکے لیے کھڑے کا آدھا ثواب ہے اور جس نے لیٹے پڑھی
اسکے لیے بیٹھے کا آدھا ثواب ہے - نووی رح نے کہا کہ ہمارے علماء نے اسکو نوافل پر محمول کیا اور فریضہ میں بیٹھنا نہیں جائز مگر
جبکہ عذر ہو پھر عذر کے وقت ثواب میں کچھ کمی نہ ہوگی - الفتح - اسپر اجماع ہے جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا - م - ابن ابی شیبہ نے
سیب بن رافع رض سے روایت کی کہ کھڑے کا آدھا ثواب بیٹھے کو ہے مگر جب کہ عذر ہو - اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات میں دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے پڑھتے - رواہ الجماعۃ الا البخاری - م - فرض اگر عذر سے بیٹھکر
پڑھے تو ثواب کم نہ ہونے پر کتاب الجہاد کی حدیث بخاری سے استدلال کیا جسمیں صحیح ہے کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہوا تو اسکے واسطے
مثل اسکے لکھا جائیگا جو تندرستی و اقامت میں عمل کرتا تھا - ف - میں کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ جسقدر اول کرتا تھا اگر
اب نہیں کر سکتا ان سب کا ثواب لکھا جائیگا اور یہ مستلزم ہے کہ فرض کا ثواب بھی کامل لکھا جائیگا - م - پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اس سے مستثنی ہیں کیونکہ صحیح مسلم میں حدیث عبد اللہ بن عمرو رض میں ہے کہ آپ بیٹھے پڑھتے تھے تو فرمایا کہ ہم میں سے کسی کے
مثل نہیں ہوں - پھر واضح ہو کہ عینی رح حدیث میں اشکال کی طرف اشارہ کیا اور ابن الہمام رح نے تصریح کی کہ حدیث میں تو
لیٹے ہوئے کی نماز کا ثواب بیٹھے ہوئے کے نصف مذکور ہے اور میں نہیں جانتا کہ لیٹے نماز تجویز ہو سوائے فرض کے بحالت عذر
اس سے حدیث کی نفل پر محمول ہونے میں اشکال ہے اور یہ جب ہی دفع ہوگا کہ نفل کو لیٹے تجویز کیا جاوے مگر مجھے اپنے
فقہ میں یہ جواز معلوم نہیں ہوا - پھر فرض میں ثواب کم نہونے پر جس حدیث سے استدلال کیا وہ بھی مشکل ہے اسلیے کہ جائز تو
کہ فرض بیٹھے پڑھنے کا ثواب آدھا ہو پھر وہ فضل کے ساتھ پورا لکھہ دیا جاوے - الفتح - بلکہ جو اعمال بوجہ مرض وغیرہ کے اب نہیں
کر سکتا حالانکہ تندرستی میں معمول تھا انکا ثواب بغیر عمل کے فضل کی راہ سے لکھا جاتا ہے اور اسپر مسند احمد وغیرہ کی احادیث دلیل
ہیں جنکو مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸ - میں مبسوط نقل کیا ہے - پس مسئلہ کے لیے اول استدلال بحدیث ام المومنین ہے جو اوپر مذکور ہوئی م

وان الصلوٰۃ خیر موضوع - اور اس دلیل سے نفل بیٹھے جائز کہ نماز خیر موضوع ہے - ف یعنی بندہ کے لیے یہ نیکی مہیا کردی
ہے کہ ہر وقت حاصل کرے جیسا کہ ابو ذر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ الصلوٰۃ خیر موضوع فمن شاء استقل
ومن شاء استکثر - نماز خیر موضوع یعنی مہیا کی ہوئی ہے تو جو چاہے کم کرے اور جو چاہے بہت کرے - رواہ احمد و بزار وابن حبان العراقی
یعنی کمی و بیشی آدمی کی ہمت اور اختیار پر ہے - بلکہ جب یہ خیر اس طرح بندہ کے واسطے موضوع ہے تو بیٹھے جواز ہوگا - **وربما یشق علیہ
القیام فیجوز لہ ترکہ کیلا ینقطع عنہ** - اور بسا اوقات بندہ پر قیام دشوار معلوم ہوتا ہے تو اس واسطے قیام ترک کرنے کا جواز ہوا کہ
اس سے یہ خیر منقطع نہ ہو جاوے - **واختلفوا فی کیفیۃ القعود** - اور علماء نے نفل کی بیٹھک کی کیفیت میں کلام کیا ہے - ف کہ
چار زانو خواہ یا دیگر - **والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشہد** - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشہد کی حالت میں بیٹھتا ہے
ف یہی فقیہ ابو اللیث و شمس الائمہ سرخسی کا مختار ہے اسی پر فتویٰ ہے - **لانہ عہد مشروعا فی الصلوٰۃ** - کیونکہ یہی نماز میں مشروع
معلوم ہوا ہے - ف اور مختصر کرخی میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے بیٹھے اور یہی قول امام محمد کا اور علمائے
سلف کا ہے - ع - حرم کہتا ہے کہ اولیٰ یہی ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات التحیات کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بیٹھے
مشقت واقع ہوتی ہے فافہم - م - اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے - المبسوط - **وان افتتحہا
قائما ثم قعد من غیر عذر جاز عند ابی حنیفۃ** - اور اگر نماز کو کھڑے شروع کیا پھر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک
جائز ہے - **وہذا استحسان** - اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے - **وعندہما لا یجزیہ وہو قیاس لان الشروع معتبر بالنذر** - اور
صاحبین کے نزدیک نہیں کافی ہے اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے - ف جیسے نذر سے نماز ذمہ
واجب ہوتی ہے یوں ہی نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے پس جیسے کھڑے ہو کر پڑھنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہ ہوگی
یوں ہی نماز جبکہ کھڑے شروع کی ہو - ع - **ولہ انہ لم یباشر القیام فیما بقی ولما باشر صح بدونہ** - امام ابو حنیفہ کی دلیل استحسان
یہ کہ متنفل نے باقی میں قیام نہیں کیا اور جس میں کیا وہ بدون قیام صحیح ہے - ف یعنی متنفل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جس قدر
کھڑے پڑھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے پھر بعد اسکے اسنے باقی نماز نفل میں قیام نہ کیا ہو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا
پس قیام و قعود دونوں برابر ہیں - **بخلاف النذر لانہ التزمہ نصا** - برخلاف نذر کے کیونکہ اسنے صریحا قیام کو واجب کر لیا
تھا - ف حاصل یہ کہ نذر تو نماز سے پیشتر اسنے اپنے اوپر ارکان واجب کر لیے از انجملہ قیام بھی ہے بشرطیکہ یوں کہے کہ اللہ تعالیٰ
کے واسطے مجھ پر چار رکعت نفل کھڑے ہو کر واجب ہے - تو قیام بھی صریحا واجب کر لیا - **حتی لو لم ینص علی القیام لا یلزمہ القیام
عند بعض المشائخ** - حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کری تو بعض مشائخ کے نزدیک اسپر قیام واجب نہ ہوگا - ف بعض مشائخ سے
مراد فخر الاسلام بزدوی و انکے موافقین ہیں کہ شرح جامع صغیر میں کہا کہ اگر مطلقا نذر کی اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر چار رکعت
نفل واجب ہیں تو کھڑے ہو کر پڑھنا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - ع - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح لغو ہو - میں
کہتا ہوں کہ اگر نفل بیٹھکر نصف ثواب رکھتی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے - م - اگر تھک کر عصا یا دیوار پر تکیہ
کیا تو جائز ہے - م - مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے - ع - اگر نذر کی کہ سوار نماز پڑھے تو اصل میں لکھا کہ نہیں جائز ہے - کرخی نے
لکھا کہ جائز ہے اور اگر بے وضو یا بغیر قرات کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید لغو ہے - مکروہ اوقات میں نفل
شروع کی تو قطع کرے و قضا کرے پھر اگر وقت مکروہ میں قضا کی تو ساقط ہو جائیگی - ع - **ومن کان خارج المصر تنفل علی
دابتہ الی ای جہۃ توجہت یومی ایماء** - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جانور سواری پر نفل پڑھ جاہے جدھر متوجہ
ہو درحالیکہ اشارہ کرے - ف پس رکوع کے واسطے سجدہ سے کم پست ہو - **لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رأیت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی حمار وہو متوجہ الی خیبر یومی ایماء** - بدلیل حدیث ابن عمر رضی کے کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ حمار پر نماز پڑھتے جاتے درحالیکہ خیبر کی طرف متوجہ تھے اشارہ کرتے ہوئے۔ ف۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ و زیلعی وغیرہ نے کہا کہ حمار کا لفظ اسمیں راوی عمرو بن یحییٰ المازنی کی غلطی ہے اور مشہور روایات میں راحلہ یا بعیر ہے یعنی اپنی سواری پر یا اپنے اونٹ پر۔ اور اس باب میں متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے احادیث ہیں چنانچہ حدیث جابر رض میں ہے کہ میں اپنی ضرورت سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف نماز پڑھتے تھے رکوع سے سجدہ زیادہ پست تھا۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح وابوداؤد۔ اور دوسری روایت میں جابر رض نے کہا کہ آپ اپنی سواری پر ہر طرف پڑھتے اور رکوع سے سجود پست ہوتا تھا۔ رواہ ابن حبان۔ اور بخاری کی حدیث میں زیادہ ہے کہ پھر جب فرض پڑھنا چاہتے تو اتر کر قبلہ کا استقبال کرتے۔ یہ معنی حدیث عمرو بن ربیعہ میں بروایت صحیحین مروی ہیں۔ مع۔ **ولان النوافل غیر مختصۃ بوقت۔** اور نوافل کا جواز سواری جانور پر اس وجہ سے جائز ہے کہ نوافل کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ **فلو الزمناہ النزول والاستقبال تنقطع عنہ النافلۃ۔** پس اگر ہم نفل پر اترنا اور قبلہ رخ متوجہ ہونا لازم کریں تو نافلہ اس سے منقطع ہو جائیگا۔ ف۔ پس وہ نوافل کی خیر موضع سے محروم ہو جائیگا۔ **او ینقطع ہو عن القافلۃ۔** یا وہ قافلہ کے ساتھ بچھڑ جائیگا۔ ف۔ اگر اتر کر قبلہ رخ ادا کرتا ہے۔ ت۔ **اما الفرائض فمختصۃ بوقت۔** رہے فرائض تو وہ خاص اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ف۔ پس انمیں اتر کر استقبال لازم ہونے میں حرج و ضرر نہیں ہے۔ لیکن عذر سے فرائض بھی جائز ہیں چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ جانور سواری پر عذر سے فرائض جائز ہیں۔ پس سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہو تو جدھر ہو سکے حتی کہ قبلہ رخ پیٹھ کرکے پڑھے یعنی وہی اسکا قبلہ ہے بقولہ تعالی وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ الآیہ۔ منجملہ عذروں کے یہ ہے کہ کیچڑ ایسی کہ منھ دھنس جاوے اور چور رہزن اور مرض ہے اور عورت و بوڑھا ہونا خواہ ساتھ میں مددگار ہو یا نہو اور درندہ کا خوف۔ الخلاصہ۔ اور یہ پھر اسی کا اعادہ بھی نہیں ہے۔ المحیط۔ اور یہ اسوقت کہ جانور خود رواں ہو اور اگر اسکو رواں کرے پس اگر عمل کثیر ہو تو نہیں جائز اور قلیل ہو تو جائز ہے۔ و۔ اگر محمل کے ایک شق میں نماز پڑھی اور وہ نبات خود اتر سکتا ہے تو نماز جائز نہیں جب کہ شہر کا جنگل ہو یعنی اونٹ کھڑا یا بیٹھا ہو لیکن اگر محمل کے نیچے لکڑیاں لگا کر اسکو زمین پر ٹیک دیا جاوے تو بمنزلہ تخت کے اسپر نماز جائز ہے المبسوط ع ت۔ دو مرد ایک محمل میں ہیں ایک نے دوسرے کا اقتدا از نفل نماز میں کیا تو جائز ہے اور اگر ایک شق میں ایک ہے اور دوسرے میں دوسرا ہے اور دونوں شقیں باہم بندھی ہوئی ہیں تو بھی جائز ورنہ نہیں اور کہا گیا کہ ایک اونٹ پر ہوں تو بہر حال جائز ہے ع۔ اور فرض میں یہ نہیں جائز ہے مگر بعذر۔ ت م۔ اور عجلہ یعنی گاڑی و بہل وغیرہ میں اگر اسکا کنارہ جانور پر ہو خواہ رواں ہو یا نہیں بہر حال یہ سواری پر نماز کے حکم میں ہے تو فرض بحالت عذر جائز ہے۔ اور اگر عجلہ کا کنارہ جانور پر نہو تو وہ مثل تخت کے ہے پس فرض جائز ہے جب کہ کھڑی ہو۔ ع ع ت۔ اور فرض کے حکم میں واجبات ہیں مانند نذر و قضاے نفل و امام کے نزدیک وتر اور وہ سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور نماز جنازہ ہے۔ ع ف ت۔ اور نفل تو محمل و عجلہ پر مطلقاً جائز ہے۔ ت۔ خواہ عذر ہو یا نہو اور رواں ہو یا ٹھہری ہو۔ م۔ مگر جماعت جب ہی کہ محمل ایک ہی جانور پر ہو۔ **والسنن الرواتب نوافل۔** اور راتب سنتیں بھی نفل ہیں۔ ف۔ تو وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہیں۔ **وعن ابی حنیفۃ انہ ینزل لسنۃ الفجر لانہا آکد من سائرہا۔** اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ سنۃ الفجر کے لیے اتر پڑے کیونکہ وہ باقی سنتوں سے زیادہ مؤکدہ ہے۔ ف۔ ابو شجاع رح نے کہا کہ معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ سنۃ الفجر کے لیے اترنا اولی ہے اور حسن رح کی روایت میں سنت فجر واجب ہے ع۔ الحاصل متن کا مسئلہ یہ کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے جا بے جدھر رخ ہو اشارہ سے رکوع و سجدہ کرے اور مختار میں ہے یا کہ اگر سجدہ کر لیا تو وہ اشارہ میں شمار کیا جائیگا۔ **والتقیید بخارج المصر ینفی اشتراط السفر والجواز فی**

اور شہر سے باہر کی قید لگانا نفی کرتا ہے شہر و سفر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ ف۔ یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ شہر سے باہر جسکی اس سے دو باتیں ثبوت ہوئیں اول یہ کہ سفر ہو تا شرط نہیں بلکہ شہر سے باہر کافی ہے اگرچہ مقیم ہو اور بادیہ میں جائز ہے۔ کافی اللہ صہ۔ اور مسافر و مقیم برابر ہے جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہے پھر اصل میں مذکور ہے کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور مرغینانی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ جہان سے مسافر کو قصر پڑھنا روا ہو جاتا ہے وہان سواری پر نفل روا ہے۔ ت۔ یعنی آبادی سے باہر ہو۔ دوسری بات یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہیں جائز ہے یعنی مطلقاً۔ اور کہا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر میں داخل ہوا تو سواری پر اشارہ سے تمام کرے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں بلکہ اترے۔ ع ف ت۔ **وعن ابی یوسف انہ یجوز فی المصر ایضاً** اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہر میں بھی جائز ہے۔ ف۔ یعنی بلا کراہت اور امام محمد رح کے نزدیک بکراہت جائز ہے۔ ن ع ف۔ **ووجہ الظاہر ان النص ورد خارج المصر والحاجۃ الی الرکوب فیہ اغلب**۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یعنی آبادی میں عدم الجواز کی یہ ہے کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہے اور وہان سواری کی ضرورت زائد ہے۔ ف۔ پس شہر کے اندر کو اسپر قیاس نہیں کر سکتے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ ابو یوسف رح کی حجت اسمین بھی نص ہو سکتی ہے جو ابن بطال نے شرح بخاری میں ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازقۃ المدینہ میں حمار پر نماز پڑھی درحالیکہ ایما کرتے تھے۔ ابو یوسف رح نے اپنی سند کے ساتھ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حمار پر سوار ہو کر سعد بن عبادہ کی عیادت کو جانے اور اثنا میں نماز پڑھتے جانے تھے۔ جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور جس چیز میں ابتلاء عام ہو تو شاذ مقبول نہیں ہے۔ مع ف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے۔ کما لا یخفی۔ م۔ **فان افتتح التطوع راکباً ثم نزل بنی وان صلی رکعۃ نازلاً ثم رکب استقبل**۔ اگر شروع کیا نفل کو سواری کی حالت میں پھر اترا تو اسی پر بنا کرے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت پڑھی (یا رکعت نہیں پڑھی ع) پھر سوار ہو گیا تو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حکم ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق ہے۔ ت۔ **لان احرام الراکب انعقد مجوزاً للرکوع والسجود لقدرتہ علی النزول**۔ بدلیل ہے کہ سوار کا تحریمہ تو منعقد ہوا تھا اس شان کے ساتھ کہ وہ جائز رکھنے والا تھا حقیقی رکوع و سجود کو کیونکہ راکب کو قدرت اترنے کی تھی۔ ف۔ تو اسکے تحریمہ میں بالفعل وجوب رکوع و سجود کا نہ تھا مگر یہ قوت موجود تھی کہ رکوع و سجدہ سے باطل نہ ہو۔ **فاذا اتی بھما** تو جب وہ رکوع و سجدہ کو لایا یعنی اتر آیا صحیح تو صحیح رہا۔ **واحرام النازل انعقد لوجوب الرکوع والسجود**۔ اور جو زمین پر موجود ہے اسکا تحریمہ منعقد ہوا تھا وجوب رکوع و سجود کے لیے۔ ف۔ کیونکہ تحریمہ سے نفل واجب ہو جاتی ہے اور وہ حقیقت میں رکوع و سجود کر سکتا ہے تو اسنے رکوع و سجود کو وجوباً ادا کرنے کا تحریمہ باندھا۔ **فلا یقدر علی ترک ما لزمہ من غیر عذر**۔ تو اب اسکو بغیر عذر پیش آنے کے اختیار نہیں اس چیز کے ترک کا جو اسپر لازم ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کو بغیر عذر ترک نہیں کر سکتا۔ حالانکہ سواری پر ترک کر کے اشارہ ہو جائیگا لہٰذا سوار ہو کر بنا نہیں جائز ہے۔ م۔ یہی تعلیل فرق کی صحیح ہے اور بعض نے عمل قلیل و کثیر کا فرق نکالا وہ باطل ہے۔ مع۔ **وعن ابی یوسف** اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ ف۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ **انہ یستقبل اذا نزل ایضاً** جب سواری سے اترے تو بھی از سر نو پڑھے۔ ف۔ خواہ کوئی رکعت پڑھی ہو یا نہیں۔ **وکذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلی رکعۃ**۔ اور یون ہی امام محمد سے بھی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھکر اترے۔ ف۔ کیونکہ یہ ضعیف پر قوی کی بنا ہے۔ ع۔ **والاصح ھو الظاھر**۔ اور اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ اسمین دو احتمال ہیں ایک یہ کہ صاحبین سے نسبت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ دوم یہ کہ حکم اصح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ لیکن احتمال اول ارجح ہے۔ م۔ (فروع)۔ جانور پر نماز جائز ہے اگرچہ اسکی زین میں نجس ہو یہی اکثر مشائخ کا قول ہے بوجہ ضرورت کے۔ بحر الصحیح ع ف ت۔ ذخیرہ میں ہے کہ جانور خود رواں ہو تو چلانا نہیں جائز ہے ورنہ کوڑا، ٹھوکا مارنا اور جھٹکنا مفسد نماز نہیں ہے۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ دونوں پاؤں پے در پے مار کر چلانا مفسد نماز ہے۔ ع۔ فرض و نفل کی نیت جمع کرے تو فرض

قرار دی جاوے۔ ت۔ اگر دو رکعت بغیر وضو یا بغیر قرارت کے نذر کی تو با وضو و بقرارت لازم ہونگی یہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام پر عبادت کی نیت کی پھر کہیں ادا کر دی تو روا ہے۔ عورت نے کسی وقت میں صوم یا صلوۃ کی نذر کی پھر اسوقت حائضہ ہو گئی تو قضا واجب ہے اور اگر حیض کے روز میں نیت کی تو لازم نہیں کہ معصیت ہے۔ ن ت۔

فصل۔ فی قیام رمضان۔ قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدون اسکے کہ اسمین کسی عزیمت کا حکم فرماوین پس یون فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا از راہ ایمان کے یعنی حق یقین کر کے اور از راہ احتساب یعنی امید ثواب سے بدون ریا کاری کے تو اسکے اگلے گناہ بخشے جاوینگے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ مبسوط میں ہے کہ امت اسلامیہ کے سب فرقون نے قیام رمضان مشروع ہونے پر اتفاق کیا سواے فرقہ رافضہ کے کہ وہ منکر ہے۔ م۔ **یستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء۔** مستحب ہے کہ ماہ رمضان میں لوگ مجتمع ہون بعد عشاء کے۔ ف۔ یعنی فرض عشاء پڑھکر پھر جمع ہون۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد ہون یا عورتین۔ **فیصلی بہم امامہم خمس ترویحات۔** پس انکو امام پانچ ترویحات پڑھاوے۔ ف۔ اس سے زیادہ جماعت مکروہ ہے۔ خلاصہ۔ **کل ترویحۃ بتسلیمتین۔** ہر ایک ترویحہ دو سلام کے ساتھ۔ ف۔ اور ہر سلام ایک دوگانہ پر پس یہ جملہ بیس رکعات ہوئین۔ **ویجلس بین کل ترویحتین مقدار ترویحۃ۔** اور بیٹھے ہر دو ترویحہ کے درمیان بقدر ایک ترویحہ کے۔ **ثم یوتر بہم** پھر امام انکو وتر پڑھاوے۔ ف۔ واضح ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ میں جو اشارات کیے ہر ایک مقام سمجھنے کے لائق ہے تا کہ ناظرین کے اعتراضات دور ہون اور یہ چند مقامات ہیں۔ اول استحباب۔ دوم جماعت۔ سوم استراحت۔ چہارم وقت۔ پنجم قدر قرارت۔ مع ہر ایک کے متعلقات کے۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **ذکر لفظ الاستحباب۔** امام قدوری نے لفظ استحباب ذکر کیا۔ ف۔ یعنی قول یستحب الخ۔ **والاصح انہا سنۃ۔** اور اصح یہ کہ تراویح سنت ہے۔ ف۔ لیکن امام قدوری وغیرہ بعض مشائخ کبھی مستحب یعنی بہت خوب کہتے حتی کہ واجب تک شامل ہوتا ہے تو بعید نہیں کہ یہان اسی معنی میں ہو یعنی یہ چیز بہت مطلوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے۔ م۔ **کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ۔** یون ہی حسن رح نے بھی ابو حنیفہ رح سے روایت کیا۔ ف۔ کہ تراویح سنت ہے۔ **لانہ واظب علیہا الخلفاء الراشدون۔** کیونکہ خلفاے راشدین نے اسپر مواظبت فرمائی ہے۔ ف۔ اور مواظبت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ لازم پکڑو میری سنت اور میرے خلفاے راشدین مہدیین کی سنت کو۔ تو خلفاے راشدین کی مواظبت بمنزلہ حضرت صلعم کی مواظبت کے ہو گئی۔ **والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بین العذر فی ترکہ المواظبۃ وہو خشیۃ ان یکتب علینا۔** اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مواظبت ترک فرمانے میں عذر بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ امت پر فرض نہ کر دیجاوے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم وغیرہ میں ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابوبکر الصدیق اور دوم عمر۔ سوم عثمان۔ چہارم علی رضی اللہ تعالی عنہم ہین لیکن یہان صرف عمر کے تین خلفاء کے عہد میں مواظبت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر رض کے زمانہ تک تو تنہا پڑھی جاتی تھی۔ عینی رح نے کہا کہ سنت ہونے کے واسطے اول استدلال حدیث عبد الرحمن بن عوف ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے اُس دن کہ اسکی ماں اُسکو جنی تھی۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ۔ انتہی مترجما۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلتا ہے تو تعداد رکعات کی تحقیق باقی رہی۔ ابن الہمام رح کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو روز مسجد میں پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے نہیں نکلے۔ کما فی الصحیحین عن عائشۃ رض اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا۔ کما فی البخاری

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ عبدالرحمٰن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمر رضہ کے ساتھ
مسجد کی طرف نکلا تو لوگ متفرق پڑھتے تھے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
میں بہتر دیکھتا ہوں کہ انکو ایک قاری پر جمع کر دوں پس ابی بن کعب رضہ پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو جماعت
دیکھکر فرمایا کہ یہ اچھی بدعت ہے اور وہ رات جسمیں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے یعنی اخیر رات کو کہا اور لوگ اول رات میں قیام
کرتے تھے - رواہ الاربعہ وسمویہ الترمذی - اور یہ اجماع ۲۳ رکعات پر تھا مع تین رکعت وتر کی جیسا کہ موطا میں یزید بن رومان
سے اور بیہقی نے سائب بن یزید سے روایت کی اور نووی رحمہ نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ وطبرانی وبیہقی نے
جو ابن عباس رضہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام کرنا ۲۰ رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجامی
ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہ رضہ کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے
نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں - کما فی الصحیح - پس حاصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع وتر جماعت کے ساتھ
تو فعلی سنت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے تھا اور نہ برابر پڑھا جاتے تو جب ابھی برقرار رہا
تو سنت قرار پائی - پھر ۲۰ رکعات سنت خلفائے راشدین ہے اور اسکو لازم کرنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰ میں سے ۸ رکعات
سنت فعلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی سنت خلفائے راشدین ہیں پس یہ مستحب ہیں اور مشائخ کا ظاہر کلام یہ کہ ۲۰ سنت
ہیں لیکن مقتضائے دلیل تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں امام قدوری کا قول کہ مستحب اولی ہے نہ وہ جو امام مصنف
نے کہا - یعنی ملخصا من الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو امکان حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ۲۰ پر جمع کرنا و
ابی بن کعب ودیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدون اسکے نہ ہوگا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں
ابن ابی شیبہ وطبرانی کی روایت ابن عباس رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۰ پڑھائیں قوی ہو جاویگی اور حدیث ام المومنین
عائشہ رضہ کہ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا - اس سے مخالفت نہیں جب کہ تہجد وتراویح علیحدہ ہوں اور
ظاہر کلام مشائخ حنفیہ بھی ہے پس تراویح ۲۰ پڑھائیں اور تہجد میں ۱۱ پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
تیرہ رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الہمام رحمہ نے اسکو قبل استقرار پر محمول کیا اور مترجم نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ مکہ میں ابتدا میں کبھی ہوئی
حتی کہ سات رہ گئیں - جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ گیارہ مع الوتر میں اور تراویح مع الوتر پڑھائی تو دو مرتبہ وتر
نہیں ہو سکتا علاوہ بریں قیام اللیل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں ہو گئی اسواسطے حضرت عائشہ رضہ سے ثبوت ہوا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام رات میں وتر اختیار کیا اول رات واوسط رات وآخر رات میں اور اختیار کرنا سحر تک منتہی ہوا جیسا کہ
صحیح میں ہے لہذا محقق وہی کلام ہے جو شیخ ابن الہمام نے کہا اور ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھسے یہی افادہ فرمایا ہے - لیکن حاصل یہ
ضرور نکلا کہ ۲۰ رکعات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قولی وفعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق
سب جمع ہیں اور اگر اسنے ۸ پر اقتصار کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین وجماعت مسلمین کی
مخالفت لازم ہے اور ادنی درجہ اسکا کراہت اساءت ہے اسی واسطے حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی کہ تراویح کا ترک
جائز نہیں اور صدر شہید رحمہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے - عینی رحمہ نے کہا کہ ۲۰ رکعات ہمارا و شافعی و احمد کا مذہب ہے اور قاضی رحمہ نے
اسکو جمہور علماء کا قول نقل کیا - ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ حضرت علی رضہ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بیس رکعات
پڑھائیں - اور کہا کہ یہ بمنزلہ اجماع کے ہے - جوامع الفقہ میں کہا کہ تراویح میں جماعت واجب ہے - اور امام حمید الدین نے
کہا کہ مستحب ہے ع - والسنۃ فیہا الجماعۃ - اور تراویح میں سنت تو جماعت ہے - لیکن علی وجہ الکفایہ - لیکن بطور کفایہ سنت
یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے - یہی اکثر مشائخ کا قول ہے - الذخیرہ - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی - حتی لو امتنع

اہل المسجد عن اقامتہا کانوا مسیئین۔ حتی کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز رہیں تو بہت برا کرنے والے
ہونگے۔ ولو اقامہا البعض فالمتخلف عن الجماعۃ تارک للفضیلۃ۔ اور اگر انہیں سے بعض نے جماعت قائم کر لی تو جو شخص
جماعت سے پیچھے رہ گیا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا۔ ف۔ اور امام احمد و ایک جماعت علماء نے کہا کہ جماعت مستحب و افضل ہے اور
یہی عامۂ علماء کے نزدیک مشہور ہے۔ اور مبسوط میں کہا کہ یہی اصح و اوفق ہے اور علی بن موسی الشافعی نے اسی پر اجماع کہا ہے۔ لان
افراد الصحابۃ یروی عنہم التخلف۔ کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں جنسے روایت کیا جاتا ہے کہ وے جماعت تراویح میں شریک
نہیں ہوئے۔ ف۔ اور تنہا پڑھی چنانچہ طحاوی و بیہقی رح و ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمر رض و سالم و قاسم سے اور
طحاوی نے ابراہیم و عروہ و سعید بن جبیر و نافع سے اسکو روایت کیا اور مجاہد رح نے کہا کہ ابن عمر رض سے ایک نے جماعت رمضان میں
پوچھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے؟ اسنے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر۔ رواہ الطحاوی۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ خود حضرات
خلفاء راشدین عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے۔ پھر قاری قرآن فقیہ کے لیے تنہا طمانینت کے ساتھ
افضل ہے۔ کما فی قاضیخان۔ م۔ پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے۔ اسی پر اعتماد ہے۔ ع۔ اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے بدون
فضیلت مسجد کے۔ قاضیخان۔ پھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے۔ ت۔ اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور بیہقی رح
نے عروہ بن الزبیر سے روایت ذکر کی جسمیں حضرت عمر رض کا مردوں کو علیحدہ جماعت اور عورتوں کو علیحدہ جماعت کرنا ذکر کیا۔ اور مترجم
کہتا ہے کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحم امام ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کہا جاوے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح مکروہ نہیں ہے
م۔ والمستحب فی الجلوس بین الترویحتین مقدار الترویحۃ وکذا بین الخامسۃ و بین الوتر لعادۃ اہل الحرمین۔ اور
دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا بقدر ایک ترویحہ کے مستحب ہے اور یوں ہی پانچویں ترویحہ اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل حرمین یعنی
اہل مکہ و مدینہ کی عادت چلی آئی ہے۔ ف۔ پھر چاہے اس راحت میں سبحان اللہ پڑھے چاہے لا الہ الا اللہ پڑھے چاہے درود
پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کرے وہ بہتر ہے۔ اتقانیہ قاضیخان۔ مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے۔ جوامع الفقہ
ع۔ لیکن بیہقی رح نے باسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں قیام کرتے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع
نہیں کرتے تھے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اہل المدینہ چار رکعت نماز پڑھتے اور اہل مکہ طواف و اسکی دو رکعت پڑھتے ہیں۔ الفتح۔
پانچویں ترویحہ و وتر کے درمیان استراحت مخالف اہل حرمین ہے۔ قالہ السرخسی رح۔ واستحسن البعض الاستراحۃ علی خمس
تسلیمات۔ اور بعض نے پانچ تسلیمات پر استراحت کو مستحسن سمجھا ہے۔ ولیس بصحیح۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ جمہور کے
نزدیک مکروہ ہے۔ الکافی۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلاصہ۔ وقولہ ثم یوتر بہم یشیر الی ان وقتہا بعد العشاء قبل الوتر۔ اور مصنف کا
یہ قول کہ ثم یوتر بہم۔ اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اور قبل وتر کے ہے۔ و بہ قال عامۃ المشائخ۔ اور یہی عامہ مشائخ کا
قول ہے۔ ف۔ یعنی مشائخ بخاری کا اور یہی قول صحیح ہے۔ الذخیرہ ع۔ والاصح ان وقتہا بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر
او بعدہ۔ اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے ہے آخر رات تک خواہ وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانہا نوافل سنت بعد العشاء
کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں جو بعد عشاء کے مقرر کی گئی ہیں۔ ف۔ اور اسکی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے۔ ت۔ یہ اس
بنا پر کہ تراویح سوائے تہجد کے ہے اور رمضان میں وہ قیام اللیل ہوگئے۔ م۔ اور صحیح یہ کہ بعد آدھی رات کے مکروہ نہیں ہے کیونکہ
قیام اللیل میں افضل آخر رات ہے۔ الفتح۔ ولم یذکر قدر القراءۃ۔ اور مصنف نے قدر قراءت کو ذکر نہیں کیا۔ واکثر المشائخ علی
ان السنۃ فیہا الختم مرۃ۔ اور اکثر مشائخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایکبار ختم کرنا سنت ہے۔ ف۔ یعنی ہر رکعت میں قریب
دس آیات کے پڑھے اور یہی حسن نے امام اعظم رح سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جو حسن ہے
ع۔ اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ اسقدر ہو کہ مقتدیوں پر گراں نہو۔ المحیط۔ پس جو سراج میں آیا کہ دو ختم فضیلت اور تین ختم

وہ کچھ نہیں ہے۔ م۔ پڑھنے میں اور ادا سے ارکان میں جلدی کرنا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ اکیس تاریخ تک ختم کرے ہے۔ قاضیخان اور ۲۷ کو ختم کرنا چاہیے۔ المحیط۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ **فلا یترک لکسل القوم**۔ پس ایک ختم بوجہ کسل قوم کے ترک نہ کیا جاوے۔ **بخلاف ما بعد التشہد من الدعوات حیث یترکہا لانہا لیست بسنۃ**۔ بخلاف التحیات کے بعد کی دعاؤں کے کہ انکو ترک کرے کیونکہ وہ سنت نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی جبکہ یہ دعائیں قوم پر گراں گذریں لیکن درود امام شافعی کے نزدیک فرض ہے تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر اللہم صل علی محمد۔ ت۔ لیکن اسمیں نظر ہے کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت مقابل ہے وہ تو کسل قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اسکو چھوڑ دے چنانچہ مسند احمد میں ابن مسعود رض سے اور صحیحین میں ابو ہریرہ رض سے بعد التحیات کے حضرت صلعم کا دعا کرنا بطور مواظبت ثابت ہے۔ العینی۔ **ولا یصلی الوتر بجماعۃ فی غیر شہر رمضان**۔ اور وتر کو جماعت سے سوائے ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ ف۔ اور رمضان میں افضل بجماعت ہے یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ نہیں بلکہ تنہا گھر میں اور یہی مختار ہے۔ التبیین لیکن اول اصح ہے۔ کمافی الفتح۔ م۔ اور جماعت روا ہے۔ م۔ **علیہ اجماع المسلمین**۔ اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ واللہ تعالی اعلم (فروع) امام اگر قرات کے تشدد میں لحن کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈھے یوں ہی اگر دوسرا اخف من القراءۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر اسکی مسجد میں ختم نہو تو دوسری جگہ جانا روا ہے۔ المحیط۔ درست خوان کو مقدم کریں نہ خوشخوان کو مردوں کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہے۔ ایک مسجد میں دو بار تراویح مکروہ ہے۔ القاضیخان۔ امام کو دو مسجدوں میں ہر مسجد میں پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں۔ محیط السرخسی۔ اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ مقتدیوں کو مضائقہ نہیں۔ تاتارخانیہ۔ افضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہوں تو مستحب یہ کہ ہر ایک پوری ترویحہ پر پھیرے یہی صحیح ہے۔ اور جائز کہ فرض و وتر ایک پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح فوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہیں نہ بجماعت اور نہ تنہا یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دوگانہ رہگیا تو تنہا پڑھیں۔ المحیط۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھیں تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جسکا قول اسکے نزدیک سچ ہو۔ قاضیخان۔ جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت میں شریک ہو اور اگر لوگوں نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہیں کر سکتے۔ تراویح نہ پائی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح یہ کہ وتر میں اقتدا کر سکتا ہے۔ القنیہ۔ اسکی ایک دو ترویحہ فوت ہوئی اگر انکے ادا کرنے تک وتر کی جماعت جاتی ہو تو وتر پڑھ لے پھر باقی ادا کرے۔ الخلاصہ۔ ہر دوگانہ تراویح میں نیت تراویح کی ضرورت نہیں۔ قاضیخان والسراجیہ۔ ختم چھوٹا ہو تو احسن یہ کہ سورہ الم ترکیف سے آخر تک پڑھے۔ التجنیس۔ تراویح بیٹھکر بلا عذر مستحب نہیں۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہے مگر ثواب آدھا ہے۔ امام بعذر یا بغیر عذر بیٹھکر پڑھاتا ہے اور مقتدی لوگ کھڑے ہیں تو باتفاق جواز ہے۔ یہی صحیح ہے مگر مستحب یہ کہ مقتدین بھی بیٹھ جاویں اگر ایک سلام سے چار پڑھیں اور درمیان میں نہ بیٹھا تو بجائے ایک دوگانہ کے ہونگی یہی صحیح ہے۔ اور اگر درمیان میں قدر تشہد بیٹھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک دو دوگانہ ہونگے یہی صحیح ہے۔ اور اگر چھ یا آٹھ پڑھیں اور ہر دوگانہ پر قدر تشہد بیٹھ لیا تو صحیح یہ کہ ہر دو رکعت ایک دوگانہ ہونگی۔ قاضیخان۔ اگر کل تراویح ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دوگانہ پر بیٹھا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا مگر آخر میں تو صحیح قول پر ایک دوگانہ کے بجائے ہیں۔ السراج وقاضیخان۔ مکروہ ہے کہ مقتدی بیٹھا رہے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے۔ قاضیخان۔ اور اگر کوئی دوگانہ چھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھکر شامل ہو جاوے۔ کمافی الخلاصہ۔

باب ادراک الفریضۃ

اب فریضہ پانیکے بیان میں۔ تنہا ادا سے فریضہ کے قصد سے شروع کیا پھر اقامت کہی گئی تو پہلا قطع کر دے۔ ت۔ ومن صلی رکعۃ من الظہر

ثم اقیمت یصلی اخری۔ اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی ہو یعنی مع سجدہ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت
پڑھ لے۔ ف۔ یہی قول شافعی و احمد کا ہے۔ع۔ صیانۃ للمودی عن البطلان۔ تاکہ جو رکعت پڑھ لی ہے وہ باطل ہونے
سے محفوظ رہے۔ ثم یدخل مع القوم۔ پھر مقتدیوں کے ساتھ شامل ہو جاوے۔ احرازا لفضیلۃ الجماعۃ۔ بغرض فضیلت
جماعت حاصل کرنے کے۔ وان لم یقید الاولی بالسجدۃ یقطع۔ اور اگر اسنے ظہر کی اول رکعت کو مع سجدہ نہ پڑھا ہو تو
فوراً قطع کر دے۔ ویشرع مع الامام ہو الصحیح۔ اور امام کے ساتھ شروع کر دے یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ اسی کو
فخر الاسلام نے اختیار کیا۔ شیخ محمد بن ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھکر توڑے اور اسی کو شمس الائمہ نے لیا ہے
ع۔ اور اقرب قول مصنف رح ہے۔ لانہ بمحل الرفض۔ کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے۔ والقطع
للاکمال۔ اور یہ توڑنا واسطے پورے کرنے کے ہے۔ بخلاف ما اذا کان فی النفل لانہ لیس للاکمال۔ بخلاف اسکے
جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اسکا توڑنا غرض کامل کرنے کے نہیں ہے۔ ولو کان فی السنۃ قبل الظہر والجمعۃ فاقیم
او خطب یقطع علی راس الرکعتین۔ اور اگر وہ شخص سنت میں قبل ظہر یا جمعہ کے ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا
تو دو رکعت پوری کرکے توڑے۔ ف۔ پھر چار رکعت قضا کرے۔ اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہے۔ یروی
ذلک عن ابی یوسف۔ یہ امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ وقد قیل یتمہا۔ اور یہ بھی کہا گیا کہ اسکو تمام کرے
ف۔ یہی اصح ہے۔ مبسوط السرخسی۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا نماز شروع کرنا نہ اقامت موذن حتی کہ
اگر موذن نے اقامت کہی اور ہنوز منفرد نے رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو بلاخلاف دو رکعت پوری کرے۔ النہایہ۔ اور مقام واحد ہو
حتی کہ اگر گھر میں پڑھتا ہے اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو مطلقاً قطع نہ کرے۔ عینی
اور اگر نفل میں ہو تو قطع نہ کرے۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اور باطل کر دینا نماز کا حرام ہے لیکن
جب تک اول رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو وہ ابھی نماز نہیں ہے پس اسکو قطع کر دینا جائز ہے اور امام مصنف رح کا رجحان اس جانب
ہے کہ قطع اولی ہے جہانتک ممکن ہو حتی کہ سنت الظہر میں دو رکعت پر قطع کرنا ممکن ہے کیونکہ ابطال عمل جو حرام ہے لازم نہیں آتا۔
اور یہ شاید بنظر حدیث۔ اذا اقیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبۃ۔ یعنی جب کہ نماز کی اقامت کہی جاوے تو سوائے فرض کے
کوئی نماز نہیں ہے۔ کافی البخاری۔ نہیں کہا جاوے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری نماز شروع نہ کرینگے کیونکہ حدیث عبداللہ
بن بحینہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہدی گئی تھی تو فرمایا کہ
الصبح اربعا الصبح اربعا۔ کیا صبح چار رکعت ارے کیا صبح چار رکعت۔ رواہ البخاری ومسلم والنسائی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ
اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہیں جیساکہ نہایہ وعینی میں زعم کیا بلکہ اقامت موذن ہے۔ اس سے زیادہ صریح حدیث
ابو سلمہ سے ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس اتنے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے تو فرمایا کہ
کیا دو نمازیں ساتھ ہی کیا دو نمازیں ساتھ ہی اور یہ نماز صبح کا واقعہ ہے۔ رواہ مالک۔ پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو مطلقاً مانع ہے
خواہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح القدیر و عینی میں اس مقام پر کچھ کلام نہیں پایا اور شاید وجہ یہ ہے کہ
قولہ تعالی لا تبطلوا اعمالکم۔ بطلان عمل سے ممانعت پر نص ہے اور حدیث میں قطع وارد ہے تو ہم نے دو رکعت پر قصر کیا کہ بطلان عمل
نہو اور حتی الوسع حدیث پر عمل کیا تاکہ مخالف قرآن نہو۔ واللہ تعالی اعلم۔ پھر یہ موقوف ہے کہ آیت لا تبطلوا اعمالکم۔ عموم پر ہو
لیکن ابن الہمام نے قبل ازیں احتمالات پیدا کیے کہ بطلان بوجہ ارتداد ہو وامثال اسکے۔ اور نیز توڑ کر قضا کرنا بطلان ہے الا آنکہ
نفل جو شروع سے واجب ہو گئی اسکا قطع کرنا جائز نہیں مگر واسطے اکمال کے اور نفل کا قطع بوجہ اکمال نہیں ہے لیکن یہ محل
تفکر رہا کہ قطع کرنا جائز ہے جب کہ سواری کا جانور بدک جاوے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا ایک درم مال چوری ہو جیسا کہ

ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں تو فرائض کی تکبیر اولیٰ میں فضل کثیر ہے اور بقول عینی ہم جب کہ حقیر مال دنیاوی کے لیے قطع جائز ہے تو
دینی فضیلت کے لیے بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ پھر مذہب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت میں احتیاط
کریں تاکہ مخالفت آیت و احادیث کچھ لازم نہ آوے اور عنقریب بحث سنت فجر آویگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ م۔ وان کان قد صلی
ثلثا من الظہر یتمہا۔ اور اگر وہ شخص ظہر فرض کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تمام کرے۔ ف۔ اور فرض ظہر پورا ہو گیا۔
لان للاکثر حکم الکل فلا یحتمل النقض۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہے تو وہ قطع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ ف۔ یعنی جب تین رکعت
پڑھ چکا تو گویا تمام کر لی پھر ٹوٹ نہیں سکتی ہے پھر ثواب جماعت کے لیے نفل نیت سے شامل ہو جاوے۔ م۔ بخلاف ما اذا کان
فی الثالثۃ بعد۔ برخلاف اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت میں ہو۔ ولم یقیدہا بالسجدۃ۔ اور تیسری کو سجدہ سے مقید
نہ کیا ہو۔ حیث یقطعہا۔ کہ اس صورت میں قطع کر دے۔ لانہ محل الرفض۔ کیونکہ وہ توڑنے کا محل ہے۔ ف۔ پھر طریقہ
قطع میں اختلاف ہے۔ امام مصنف نے کہا۔ ویتخیر ان شاء عاد فقعد وسلم۔ اور وہ مختار ہے اگر چاہے تو عود کر کے بیٹھ جاوے
وسلام پھیر دے۔ وان شاء کبر قائما ینوی الدخول فی صلوٰۃ الامام۔ اور چاہے تو کھڑے تکبیر کہدے درحالیکہ نیت رکھتا
ہو امام کی نماز میں داخل ہونے کی۔ ف۔ یہی مختار ہے جو اصح ہے۔ المعراج۔ اور محیط میں کہا اصح یہ کہ کھڑے ہوئے ایک سلام
پھیر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ تحلیل نہیں ہے بلکہ سلام دیا جاوے۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ تحریمہ نماز سے تحلیل کرنا حدیث میں
سلام کے ساتھ وارد ہے اور یہاں اگرچہ نماز تمام نہیں لیکن تحریمہ کی حرمت کھونا روا نہیں ہے پس صحیح واللہ اعلم وہی ہے جو امام مصنف
نے کہا بلکہ امام سرخسی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہے۔ فافہم۔ م۔ واذا اتمہا یدخل مع القوم والذی یصلی معہم نافلۃ۔ اور جب
نماز ظہر کو تمام کر لیا تو مقتدیوں کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو نماز انکے ساتھ پڑھے وہ نفل ہے۔ ف۔ تو بہ نیت نفل داخل ہو
لان الفرض لا یتکرر فی وقت واحد۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت میں دوبارہ مکرر نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ لیکن ظہر کے بعد
نفل پڑھنا جائز ہے تو جماعت کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث یزید بن الاسود میں دو شخصوں کو
جو شریک جماعت نہ ہوئے تھے ارشاد ہے کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر نماز پڑھ لی پھر تم مسجد میں آئے جہاں جماعت
ہے تو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور حدیث ابوذر رض میں
ایسے امراء اسلام کے حق میں جو نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم نماز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے جو
نماز پڑھو گے اسکو نفل کر لو۔ رواہ مسلم۔ یہ سوائے عصر اور فجر کے جنکے بعد نفل نہیں اور حدیث ابن عمر رض میں مرفوعا فجر و مغرب
کا استثناء ہے۔ رواہ الدارقطنی کما فی الفتح۔ فان صلی من الفجر رکعۃ ثم اقیمت یقطع ویدخل معہم۔ پھر اگر فریضہ فجر سے
ایک رکعت پڑھی ہو پھر اقامت کہی گئی تو قطع کر دے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لانہ لو اضاف الیہا
اخری تفوتہ الجماعۃ۔ کیونکہ اگر اسنے اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ ف۔
کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ وکذا اذا قام الی الثانیۃ۔ اور یوں ہی قطع کر دے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا
ہو لیکن۔ قبل ان یقیدہا بالسجدۃ۔ پہلے اس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجدہ کرے۔ ف۔ کیونکہ بعد سجدہ
کر لینے کے دونوں رکعت پوری ہو گئیں۔ وبعد الاتمام لا یشرع فی صلوٰۃ الامام۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام
کی نماز میں شروع نہ کرے۔ لکراہۃ النفل بعدہ۔ بوجہ مکروہ ہونے نفل کے بعد نماز فجر کے۔ وکذا بعد المغرب فی
ظاہر الروایۃ۔ اور یوں ہی بعد مغرب کے ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر رض گذری۔ اور
یہی امام مالک کا قول ہے۔ لان التنفل بالثلث مکروہ وفی جعلہا اربعا مخالفۃ لامامہ۔ کیونکہ تین رکعت کے ساتھ
نفل پڑھنا مکروہ ہے اور اسکو چار کر لینے میں امام سے مخالفت ہے۔ ف۔ امام شافعی و احمد نے کہا کہ چار کر لے۔ ابو یوسف سے

مروی ہے کہ تین ہی رکعت پر سلام پھیر دے۔ اور یہی شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ ع۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وتر نفل اور تین ہی رکعت ہے اور
شاید کہ دارقطنی کی حدیث در بارۂ مغرب کے معلول ہو۔ واللہ اعلم۔ قاضیخان نے تین رکعت سے نفل حرام کہا لیکن قول مردود ہے۔ ع۔ اور [illegible]
ہونا بوجہ ضعیف تو کراہت بھی تحریمی سے ضعیف بلکہ قہستانی میں صریح اسکو تنزیہی کہا ہے۔ پھر امام کی اقتدا اور فضیلت جماعت
اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی۔ فافہم۔ م۔ فخر الاسلام نے کہا کہ اگر شروع کر دے تو احتیاطاً چار کر لے
ع۔ ومن دخل مسجدا قد اذن فیہ یکرہ لہ ان یخرج حتی یصلی۔ اور جو شخص ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان
دیدی گئی تو اسکو نکلنا مکروہ ہے یہانتک کہ نماز پڑھ لے۔ ف۔ یعنی جبکہ نہ پڑھی ہو۔ کیونکہ ابوہریرہ رضنے روایت کی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد میں ہو پس نماز کی اذان دیجاوے تو کوئی تم میں سے نہ نکلے یہانتک کہ
نماز پڑھ لے۔ رواہ احمد۔ اور ابوہریرہ رض کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابوہریرہ نے کہا کہ اس نے
ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ اور ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جب مؤذن اذان
دے تو تم مسجد سے مت نکلو یہانتک کہ نماز پڑھ لو۔ رواہ اسحق بن راہویہ فی مسندہ۔ ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابوہریرہ
رض بمنزلہ مرفوع کے ہے اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات میں اختلاف نہیں کرتے تھے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام لایخرج من
المسجد بعد النداء الا منافق او رجل یخرج لحاجۃ یرید الرجوع۔ بدلیل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکلتا مسجد
سے بعد اذان کے مگر منافق یا وہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلتا ہے اور واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ ف۔ یہ حدیث
ابوداؤد وعبد الرزاق نے سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رض
سے مرفوع روایت کی۔ ع۔ پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے۔ الا اذا کان ینتظم بہ امر جماعۃ۔ سوائے
چند صورتوں کے ازانجملہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو۔ ف۔ حتی کہ اسکے نہ جانے سے جماعت میں خلل
ہوگا۔ لانہ ترک صورۃ۔ کیونکہ یہ نکلنا ظاہر میں ترک ہے تکمیل معنی۔ باطن میں تکمیل ہے۔ ف۔ یوں ہی اپنے
محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ اسمیں نماز نہ ہوئی ہو اور افضل یہ کہ نہ نکلے۔ ع م ف۔ یوں ہی اپنے شیخ حدیث وفقہ کی استاد
کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہے۔ ع۔ یا کسی ضرورت سے بارادہ واپسی۔ کمافی الحدیث۔ ازانجملہ فرمایا۔ وان کان قد صلی
اور اگر وہ اسوقت کی نماز پڑھ چکا ہو۔ وکانت الظہر والعشاء۔ اور یہ نماز ظہر وعشاء کی ہو۔ فلاباس بان یخرج
تو مضائقہ نہیں کہ نکل جاوے۔ لانہ اجاب داعی اللہ مرۃ۔ کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان پکارنے والے کی قبولیت
کر لی ہے۔ الا اذا اخذ المؤذن فی الاقامۃ۔ مگر جبکہ مؤذن اقامت کہنا شروع کر دے۔ ف۔ تو اب نکلنا مکروہ ہے
لانہ یتہم بمخالفۃ الجماعۃ عیانا۔ کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے میں جماعت سے مخالفت کرنے کی تہمت رکھا جائیگا۔ ف۔
اور یہاں نفل منع نہیں ہے بلکہ حکم ہے۔ وان کانت العصر او المغرب او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فی الاقامۃ
اور اگر یہ نماز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑھ چکا ہو اگرچہ مؤذن اقامت شروع کر دے۔ لکراہیۃ
التنفل بعدہا۔ کیونکہ ان نمازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ اور وہاں بیٹھے رہنے سے نکل جانا بہتر ہے اسی
کتاب میں اشارہ ہے۔ م۔ ومن انتہی الی الامام فی صلوۃ الفجر۔ اگر ایک شخص جا پہنچا امام تک نماز فجر میں۔ ف۔
یعنی امام کو نماز فجر پڑھتے پایا۔ وہو لم یصل رکعتی الفجر۔ اور اس شخص نے دوگانہ سنۃ الفجر ہنوز نہیں پڑھا ہے۔ ف۔
تو دو صورتوں میں ایک یہ کہ۔ ان خشی ان تفوتہ رکعۃ ویدرک الاخری۔ اگر اسکو خوف اسقدر ہوا کہ ایک رکعت
جاتی رہیگی اور وہ دوسری رکعت پاویگا تو۔ یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل۔ دوگانہ سنت کا دروازۂ
مسجد کے پاس پڑھے پھر داخل ہو۔ لانہ امکنہ الجمع بین الفضیلتین۔ کیونکہ اسکو دونوں فضیلتیں جمع کر لینا ممکن ہے۔

ف۔ کیونکہ سنۃ الفجر کے فضائل اوپر گذرے۔ م۔ اور حدیث میں ہے کہ جس نے نماز کی ایک رکعت پائی اس نے نماز پائی
انتہیٰ۔ مترجم کہتا ہے کہ عصر و فجر میں ایک رکعت کے پانے پر نماز پانا جو حدیث صحیح میں وارد ہے اسی سے شافعیہ وغیرہم استدلال
کرتے ہیں کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کرے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہے کہ اگر
حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا افاقہ ہوا تو اسنے اس نماز کا وقت پایا حتی کہ اسپر یہ نماز قضا کرنی واجب
ہوئی پس یہ حدیث بیان اس امر کا ہے کہ اسے نماز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضرور
نہیں ہے حتی کہ آخر جزء بھی پاوے تو یہ نماز اوسکے ذمہ واجب ہوگی جیسا کہ حنفیہ کا اصول ہے اور یہ تاویل بعینہ ہم نے
کسی سے نہیں پائی۔ فالحمد للہ رب العالمین۔ پھر میں نے دیکھا کہ امام طحاوی نے یہی تاویل کی ہے۔ م۔ دوسری صورت یہ کہ۔ وان
خشی فوتہما۔ اور اگر اسکو دوسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ ف۔ اگرچہ قعدہ پاوے تو۔ دخل مع الامام
تو امام کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لان ثواب الجماعۃ اعظم۔ کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہے۔ ف۔
حتی کہ ۲۰ درجہ منفرد پر ثواب بڑھا ہوا ہے۔ والوعید بترکہا الزم۔ اور دوم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہے۔ ف۔
کیونکہ وعید سے بچنا مقدم ہے سنت کرنے پر۔ و۔ یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ میں گذری کہ جماعت سے منافق ہی پیچھے رہتا ہے اور
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے گھر پھونک دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک۔ مع۔ اگر معلوم نہو کہ اول رکعت ہے یا دوسری تو سنت
ترک کرکے جماعت میں داخل ہو جاوے۔ الخلاصہ۔ اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر نماز کی جگہ نہو تو اندر پڑھے
اور کسی ستون کے پیچھے پڑھے اور فخر الاسلام نے کہا کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر پڑھے۔ محیط میں ہے کہ
کہا گیا کہ یہ سب مکروہ ہیں کیونکہ یہ سب بمنزلہ مسجد واحد کے ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید بات یہ ہے کہ سنۃ الفجر کی نسبت
واجب ہونے کا گمان ہے جیسا کہ حسن رح نے امام رح سے روایت کی اور ثبوت واجب میں تو اتفاق کیا جاتا ہے اور ادھر دین
میں لوگوں کی سستی ظاہر جسکا اشارہ کتاب میں یوں کیا کہ سنت گھر پڑھنی چاہیئے تھی مگر بغیر پڑھے امام تک جا پہونچا
جو فرض میں ہے پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہو جاوے کہ لوگ سنتیں چھوڑیں حالانکہ حدیث عبد اللہ بن سرجس رض
صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں تھے کہ ایک نے آکر گوشہ میں سنۃ الفجر پڑھیں پھر نماز میں شامل ہوا تو بعد
سلام فرمایا کہ اے فلان تو نے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا نماز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی۔ رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی۔
یہ تاکید حدیث ہے کہ بعد اقامت کے سوائے فریضہ کے کوئی نماز نہیں۔ کما رواہ البخاری۔ لیکن جو بات میں نے اوپر بیان
کی اس راہ سے اماموں نے سنۃ الفجر میں بخوف وجوب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے۔ م۔ بخلاف سنۃ الظہر
حیث یترکہا فی الحالین۔ بخلاف سنۃ الظہر کے کہ ان چارگانہ کو دونوں حالتوں میں ترک کریگا۔ ف۔ خواہ
امید ہو کہ رکعات جماعت ملینگی یا نہو ہر حال جماعت میں شریک ہو جائیگا۔ لیکن میں نے حدیث الترمذی از عائشہ رض
بابت قضاء چارگانہ ظہر کے اوپر لکھدی تو انکے ترک کی گنجایش ہے۔ لانہ یمکنہ اداؤہا فی الوقت بعد الفرض ہو الصحیح
کیونکہ اس چارگانہ کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ کچھ خلاف نہیں۔ وانما الاختلاف
بین ابی یوسف ومحمد فی تقدیمہا علی الرکعتین وتاخیرہا عنہا۔ اور اختلاف تو ابو یوسف ومحمد کے درمیان صرف
چارگانہ کے دوگانہ پر مقدم کرنے یا دوگانہ سے موخر کرنے میں ہے۔ ولا کذلک سنۃ الفجر علی مانبین ان شاء اللہ تعالیٰ
اور یہ حال سنۃ الفجر میں نہیں ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ ف۔ بلکہ انمیں اختلاف موجود ہے۔ پھر سنۃ الظہر
میں دوگانہ پر مقدم کرنا قول ابی یوسف ہے رح۔ یہی قول ابو حنیفہ رح۔ المحیط۔ یہی مختار ہے۔ العنایہ۔ یہی اصح ہے۔ مبسوط
شیخ الاسلام۔ مع۔ اسی پر فتوی ہے جیسا کہ گذرا۔ م۔ والتقیید بالاداء عند باب المسجد یدل علی الکراہۃ فی المسجد

اذا کان الامام فی الصلوٰۃ - سنۃ الفجر کو دروازہ مسجد پر ادا کرنے کی قید لگانا دلالت کرتا ہے کہ مسجد مین ادا کرنا مکروہ ہے جب امام نماز مین ہو - ف - اور اگر امام نماز مین نہو تو خارج مسجد مین پڑھنا البتہ نص ہے - ت - بلکہ حدیث انس رض مین قبل مغرب کے دو رکعات بھی مسجد مین ظاہر ہوتی ہین اور یہ شاید پہلے ہو ہم - والافضل فی عامۃ السنن والنوافل المنزل ہو المروی عن النبی علیہ السلام - اور قریب سب سنن و نوافل ادا کرنے مین افضل گھر ہے یہی حضرت صلعم سے مروی ہے - ف - جیسا کہ حدیث زید بن ثابت مین صریح ہے - رواہ البخاری و مسلم - بلکہ اپنی مسجد شریف سے افضل فرمایا رواہ ابوداؤد وغیرہ - حالانکہ آپ کی مسجد مین نماز کا پچاس ہزار گونہ ثواب ہے - کما فی الصحیح - پس معلوم ہوا کہ وہ فریضہ کے لیے ہے اور اس باب مین قول امام مصنف اصح ہے - واللہ اعلم - م - قال واذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیہما قبل طلوع الشمس - اور فرمایا امام محمد رح نے جامع صغیر مین کہ جب مصلی کے دوگانہ فجر فوت ہو جاوین تو انکو طلوع آفتاب سے پہلے نہین قضا کریگا - لانہ یبقی نفلا مطلقا وھو مکروہ بعد الصبح - کیونکہ یہ دوگانہ محض نفل رہجائیگا اور محض نفل بعد فجر کے مکروہ ہے - ف - یہ قید ہے کہ اگر سنت رہتی تو مکروہ نہ تھی - م - اور شمس الائمہ نے فقیہ اسمعیل سے نقل کیا کہ فرض سے پہلے نیت دوگانہ باندھکر پھر تکبیر کہکر نماز فرض مین امام کے ساتھ داخل ہو جاوے تو واجب ہو جاوینگے اور صدر الشہید رح نے رد کر دیا کہ زیادات مین صریح ہے کہ بعد فرض کے نذر واجب بھی مکروہ ہے - ولا بعد ارتفاعہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور نہ قضا کرے بعد بلندی آفتاب کے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک - ف - یعنی جب سنۃ الفجر بدون فرض کے فوت ہو تو شیخین رح کے نزدیک قبل طلوع و بعد طلوع کے اسکی قضا نہین ہے - وقال محمد احب الی ان یقضیہما الی وقت الزوال - اور امام محمد رح نے کہا کہ مجھے محبوب ہے کہ دوگانہ کو وقت زوال تک قضا کرے - ف - اگر نہ پڑھے تو اسپر کچھ نہین - حلوائی و فضلی نے کہا کہ اور شیخین کے نزدیک پڑھے تو کچھ مضائقہ نہین پس کچھ اختلاف نہین ہے - المبسوط - یہی مختار مزنی رح و ایک روایت احمد ہے - پھر کیا قبل طلوع مضائقہ نہین ہے - ظاہر لفظ کتاب تو اسی کو مشعر ہے و علی ہذا حدیث قیس رض سے موافق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوے پس اقامت کہی گئی تو مین نے آپ کے ساتھ صبح پڑھ لی جب آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ مہلا یا قیس اصلاتان معا یعنی رو اے قیس کیا دو نمازین ساتھ ہی - مین نے عرض کیا کہ مین نے دوگانہ صبح نہین پڑھا تھا فرمایا کہ فلا اذا - یعنی تو کچھ مضائقہ نہین ہے - رواہ ابو داؤد والترمذی - ابن الہمام رح نے معارضہ کیا حدیث ممانعت نماز سے بعد فجر کے حتی کہ آفتاب طلوع ہو - کما فی الصحاح اور کہا کہ حدیث ممانعت اصح ہے - مترجم کہتا ہے کہ قضاء فرائض اسوقت باتفاق جائز ہے تو حدیث مذکور مخصوص ہوگئی کیونکہ بعد فجر کے مطلقا نماز سے منع نہوا بلکہ سوائے فرائض کے - اور جب مخصوص ہوگئی تو حدیث قیس رض سے سنۃ الفجر بھی مخصوص ہو سکتی ہے جیسا کہ اصول مین قرار پایا ہے - ابن الہمام نے بحث اوقات نماز مین کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ فقہاء نے فرائض کو کس دلیل سے مخصوص کیا ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ بعد نماز صبح کے ہر ایسی نماز سے امتناع ہے جو شارع کی طرف سے نہو بلکہ اختیاری جواز مین ہو پس فرائض اور سنت فجر مین مضائقہ نہ رہا اور نوافل منع ہوگئی - اگر کہا جاوے کہ جس نے بعد فرض فجر کے دو رکعت کی نذر کی وہ واجب ہے تو وہ بھی ادا ہونا چاہیے حالانکہ زیادۃ الزیادات مین صریح عدم الجواز کہا ہے - جواب یہ کہ نذر کنندہ نے اول سے اسوقت مین ممانعت جانکر جب نذر کی تو ایسا ہوا کہ گویا بعد فرض فجر کے ایک نے اپنے اوپر نماز جدید لازم کی دونون مین کچھ فرق نہین تو وہ بھی جائز نہین بخلاف فرائض کے اسی سے قضاء فرائض کا جواب نکل آیا - واللہ تعالیٰ اعلم - و علی ہذا سنت فجر اگرچہ اپنے مرتبہ پر نہین رہی لیکن وہ مطلق نفل نہین ہوگئی حتی کہ اسکے ادا کرنے مین بقول شیخ فضلی و حلوائی کے امام اعظم و ابو یوسف کے نزدیک مضائقہ نہین جیسے حدیث قیس رض سے نکلتا ہے اور امام محمد کے نزدیک مستحب ہے - م - لانہ علیہ السلام قضاہما بعد ارتفاع الشمس غداۃ لیلۃ التعریس - کیونکہ حضرت صلعم نے

دوگانہ سنت کو لیلۃ التعریس کے شروع دن میں بعد آفتاب بلند ہونے کے قضا کیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی احادیث صحیحہ وصحابہ رضہ میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ سنت اپنے وقت سے فوت ہونے پر قضا نہ ہو سکتی تو آپ قضا نہ کرتے اور ظہر کا مقدم چارگانہ آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا ہے۔ ولهما ان الاصل فی السنۃ ان لاتقضی لاختصاص القضاء بالواجب۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ کہ سنت میں اصل یہ کہ قضا نہ کیجاوے کیونکہ قضا مخصوص بواجب ہے۔ ف۔ چنانچہ اصول میں قضا کی یہ تعریف لکھی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو ایسا مثل سپرد کرنا۔ اور سنت حکم سے واجب نہیں آئی تو اسکی قضا بھی نہیں۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتی کہ اگر قضا کی ایسی تعریف کرو کہ جو اسکو شامل ہو تو ایسا نہ ہوگا اور کہا کہ اولی یہ کہ کہا جاوے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے حتی کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو حق القدر دوسرے وقت پر رہا اور سنت میں جب یہ مطالبہ ادا میں نہ تھا تو اسکے لیے قضا میں بدرجہ اولی نہ ہوگا۔ ہذا ملخص الفتح۔ اور مخفی نہیں کہ اس سے وجوب قضا نہ ہوگی اور ہم اسکی قضا واجب نہیں کہتے مگر ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا وہی قضا کا باعث ہے علاوہ بریں امام رح سے ادائے سنۃ الفجر بمنزلہ وجوب ہے تو قضا میں بھی سبب رہا جو ادا کا تھا اور آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ فافہم۔ حدیث لیلۃ التعریس کا جواب یہ دیا کہ والحدیث ورد فی قضائہا تبعا للفرض فبقی ما وراءہ علی الاصل۔ اور حدیث وارد ہوئی قضاء دوگانہ مذکور میں تابع فرض کے تو سوا اسکے اپنی اصل پر رہا۔ ف۔ یعنی حدیث خلاف قیاس ہے تو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہیگی۔ بلکہ چارگانہ قبل الظہر میں بھی یوں ہی کہا جائیگا۔ وانما تقضی تبعا لہ وہو یصلی بالجماعۃ اووحدہ الی وقت الزوال۔ اور دوگانہ مذکور زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت میں قضا کیا جائیگا خواہ جماعت سے فرض پڑھے یا تنہا پڑھے۔ ف۔ اسمیں تو اتفاق ہے۔ وفیما بعدہ اختلاف المشائخ۔ اور مابعد زوال کے تبعاً قضا کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ بعض نے کہا کہ قضا کرے۔ یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ مبسوط میں صرف قول دوم ذکر کیا۔ مع۔ گویا یہی اصح ہے۔ اور یہی قول مالک وقول دوم شافعی وایک قول احمد کا ہے۔ع۔ واما سائر السنن سواہا لاتقضی بعد الوقت وحدہا۔ رہیں باقی سنن سوائے دوگانہ فجر کے تو وہ بعد وقت کے تنہا قضا نہیں کیجاویگی۔ ف۔ اسمیں تینوں اماموں کا اتفاق ہے واختلف المشائخ فی قضائہا تبعا للفرض۔ اور فرض کے تابع ہوکر انکے قضا کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ عراقیوں کے نزدیک جب مع فرض قضا ہوں تو جیسے سنت اذان واقامت قضا کیجائیگی ویسے سنت نماز بھی تابع فرض قضا کیجاوے اور خراسانیوں کے نزدیک نہیں اور یہی اصح ہے۔مع۔ ومن ادرک من الظہر رکعۃ ولم یدرک الثلث فانہ لم یصل الظہر بجماعۃ۔ اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہیں پائیں تو اسنے جماعت کے ساتھ نماز ظہر نہیں پڑھی۔ ف۔ اسمیں تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھنا تو فی الحقیقت اسطرح ہے کہ چاروں رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی جزو نہ جاوے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر بلکہ قعدہ پانے سے بھی ہو جائیگا۔ لہذا اس مسئلہ میں ظہر بجماعت بالاتفاق نہیں پڑھی ولیکن ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ خواہ فریضہ جمعہ ہو یا دیگر ہو لیکن جمعہ میں امام محمد رح نے کہا کہ جس نے قعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر چار فرض ظہر پڑھے کیونکہ جمعہ میں جماعت شرط ہے وہ نہ پائی تو جمعہ نہیں پایا۔ اس سے وہم ہوتا ہے کہ اسنے ثواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم باطل ہے بدلیل اسکے جو امام مصنف نے بیان کیا کہ۔ وقال محمد قد ادرک فضل الجماعۃ۔ اور امام محمد رح نے صریح کہا کہ اسنے ثواب جماعت پایا۔ ف۔ تو جمعہ میں بھی ثواب جماعت پایا پس ظہر وجمعہ دونوں میں ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ لان من ادرک آخر الشیء فقد ادرکہ۔ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر جزو پایا تو اس نے اس چیز کو پالیا۔ فصار محرزا

ثواب الجماعۃ - تو ثواب جماعت بھرپور پایا - لکنہ لم یصلہا بالجماعۃ حقیقۃ - لیکن اسنے نماز کو درحقیقت جماعت کیساتھ
مین نہین پڑھا - ف - بلکہ بعض جزو تنہا پڑھا - اس مسئلہ کا فائدہ قسم وغیرہ مین ظاہر ہوگا چنانچہ کہا - و لہذا یحنث
بہ فی یمینہ لا یدرک الجماعۃ - اور اسی جہت سے اسنے پرانی اس قسم مین جھوٹا پڑجائیگا کہ لا یدرک الجماعۃ - ف
یعنی ایک نے قسم کھائی کہ آج ظہر کی جماعت نہ پاونگا اگر پاوے تو میرا غلام آزاد ہے سو وہ جلد آیا حتی کہ اسکو صرف ایک
رکعت ملی بلکہ قعدہ ملا تو اسنے جماعت پالی پس قسم کھانے والا جھوٹا پڑگیا اور اسکا غلام آزاد ہوگیا - و لا یحنث فی یمینہ
لا یصلی الظہر بالجماعۃ - اور جھوٹا نہو گا اس قسم مین کہ ظہر کو بجماعت نہین پڑھیگا - ف - حتی کہ اگر اسنے یون کہا ہو
کہ آج ظہر کو جماعت سے پڑھ لے تو میرا غلام آزاد ہے - وہ جلد آیا مگر ایک رکعت پائی تو جماعت سے نہین پڑھی پس
جھوٹا نہوا - م - اسی طرح اگر اسنے تین رکعتین پائین ہون و ایک نہین پائی تو بھی ظہر جماعت کے ساتھ نہین پڑھی اور
قسم کھانے والا جھوٹا نہوا - یہی اظہر و اصح ہے - خلافاً لشمس الائمہ سرخسی - مع - مثل ظہر کے ہر چار رکعت والی نماز کا حکم ہے - ت - یہی
مذہب شافعی ہے - ع - قعدہ پانے والے کو ثواب جماعت بالاتفاق مگر تکبیر اول پانے والے کا اس سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ حدیث
صحیح مین اسکی علیحدہ فضیلت ثبوت ہے - م - ومن اتی مسجدا قد صلی فیہ فلا باس بان یتطوع قبل المکتوبۃ ما بدا لہ
ما دام فی الوقت - امام محمد نے کہا کہ جو شخص ایسی مسجد مین آیا کہ اسمین نماز ہو چکی یعنی اسنے جماعت نہین پائی تو مضائقہ نہین
کہ فریضہ سے پہلے جو نفل اسکا جی چاہے پڑھے جبتک وقت مین ہے - ومرادہ اذا کان فی الوقت سعۃ - اور مراد
امام محمد رح یہ کہ جبتک وقت مین گنجائش ہے - وان کان فیہ ضیق ترکہ - اور اگر وقت مین تنگی ہو تو نفل چھوڑ دے -
ف - ظاہر کلام تو اختیاری نفل مین ہے مگر فقہا نے اسکو شامل سنت قرار دیا لہذا کہا - قیل ہذا فی غیر سنۃ الظہر
والفجر - کہا گیا کہ یہ حکم سوا سنۃ الظہر والفجر کے ہے - ف - کہ چاہے پڑھے اور سنت قبل الظہر والفجر مین پڑھنا موکد ہے -
لان لہما زیادۃ مزیۃ - کیونکہ سنت فجر اور سنت ظہر کے واسطے زیادتی فضیلت ہے - قال علیہ السلام فی سنۃ الفجر صلوہا
و لو طردتکم الخیل - اور روایت ابو داؤد مین ہے لا تدعوہما و لو طردتکم الخیل - یعنی ان دونون رکعتون کو مت چھوڑو اگرچہ
سواران دشمن تمکو ہانکین - و قال فی الاخری من ترک الاربع قبل الظہر لم تنلہ شفاعتی - اور ظہر کی پہلی سنتون
کے حق مین فرمایا کہ جس نے قبل الظہر کے چار گانہ چھوڑین اسکو میری شفاعت حاصل نہو گی - ف - یہ روایت بے اصل ہے
اسکا کچھ وجود نہین ہے ہان ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعت
اور بعد چار رکعت پر محافظت کی اللہ تعالیٰ اسپر دوزخ کی آگ حرام کریگا - رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
وقیل ہذا فی الجمیع - اور کہا گیا کہ یہ حکم سب سنتون مین ہے - ف - جبکہ تنہا پڑھے تو چاہیے سنت پڑھے یا نہین - لانہ
علیہ السلام واظب علیہا عند اداء المکتوبات بالجماعۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فرائض کو جماعت
کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتون پر مواظبت کی ہے - ف - نہ تنہا پڑھنے کے وقت - و لا سنۃ دون المواظبۃ
اور بدون مواظبت کے سنت ثابت نہین ہوتی ہے - ف - تو منفرد کے حق مین یہ نمازین سنت نہین ثبوت ہوتی ہین
بلکہ نفل تو مختار ہوگا - یہی قول صدر الاسلام رح کا ہے - ع - امام مصنف رح نے کہا - والاولی ان لا یترکہا فی الاحوال
کلہا لکونہا مکملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت - اولی یہ ہے کہ ان سنتون کو جملہ احوال مین نہ چھوڑے
کیونکہ یہ سنتین فرائض کی تکمیل کرنیوالی ہین مگر اسوقت چھوڑ دے کہ وقت نکل جانے کا خوف ہو - ف - جملہ احوال سے
مراد وقت کی تنگی و وسعت اور تنہائی و جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ مسافرت و اقامت بھی شامل ہے لیکن سفر مین بہت سے
مشائخ کے نزدیک یہ کہ سنتین چھوڑ دے - اور حالت سفر مین اگرچہ سواری پر پڑھا جا سکتا ہے اور اسمین خلاف نہین بلکہ

کلام یہ ہے کہ سنتین چھوڑنے سے جو اساءت و برائی لاحق ہوتی تھی وہ مساوی نہوگی ۔ ملخص الفتح ۔ مین کہتا ہون کہ ترک کرنا تو بلا شبہہ اولیٰ ہے کیونکہ جو فضیلت و برکت سنتہ و تامہ و تیار و فیہا سے بہتر ہی وجہ ہے نجات و دیگر فضائل و کمالات سب کا ابتدا وارفع ہو ۔ اور انکی تکمیلات نوافل ہونے کے یہ معنی ہین کہ حدیث ابوداؤد وغیرہ مین ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے پھرتا ہے اس حال مین کہ اسکی نماز آدھی لکھی گئی اور تہائی لکھی گئی حتی کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہین ہوتی ۔ اور دیگر احادیث مین قیامت کے موجب نوافل ثابت ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا ۔ اور نہ عذاب ہوگا یہین سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰ رکعات مین یہی حکمت ہے کہ روزانہ مع وتر کے نوافل ۲۰ رکعات ہین تاکہ رمضان مین تکرار ہے اور ان ایام مین فضیلت بہت زیادہ ہوئی ہے ۔ **ومن انتہی الی الامام فی رکوعہ** ۔ اور جو شخص پہونچا امام تک درحالیکہ رکوع مین تھا ۔ **فکبر ووقف** ۔ پس تکبیر کہی اور توقف کیا ۔ **ف** ۔ حالانکہ رکوع کرسکتا تھا یا نہین ۔ **حتی رفع الامام راسہ** ۔ یہانتک کہ امام نے رکوع سے سر اٹھا لیا ۔ **لا یصیر مدرکا لتلک الرکعۃ** ۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پانیوالا نہوگا ۔ **ف** ۔ اور اگر پہونچا درحالیکہ امام کھڑا ہے پس اسنے تحریمہ باندھ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی نادانی سے رکوع نہ پایا تو بالاجماع یہ لاحق ہے اسلیے یہ رکعت مل گئی اور اگر پہونچا درحالیکہ امام نے رکوع سے سر اٹھایا ہے پس اسنے تحریمہ باندھا تو بالاجماع رکعت نہین پائی اور اگر پہونچکر تحریمہ کے بعد امام کو رکوع مین پا گیا تو بالاجماع یہ رکعت پا گیا اور جو امام مصنف رح نے صورت ذکر کی اسمین ہمارے و شافعی کے نزدیک رکعت نہ پائی ۔ **خلافا لزفر** ۔ اسمین زفر رح کا خلاف ہے ۔ **وہو یقول ادرک الامام فیما لہ حکم القیام** ۔ زفر رح کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت مین پا لیا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے ۔ **ف** ۔ یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہے تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے قیام مین پایا پس یہ رکعت مل گئی ۔ یہی قول ثوری وابن المبارک وابن ابی لیلی کا ہے ۔ **ولنا ان الشرط ہو المشارکۃ فی افعال الصلوۃ** ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو افعال نماز مین شرکت با امام ہے ۔ **ف** ۔ حتی کہ حدیث صحیح مسلم مین ہے امام اسی واسطے کہ اسکے ساتھ اتمام کیا جاوے تو اس سے مخالفت مت کرو جب تکبیر کہے تو تکبیر کہو اور جب پڑھے تو خاموش سنو آخر تک ۔ **ولم یوجد لا فی القیام ولا فی الرکوع** ۔ اور یہ مشارکت نہین پائی گئی نہ تو قیام مین اور نہ رکوع مین ۔ **ف** ۔ بلکہ بعد رکوع کے سیدھے ہوکر سجدہ کے قعد مین شریک ہوا ۔ پس یہ رکعت کچھ نہین ملی سوائے سجدہ کے ۔ حدیث مین ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ مین ہون تو شریک سجدہ ہو جاؤ اور اسکو شمار مت کرو اور جس نے رکعت پائی اسنے نماز پائی ۔ رواہ ابوداؤد ۔ یعنی جس نے رکوع پایا اسنے نماز کی رکعت پائی اسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم مین مصرح ہے کہ سجدہ مین شرکت واجب ہے ولیکن نہ کرے تو نماز فاسد نہیں اور نہ سہو ہے ۔ النہر ۔ **ف** ۔ اس حدیث مین رکعت کو نماز کہا گیا ہے اسی سے امام شافعی رح نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث مین ہے کہ نماز بدون قراءت نہین تو ہر رکعت مین قراءت واجب ہوگی ۔ مین کہتا ہون کہ یہی بقول اصح مذہب امام ابوحنیفہ ہے کہ قراءت دو رکعت مین فرض اور دو رکعت مین واجب ہے فافہم ۔ رکوع کیا اور امام نے سر اٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت مین ہو جاوے کہ وہ رکوع ہو تو اسنے رکعت پائی یہی اصح ہے ۔ **ولو رکع المقتدی قبل امامہ** ۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا ۔ **ف** ۔ اور اسی حالت پر رہا ۔ **فادرکہ الامام فیہ** ۔ پس امام نے اسکو رکوع مین پا لیا ۔ **ف** ۔ یعنی امام نے جب رکوع کیا تو مقتدی ہنوز رکوع مین تھا حتی کہ اب مشارکت ہو گئی گویا رکوع مین امام کا شریک ہو گیا تو ۔ **جاز** ۔ جائز ہے ۔ **ف** ۔ یہ مراد نہین کہ مقتدی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ اس بدحرکت سے مقتدی کی نماز فاسد نہوگی ۔ جائز رہیگی اگرچہ برا کیا ۔ **وقال زفر رح لا یجزیہ لان ما اتی بہ قبل الامام غیر معتد بہ** ۔ اور زفر رح نے کہا کہ مقتدی کو یہ کافی نہوگا اسواسطے کہ مقتدی جو رکوع

قبل امام کے لایا تھا وہ قابل شمار نہین ہے۔ فکذا ما بنی علیہ۔ تو وہ بھی جو اسپر بنا کیا۔ ف۔ قابل شمار نہین۔ یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع رکھا وہ بھی شمار نہین کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہے اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ ولنا ان الشرط ہو المشارکۃ فی جزء واحد کما فی الطرف الاول واللہ اعلم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو کسی جزو مین مشارکت ہے جیساکہ اول طرف مین۔ ف۔ یعنی جب کہ ابتدا مین امام کے ساتھ شرکت کرکے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھاوے تو بالاتفاق جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہوگئی تو فساد نہوا اگرچہ اس حرکت مین بھی وعید سخت ہے چنانچہ حدیث مین فرمایا کہ خبردار جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لیتا ہے کیا ڈرتا نہین کہ اللہ تعالیٰ اسکے سر کو گدھے کا سر کردے (فرع) امام رکوع مین ہے تو انکے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور ساگراس سے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو ہو اور تحریمہ رکھی جائیگی۔ فع۔ امام سے پہلے سر اٹھا لیا تو جا ہیے کہ عود کرے خواہ رکوع ہو یا سجود ہو اور دوسرا نہو جائیگا۔ ف۔ اگر مقتدی کو سر اٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ مین بھی اگر اسنے سجدہ دوم و متابعت دونون کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہوگا حتی کہ اگر امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اسکو وہین پایا تو جائز ہے۔ ع ف۔ امام نے سر اٹھا لیا اور ہنوز مقتدی نے تین تسبیح نہین کہی تو متابعت کرے۔ نماز عید کی رکوع مین پایا تو شامل ہوکر رکوع مین تکبیرات عید کرلے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دیر کی حتی کہ آفتاب نکل آیا تو فقط امام کی نماز گئی۔ امام نے قنوت چھوڑا پس رکوع ملسکے تو پڑھے ورنہ چھوڑے۔ ف۔ اور فتح مین اس مقام پر متابعت و غیر متابعت وغیرہ کے امور وہ لکھے جنکو ہم وتر مین لکھ چکے ہین اور لکھا کہ کافر نے نماز بجماعت پڑھی تو اسکے اسلام کا حکم ہوگا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بخلاف حج وروزہ کے اور لکھا کہ مخصوص ہونے مین نظر ہے۔ اقول یعنی ہماری جماعت مین نماز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہین پس کچھ نظر نہین رہی۔ م۔

باب قضاء الفوائت

(فائتہ نمازونکے قضاء کرنے کا بیان) فائتہ وہ نماز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عمداً چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے توبہ کرے یا حج سے معاف ہوگا اور قضاء بھی کرے اور اگر عذر سے ہے تو قضاء سے عفو ہوگا اور نیز عذر کے دشمن کا ہجوم ہے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم الخندق کو چار نمازین متوالی قضاء فرمائین مگر جنائی کو حاملہ کا بچہ مرجانے کا خوف ہو تو تاخیر کرے۔ پھر ادا وقت پر فعل واجب با رکان و شرائط بجالانا۔ اعادہ کسی خلل سے وقت مین دوہرانا۔ قضاء بعد وقت کے مثل واجب بجالانا۔ م ن درع۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ قضاہا اذا ذکرہا وقدمہا علی فرض الوقت۔ جس شخص کی نماز فوت ہوگئی تو اسکو قضاء کرے جب یاد کرے اور اسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ ف۔ یون ہی اگر سوجانے سے فوت ہوگئی تو بھی۔ اور نماز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر بقول ابی حنیفہ رح۔ پس وتر و فجر مین ترتیب واجب ہے۔ اور قضاء مطلقاً واجب ہے حتی کہ اگر عمداً ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضاء بھی اجماعاً واجب ہے۔ یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہین بلکہ وہ مرتد ہوگیا۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ شافعی جب تعمد مین قضاء واجب کہتے ہین تو یہ دلیل ہے کہ انکے نزدیک متعمداً تارک درحقیقت کافر نہین ہوتا۔ فافہم۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتی کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز نہو گی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہوجاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ والاصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت و فرض الوقت عندنا مستحق۔ اور اصل اسمین یہ کہ ترتیب رکھنا درمیان قضاؤن اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ ف۔ یعنی فرض عملی ہے پس اگر ظہر و عصر و مغرب قضاء ہوگئین اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول ظہر پھر عصر پھر مغرب حتی کہ قضاؤن مین ترتیب ہو پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پڑھے یہی مذہب حضرت نخعی و مالک و احمد و اسحق و لیث وزہری

ذمہ ہم کا مذہب ہے۔ وعند الشافعی مستحب ۔ اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب مستحب ہے۔ ف یہی مذہب طاؤس وابو ثور وغیرہ کا ہے۔ ابن الہمام نے کہا یہی قول اصح ہے۔ لان کل فرض اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ ۔ دلیل امام شافعی کی یہ کہ ہر فرض تو بذات خود اصل ہے تو وہ دوسرے کے لیے شرط نہوگا۔ ف مگر یہ دلیل جیسے ایمان عام عبادات اور صوم مسکین کا۔ مف ۔ اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے ہیں بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے اور وقتیہ مؤخر واجب ہے حتی کہ جب بوجہ تنگی وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ آئیگا م س السداد ۔ نفل میں فائتہ فرض یاد کی تو نفل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض میں خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے۔ محیط السرخسی ۔ ولنا قولہ علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ او نسیہا فلم یذکرہا الا وھو مع الامام فلیصل التی ھو فیہا ثم لیصل التی ذکرہا ثم لیعد التی صلی مع الامام ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی الا اس حالت میں کہ وہ امام کے پیچھے نماز میں ہے تو یہ پڑھ لے جسمیں موجود ہے پھر وہ پڑھے جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے ساتھ پڑھی ہے۔ ف اسی کے موافق قول احمد ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویوں سے ابن عمر رض سے مرفوعاً روایت کیا لیکن امام مالک نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا۔ دارقطنی وابوزرعہ نے اسی کو صحیح کہا ۔ ابن الہمام نے کہا کہ ثقہ راوی کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کرتا ہے تو دونوں صحیح ہیں ۔ مف ۔ پھر نہایہ وغیرہ میں اس مقام پر مشکلات ہیں جنکا حل کرنا دشوار ہو گیا جیساکہ عینی رح نے بسط سے ذکر کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا کہ نمازوں کے اوقات اور ادا میں ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات میں بوجہ فوت ہو جانے کے نہ رہے تو بجالانے میں باقی رہیگی ۔ یہ کلام قوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات میں تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہیں ۔ رہا بجالانا تو حج کے مقام عرفات میں ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کیجاتی ہیں لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہیں ہے۔ اب واضح ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اسکو بھول گیا تو جب یاد آوے اسی وقت پڑھے کہ یہی اسکا وقت ہے اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہیں سوائے اسکے ۔ کمافی صحیح البخاری ومسلم۔ پس جب یہ وقت وکفارہ از جانب شرع متعین ہوا تو ازراہ وقت و فعل دونوں طرح فائتہ کی تقدیم متعین ہو گئی ۔ لیکن یہ وقت اسکا حقیقی نہیں حتی کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت ہو تو نہیں پڑھ سکتا اور اسی وجہ سے اگر اسوقت عمداً نہ پڑھے تو وہ عمداً تارک نماز میں داخل نہوگا لہذا فقہاء نے کہا کہ قضاء کو بجالانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی ادا میں ترتیب وقت و فعل دونوں کی مفروض ہے پھر بعد وقت کے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال دفع ہوا پھر چونکہ خبر واحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض عملی رہ گیا ۔ پس یہی قول اصح ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم ۔ م ۔ قضاء فرض کی فرض اور واجب کی واجب اور سنت کی سنت ہے ۔ سابعہ ۔ ولو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیۃ ثم یقضیہا ۔ اور اگر وقت نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے ۔ ف اسپر اجماع ہے ۔ ع ۔ مثلاً عشاء فوت ہوئی اور فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کروں تو فجر کا وقت نہ بچیگا تو فجر کو مقدم کرے ۔ لان الترتیب یسقط بضیق الوقت وکذا بالنسیان وکثرۃ الفوائت کیلا یؤدی الی تفویت الوقتیۃ ۔ کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جاتی ہے بوجہ تنگی وقت کے اور یوں ہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور فوائت کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا فوت کرنا لازم نہ آوے ۔ ف فوائت میں کثرت کی مقدار چھ نمازیں ہیں ۔ پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عمداً وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض عملی پس جب وقت تنگ ہے یا فوائت کثیرہ ہیں حتی کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہوگی۔ یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شارح نے تعرض کیا ہو۔ واللہ اعلم م۔ اگر فوائت تین چار ہیں اور وقت
میں سب کی گنجایش نہیں تو اصح یہ کہ وقتیہ کو مقدم کرنا جائز ہے مالمجتبیٰ۔ اس تصحیح میں نظر ہے م۔ پھر وقت کا تنگ ہونا غالب گمان
پر کافی ہے حقیقتہً تنگ ہو حتی کہ اگر بعد ادائے وقتیہ کے ظاہر ہو کہ جو تنگی کا خوف تھا وہ خطا تھا یعنی وقت قضاء و ادا دونوں کا
تھا۔ تو فتاویٰ الحجہ والتبیین والمجتبیٰ میں ہے کہ حقیقتہً تنگی معتبر ہے پس وقتیہ باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت اسقدر باقی ہو کہ عشاء
و فجر ادا کر سکے تو پہلے قضاء عشاء پڑھکر پھر فجر پڑھے اور جو فجر پڑھی تھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہوا کہ خالی وقتیہ فجر کا وقت
ہے اور ادا کی پھر ظاہر ہوا کہ گمان غلط تھا تو پھر باطل ہو گئی۔ پھر اسی طرح نظر کرے حتی کہ دونوں کا وقت ہو تو ترتیب ادا کرے
اور اگر خالی وقتیہ کا گمان ہو تو وہی پڑھے لیکن بعد کو اگر غلط گمان نکلا تو پھر باطل ہو جائیگی۔ اسی قول کو فتح القدیر و بحر الرائق
میں صحیح کر دیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بطلان بعد ادا کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترتیب محض سقوط ہے تو ارجح یہ تھا کہ بیان مدار
غالب گمان پر ہونا اور اسی طرف کلام امام مصنف مشعر ہے لیکن روایات جزئیہ اسکے مخالف ہیں اور عجب کہ شیخ ابن الہمام نے
وہاں ترتیب مستحب ہونے کو ارجح کہا اور بیان فرضیت ترتیب کی تنقیح پر اقتصار کیا ہے م۔ پھر وقت کی تنگی و وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار
ہے یہاں تک کہ اگر عصر شروع کی اور قضاء ظہر بھولا ہوا ہے پھر آفتاب میں زردی شروع ہوئی اسوقت ظہر یاد آئی تو عصر کو پورا کرلے اور نہ توڑے یہ مرجح
ہے کہ وقت مستحب معتبر ہے ورنہ عصر توڑنا لازم ہوتی۔ قاضیخان میں ہے کہ تنگی وقت کا اعتبار شروع کے وقت ہے حتی کہ اگر قضاء ظہر یاد ہو پھر عصر شروع
کی اور طول دیا حتی کہ وقت تنگ ہو گیا تو اعتبار نہیں اور جائز عصر نہ ہوگا مگر جبکہ تنگی کے وقت توڑ کر پھر شروع سے پڑھے ہے۔ ولو قدم الفائتة
جاز۔ اور اگر اس شخص نے تنگی وقت کے باوجود فائتہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہے ف۔ یعنی فائتہ ادا ہو جاویگی اور وقتیہ کو کھونے کا گناہ اسپر ہوا
حاصل یہ کہ ایسا فعل کرنا حرام ہے مگر قضاء نماز ہو جائیگی۔ لان النهی عن تقديمها لمعنى في غيرها۔ کیونکہ فائتہ کو ایسی حالت تنگی میں مقدم کرنے
سے جو ممانعت ہے تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہے جو غیر میں ہیں۔ ف۔ یعنی وقتیہ کا کھونا پس وقتیہ کھو جانے سے فائتہ کی ادا میں کچھ نقصان
نہیں ہوا۔ ہاں وقتیہ کھونے سے اسپر گناہ عظیم ہوا تو یہ دوسری بات ہے۔ بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة۔ برخلاف اسکے جبکہ وقت میں وسعت
ہو۔ وقدم الوقتية۔ اور اسنے نماز وقتیہ کو مقدم کر دیا۔ حيث لا يجوز۔ تو یہ نہیں جائز ہوگی۔ لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث۔ کیونکہ
اسنے وقتیہ کو ایسے وقت ادا کیا جو اسکے واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہے پیشتر ہے۔ ف۔ یعنی حدیث سے تو وقتیہ کے یہی دو وقت
ہیں بعد ادائے فائتہ کے ہو جیسے عرفات میں عصر و ظہر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو فرض ظہر پڑھکر ہو حتی کہ عصر کو اول و ظہر کو آخر کرے تو
روا نہیں اسی طرح فائتہ سے پہلے وقتیہ کا وقت ہی نہیں جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہے۔ اعتراض ہوا کہ وقتیہ کا وہ وقت تو قرآن
یا حدیث متواتر سے ثابت ہے پھر کیونکر اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا۔ جواب اسکا نہایہ میں یوں دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب
فائتہ میں ہے خبر مشہور ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دعوی رد ہے کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے میں کلام ہے تو مشہور کہاں۔ مترجم
کہتا ہے کہ صحیح جواب وہ تحقیق ہے جو اوپر گذری یعنی مثلاً افعال نماز ظہر کے بعد افعال نماز عصر ادا کرنا قرآن و حدیث متواتر سے
ثبوت ہے اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہو کر عصر میں آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہے تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب
اب بھی ممکن ہے تو اسپر عمل واجب ہے اور اس صورت میں کہ یہ بھی ممکن نہ ہو مثلاً وقت میں خالی افعال عصر کی سمائی ہو تو ترتیب ساقط
ہوگی اور یہاں موضوع یہ کہ وقت میں دونوں کی گنجایش ہے پس ترتیب فعلی لازم ہے اور جسقدر وقت کے اندر نماز ظہر قضاء کے
افعال بجا لاوے اسقدر وقت عصر کے ادا سے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہے تو اسوقت میں عصر کی ادا صحیح نہ ہوگی بلکہ حدیث
صحیحین اور اس حدیث کتاب بروایت دارقطنی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہے یعنی آنکہ فوراً یاد کے وقت بجا لانا
ضرور کہ ادا ہو رہے ہیں لہٰذا فقہاء نے تصریح کی کہ اگر قضاء یاد ہی نہ ہو تو عصر اسوقت میں صحیح ہے۔ اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عمداً
چھوڑنے و غفلت سے چھوڑنے میں یہ فرق ہے کہ عمداً ترک کا گناہ رہیگا اور غافل نے اگر فوراً یاد آتے ہی کے وقت ادا کیا

تو گناہ معفو ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر امام مصنف رح و بدل کو اس عبارت سے فرماتے کہ۔ ولو اداہا فی وقت لا یسعہ
ادار مشغلہ بغیرہا - تو اظہر ہوتا یعنی اسنے وقتیہ کو وقتیہ کے ایسے وقت میں ادا کیا ہو اسکے ادا کی گنجایش نہیں دیتا تھا
بوجہ اسوقت کے دوسری نماز کے افعال میں مشغول ہونے کے۔ پس وقت تو وہ درحقیقت عصر کا ہے مگر ادا عصر اس میں
جائز نہیں رکھی گئی کیونکہ وہ نسبت ترتیب افعال سے وہ قضا کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فافہم۔ م۔ (فروع) مجنون
کو افاقہ ہوا تو اسپر حالت جنون کی قضا نہیں جیسے مرتد پر حالت ارتداد کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب
نماز نہیں جانتا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور مریض پر جب کہ اسکو اشارہ
کے لیے قدرت نہ تھی قضا واجب نہیں ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضا دو رکعت اور حالت حضر کی قضا چار رکعت ہیں
البحر - وضو گمان کرکے ظہر پڑھی پھر وضو کر کے عصر پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ ظہر بغیر وضو تھی تو بعذر نسیان کے ترتیب ساقط
ہے اور فقط ظہر قضا کرے۔ بعون وقدہ کے۔ محیط السرخسی - جمعہ میں قضاے فجر یاد ہو پس اگر اول فجر قضا کرکے جمعہ مل سکتا ہے
تو باجماع تبع کرکے یہی کرے اور اگر جمعہ نہیں بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی شیخین کے نزدیک یہی کرے خلافا لمحمد اور اگر ظہر بھی
نہیں مل سکتی تو باجماع جمعہ تمام کرے۔ السراج۔ اگر وقت تنگ ہو مگر قضا پڑھکر وقتی اسطرح ممکن ہے کہ تخفیف قراءت و افعال
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور اسی قدر پر اقتصار کرے کہ ادنی مرتبہ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ التمرتاشی۔ اگر تنگی وقت یا نسیان سے ترتیب
ساقط ہو گئی پھر وقت وسیع میں یاد ہے تو باتفاق ترتیب عود کر گئی الاشباہ والنہر عن الدرایۃ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط
رہتی ہے اور جب یاد آگیا تو ترتیب لازم ہو گئی۔ الخلاصہ۔ **ولو فاتتہ صلوات رتبہا فی القضاء کما وجبت فی الاصل**
اور اگر اسکی کئی نمازیں فوت ہو گئیں تو قضا میں انکو ترتیب وار بجالاوے جیسے اصل میں واجب ہوئیں۔ **لان النبی
علیہ السلام شغل عن اربع صلوات یوم الخندق فقضاہن مرتبۃ** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ قتال
کفار کے مشغول کیے گئے چار نمازوں سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچویں سال واقع ہوئی پس آپنے انکو ترتیب
کے ساتھ ادا کیا۔ ف۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی و نسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن حبان نے حدیث ابو سعید
الخدری رضہ سے روایت کی اور حدیث ابو سعید میں ہے کہ اسوقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ فان خفتم فرجالا او رکبانا یعنی جب
کافروں کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ یا سوار نماز پڑھو۔ بالجملہ اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
مرتب قضا کرنا دکھلایا۔ جو محتمل ہے کہ یہ صورت واجب ہو یا مستحب ہو۔ **ثم قال صلوا کما رایتمونی اصلی** - پھر حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے کہ تم نماز پڑھا کرو جیسے تم نے مجھے دیکھا کہ میں نماز پڑھتا ہوں۔ ف۔
جیسا کہ مالک بن الحویرث کی حدیث صحیح بخاری میں ہے پس مجموعہ دونوں حدیثوں سے نکلا کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ
صلوا صیغہ امر واسطے وجوب کے ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رح ثم قال۔ سخت موہم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر
وقد قال۔ کہتے تو یہ نہ ہوتا۔ م۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی نماز میں دیکھا گیا وہ واجب نہیں حتی کہ سنن و آداب
تو وہ اصل اس سے واجب نہوئے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر ہے و علی ہذا ترتیب واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ ملخص الفتح۔ اگر
فائتہ ایک سے زیادہ ہیں اور وقت میں وقتیہ کے ساتھ صرف بعض کی گنجایش ہے تو وقتیہ جائز نہیں جب تک کہ بعض ادا نہ کرے
چنانچہ فجر کے وقت یاد آیا کہ اسنے عشاء و وتر نہیں پڑھی اور وقت میں صرف پانچ رکعات کی گنجایش ہے تو وتر اور فجر پڑھے پھر
بعد طلوع کے عشاء قضا کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضا یاد آئی تو دونوں پہلے قضا کرے اور اگر صرف آٹھ رکعت
کی گنجایش ہو تو ظہر و عصر ادا کرے اور اگر جمعہ کی گنجایش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر بحالہ قراءت کی گنجایش
سب وقتیہ ہو تو سب حسب ترتیب کرے اور ترتیب ساقط نہیں۔ **الا ان یزید الفوائت علی ست صلوات** -

گر جب کہ فوائت بہر حال چہ نمازوں تک ہو جاوین - ف - تو حد کثرت مین ہو نیکر ترتیب ساقط ہو جائیگی - یہی صحیح ہے - مبسوط
السرخسی - لان الفوائت قد کثرت - کیونکہ قضا نمازین بحد کثرت پہونچ گئین - فیسقط الترتیب فیما بین الفوائت نفسہا
کما یسقط بینہا وبین الوقتیۃ - تو خود قضاؤن کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی جیسے فوائت و وقتیہ مین ساقط ہوتی ہے - و
حد الکثرۃ ان تصیر الفوائت - اور حد کثرت یہ ہے کہ ہو جاوین قضائین (اعتقادیہ نہ وتر - ت) ستا یخرج وقت الصلوۃ
السادسۃ - چہ عدد چھٹے کا وقت نکل جانے کے ساتھ - ف - حتی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھٹے کو یہ چھٹی کا وقت
خارج ہونے کے قضائین ہو جاوین تو ترتیب ساقط ہوگی - وہو المراد بالمذکور - فی الجامع الصغیر - اور یہی مراد اس قول
مین ہے جو جامع صغیر مین مذکور ہے - وہو قولہ - اور وہ یہ عبارت ہے - ف - جو مصنف نے لکھی کہ - وان فاتتہ اکثر
من صلوات یوم ولیلۃ اجزاتہ التی بدا بہا - اور اگر فوت ہو گئین اُس سے ایک دن رات کی نمازون سے زیادہ
تو جائز ہو جائیگی وہ نماز جس سے ابتدا کی تھی - ف - پس اس سے چھ نمازین مراد ہین - لانہ اذا زاد علی یوم ولیلۃ
تصیر ستا - کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہوئین تو چھ ہو جاوینگی - وعن محمد انہ اعتبر دخول وقت السادسۃ
اور امام محمد رح سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رح نے چھٹی نماز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا - ف - نہ خارج ہونا - ولکن
خالی داخل ہونے سے قضا نہیں ہو سکتی جب تک کہ بغیر ادا کے وقت خارج نہ ہو جاوے لہذا کہا کہ - والاول ہو الصحیح -
قول اول ہی صحیح ہے - ف - یعنی چھٹی کا وقت نکل جانا بغیر ادا کے معتبر ہے - لان الکثرۃ بالدخول فی حد التکرار
وذلک فی الاول - کیونکہ کثرت تو حد تکرار مین داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا - ف - جب کہ
چھٹی کا وقت بغیر ادا کے خارج ہو جاوے تو دن رات کی پانچ نمازین اور چھٹی مکرر شروع ہوگی - م - پھر معتبر اسمین یہ ہے کہ جب
نماز فوت ہوئی ہے اُسوقت سے درمیانی اوقات چھ ہو جاوین اگرچہ فائتہ کے بعد والی نمازون کو اپنے اوقات مین پڑھ لیا ہو
اور بعض نے کہا کہ معتبر یہ ہے کہ قضا نمازین چھ ہو جاوین اگرچہ متفرق ہون - اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت مین ظاہر ہوگا
جب کہ اُسنے تین نمازین قضا چھوڑین ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام مرتب نہین ہین
اور اسکو معلوم نہین کہ اول کون ہے - تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤن کے درمیان جو اوقات پڑے ہین وہ
بہت کثیر ہین - اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہوگی کیونکہ قضائین بذات خود چھ تک نہین پہونچی ہین پس وہ سات نمازین
پڑھے ظہر پھر عصر پھر ظہر پھر مغرب پھر ظہر پھر عصر پھر ظہر لیکن قول اول اصح ہے - التبیین - اور قول دوم احوط ہے - قاضیخان - اور
یہی اصح ہے - الفتح - اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر
اُسنے بدون ضیق وقت کے وقتیہ پڑھ لی تو یہ نماز فاسد ہوئی مگر فساد اسکا متوقف ہے اس بات پر کہ آیندہ کا حال دیکھا
جاوے پس اگر آیندہ اُسنے پانچ وقتیہ نمازین مع یاد فائتہ کے پڑھین اور چھٹی کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئین - پس اس
قول پر جو اوقات کا تخلل نہین بنتا ہے - الخ - الفتح - اگر کسی نے ایکماہ کی نماز چھوڑی پھر سہا ایک مدت تک پڑھتا رہا پھر
اُسنے ایک نماز چھوڑ دی تو پہلی قضائین قدیمہ ہین اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہین اور دوسری قضا جدیدہ ہے اسمین
مشائخ کا اختلاف ہے - الکافی - ولو اجتمعت الفوائت القدیمۃ والحدیثۃ قیل یجوز الوقتیۃ مع تذکر الحدیثۃ
لکثرۃ الفوائت - اور قضائین قدیمہ اور جدیدہ جمع ہوئین تو وقتی ادا کا بجالانا باوجود جدید قضا یاد ہونے کے ایک قول مین
جائز ہے کیونکہ قضائین قدیمہ وجدیدہ ملاکر بحد کثرت ہو چکی ہین - ف - اور اسی قول پر فتوی ہے - الکافی - یہی اصح ہے - المحیط
وقیل لا یجوز - اور بعض نے کہا کہ وقتیہ حالت یاد جدیدہ مین نہین جائز ہے - الکافی - ویجعل الماضی کان لم یکن زجرا لہ
عن التہاون - اور پچھلی قضائین گویا نیست قرار دیجاوینگی بغرض اسکے زجر کے سستی و بے پروائی کرنے سے - ف -

یہی اصح ہے۔ المجتبیٰ۔ تو در اصل ترتیب ساقط ہے۔ لیکن زعم استحساناً حکم بعدم جواز دیا جاوے۔ م۔ ولو قضی بعض الفوائت
حتی قل ما بقی۔ اور اگر ایسے قضاؤں میں سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائیں کم رہ گئیں۔ ف۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی
یعنی چھ سے کم رہ گئیں تو اصح یہ ہے کہ ترتیب عود نہ کریگی۔ النہایہ۔ اور امام ابو حفص الکبیر نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ المبسوط۔
عاد الترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب عود کریگی۔ وہو الاظہر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی
از راہ دلیل بھی اور از راہ روایت بھی ظاہر یہی ہے۔ ع۔ کیونکہ کثرت تو ساقط کرنیوالی اس جہت سے تھی کہ انکے ادا کرنے میں
وقتیہ کا قضا کرنا لازم آتا تھا۔ وہ عذر جاتا رہا۔ یہ تو دلیل ظاہر ہے۔ م۔ راہ روایت۔ فانہ روی عن محمد فی من ترک
صلوۃ یوم ولیلۃ۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نماز قضا کی۔ وجعل یقضی من الغد مع کل
وقتیۃ فائتۃ۔ اور اسنے دوسرے روز سے ہر وقتی کے ساتھ ایک قضا کر بجا لانا شروع کیا۔ فالفوائت جائزۃ علی کل
حال۔ تو قضائیں ہر حال جائز ہیں۔ ف۔ خواہ وقتیہ سے مقدم کرے یا موخر کرے۔ والوقتیات فاسدۃ۔ اور وقتیات
فاسد ہیں۔ ان قدمہا لدخول الفوائت فی حد القلۃ۔ اگر وقتیہ کو مقدم پڑھے تو اسلیے کہ فوائت تو حد قلت میں ہیں پس
تو ایسے چلے کوئی وقتیہ ادا نہ ہوگی۔ وان اخرہا فکذلک۔ اور اگر وقتیہ کو فائتہ سے موخر کرے تو بھی فاسد ہے۔ ف۔ کیونکہ
ہنوز دیگر فائتہ باقی ہیں جنکا مقدم کرنا بوجہ لزوم ترتیب کے مستحق ہے۔ م۔ الا العشاء الاخیرۃ۔ سوائے اخیر عشاء کے۔ ف۔
یعنی جو مغرب کے بعد آئی ہے تو وہ فاسد نہوگی۔ لانہ لا فائتۃ علیہ فی ظنہ حال اداۂا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے
گمان میں اسپر کوئی قضا نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی درحالیکہ اسکو قضا فجر یاد تھی تو ظہر فاسد
ہوئی پھر فجر قضا کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو ظہر یاد ہے تو عصر جائز ہے کیونکہ اس ادا کے وقت اسکے گمان میں اسپر کوئی
قضا نہیں ہے۔ التبیین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے یہ ہے کہ جب اول روز فجر سے عشاء تک قضا کیں اور دوسرے روز فجر کے
ساتھ فجر قضا کی تو وقتیہ بہر حال فاسد ہے تو فائتہ چھ ہو گئیں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس ظہر کی وقتیہ خواہ مقدم کرے یا موخر
کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے ہے کہ قضاء ظہر بجا لانے سے پھر پانچ رہ گئیں اور ترتیب لازم آئی تو معلوم ہوا کہ
کمی سے ترتیب عود کرتی ہے۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ چھٹی کے نکل جانے سے ترتیب
ساقط ہوتی لیکن قبل اسکے اسنے ایک قضا ادا کرلی تو پانچ ہی رہ گئیں۔ پھر لکھا کہ یہ مسئلہ تو بطور گواہی کے ہے۔ تو ہم نے مان لیا
کہ اسمیں متقدمین سے کوئی روایت نہیں لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب
رہنے تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ قضا کرنا لازم آتا تو اس عذر سے ایک حکم واجبی ساقط ہوا تھا جب یہ عذر نہ رہا تو پھر عود
ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو تحقیق میں نے فرضیت ترتیب میں لکھی ہے اسپر نظر کرنے سے بلاشبہہ یہی قوی نکلتا ہے اسواسطے کہ فرض
تو قضا کا فعل پہلے پھر ادا کا فعل ہے اور کثرت کی وجہ سے نہ بمجبوری ترک کیا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کا رک جانا رہا
اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہیں ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نص سے ہوگا اور کثرت کے وقت حرج
یقینی ہو گیا اور حرج بدلیل نصوص مرفوع ہے تو نص معارضہ نص ہوا اور جب قضائیں قلیل رہ گئیں تو حرج کی نص معارض نہ رہی
پس فرضیت کی نص پر عمل ہوگا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ قضا کو یاد کے وقت سے موخر کر دیا باوجود
قضا کر سکتا تھا تو اصل میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے کیونکہ وقت یاد ہی اسکا وقت ہے اور نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلا خلاف مکروہ ہے
البعید۔ بلکہ قضا حرام ہے پھر مکروہ کی وجہ کیا ہے۔ اللہ تحقیق اسکی مترجم نے سابق میں لکھی ہے۔ م۔ ومن صلی العصر وہو ذاکر انہ
لم یصل الظہر فہی فاسدۃ۔ اور جس نے عصر پڑھی اس حالت میں کہ اسکو یاد ہے کہ اسنے ظہر نہیں پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے۔
الا اذا کان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ ادائے عصر کے آخر وقت میں ہو۔ ف۔ کہ اسوقت سے وقت مستحب تک عرف

نماز عصر کی گنجایش ہو۔ پھر یون ہی جبکہ وجوب ترتیب نہ جانتا ہو تو فساد نہین ہے م۔ وہی مسئلۃ الترتیب۔ اور یہ تو وہی ترتیب
فرض ہونے کا مسئلہ ہے۔ ف۔ اسکو زندہ مسئلہ کے پے عدد کیا یعنی۔ واذا فسدت الفرضیۃ لایبطل اصل الصلوٰۃ
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور جب بوجہ فرضیت ترتیب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک
اصل نماز باطل نہوگی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رہ کے نزدیک مطلقاً نفل ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابھی توقف
ہے اگر اسکے بعد اور پانچ نمازین فاسد کین تو کثرت سے ترتیب ساقط ہو کر یہ عصر اور اسکے بعد کی پانچون سب صحیح ہوگئین اور
اگر پانچ کے درمیان ظہر قضا کر لی تو سب فاسد ہو کر نفل ہوگئین۔ پس شیخین مین اسقدر اتفاق ہے کہ اصل نماز بہر حال رایگان
نہین ہے م۔ وعند محمد تبطل۔ اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رایگان ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد فائتہ یاد ہونے کے قہقہہ
مارنے سے وضو نہ ٹوٹے۔ ت۔ لان التحریمۃ عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التحریمۃ اصلا۔
اس دلیل سے کہ اپنے تحریمہ تو فرض کا باندھا تھا پس جب فرضیت گئی تو تحریمہ بھی جڑ سے گیا۔ ف۔ تو نماز ہی نہین ہے
جواب یہ کہ تحریمہ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت و نفلیت ہوتا ہے حتی کہ تحریمہ فرض اور تحریمہ سنت کہلاتا ہے تو جب فرض یا
سنت ہیٹ دو تو خالی تحریمہ باقی رہ گیا اور وہ نفل کے لیے کافی ہے چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ ولہما انہا عقدت
لاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیۃ۔ اور شیخین رح کے نزدیک تحریمہ منعقد ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت
ف۔ تو فرضیت ایک وصف اس تحریمہ کے ساتھ ہوا۔ فلم یکن من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الاصل۔
پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تحریمہ باطل ہونا کچھ ضرور نہین ہے۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور
یہان کوئی دلیل نہین بجز تحریمہ اصل باقی رہنے پر ظاہری وجود نماز دلیل ہے م۔ اور حدیث ابن عمر رض جو فرضیت ترتیب مین
شروع باب مین ذکر ہوئی اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہے۔ ت۔ بالجملہ شیخین کے موافق عصر مین قضائے
ظہر یاد ہو کر فرض ادا ہونے کا حکم تو فاسد ہوا مگر اصل نماز موجود ہے۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کر دیا گیا یا ابھی توقف
ہے یہ دوسرا اختلاف ہے تو اسمین ابو یوسف رح موافق امام محمد ہین کہ قطعی فساد ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک متوقف فساد
ہے چنانچہ فرمایا۔ ثم العصر یفسد فسادا موقوفا۔ پھر عصر جو مسئلہ مذکورہ مین فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد
ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہین کر دیا گیا بلکہ توقف ہے۔ حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد الظہر
حتی کہ اگر بعد اسکے اسنے یہ عصر ملا کر چھ نمازین اپنے وقت پر ادا کین حالانکہ ہنوز قضائے ظہر کو نہین پڑھا۔ انقلب
الکل جائزا۔ تو یہ سب نمازین بدل کر جائز ہو جاوینگی۔ ف۔ تو وہ عصر بھی انمین جائز ہو جاویگی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ
یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہے کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یاد کے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد مگر
بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشاء پھر دوسرے روز فجر و ظہر و عصر پڑھی تو یہ چھ نمازین ہوگئین اور مغرب کا وقت آگیا پس
سب فاسد ہوئین تو ترتیب ساقط ہوگئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہوگئین اور اگر چھ تک نوبت نہ پہونچی بلکہ بیچ
مین ظہر قضا کر لی تو عصر مذکور قطعاً فاسد ہوئی۔ وعندہما یفسد فسادا باتا۔ اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اول عصر جو
فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کر دیا گیا یعنی۔ لا جواز لہا بحال۔ کسی حال مین وہ اب جائز نہین ہو سکتی ہے۔ ف۔
مگر امام محمد کے نزدیک وہ بالکل رایگان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہین۔ م۔ قد عرف ذلک فی موضعہ
اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوٰۃ مبسوط مین ہے اسکی صورت یہ کہ ایک نماز چھوٹی پھر اسکے بعد کی
پانچ وقت تک پانچ نمازین اپنے اپنے وقت پر پڑھین تو صاحبین کے نزدیک پانچون فاسد ہین اور امام ابو حنیفہ کے
نزدیک ابھی متوقف ہین رح۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقتیہ پڑھی تو سب صحیح ہوگئین اور اگر متروکہ قضا پڑھی تو سب

قطعی فاسد ہو کر نفل ہو گئیں - م - شمس الائمہ نے فرمایا کہ یہی علماء کی پہیلی کی وجہ ہے کہ ایک نماز ہے جو پانچ کو فاسد کرتی اور
ایک نماز ہے کہ پانچ کو صحیح کرتی ہے - ع - ولو صلی الفجر وھو ذاکر انہ لم یوتر فھی فاسدۃ عند ابی حنیفۃ رح خلافا لھما
اور اگر فجر کی نماز پڑھی درحالیکہ اسکو یاد ہے کہ اپنے وتر نہیں پڑھی تو فجر فاسد ہے - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے برخلاف
قول صاحبین کے - وھذا بناء علی ان الوتر واجب عندہ وسنۃ عندھما ولا ترتیب فیما بین الفرائض والسنن
اور یہ اس بنا پر کہ امام رح کے نزدیک وتر واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت اور نہیں ترتیب درمیان فرائض وسنن
کے - ف - مگر درمیان فرض قطعی اور واجب عملی کے ترتیب واجب ہے لیکن واضح رہے کہ ترتیب ساقط ہونے کے لیے جو
فرض قطعی مدار ہیں انمیں وتر شمار نہوگا کیونکہ وتر کا وقت خاص بھی نہیں ہے - م - وعلی ھذا اذا صلی العشاء ثم توضأ
وصلی السنۃ والوتر ثم تبین انہ صلی العشاء بغیر طھارۃ - اور اسی اصل پر کہ وتر عند الامام واجب اور عندھما سنت تابع
ہے لہذا اگر عشاء کی نماز پڑھی پھر وضو کر کے سنت و وتر پڑھیں پھر ظاہر ہوا کہ فرض عشاء کو بغیر طہارت پڑھا ہے - فعندہ
یعید العشاء والسنۃ دون الوتر - تو امام رح کے نزدیک عشاء و سنت کو اعادہ کرے سوائے وتر کے - لان الوتر
فرض عملی عندہ - کیونکہ امام کے نزدیک وتر عملی فرض عملی ہے - ف - نہ اعتقادی - وعندھما یعید الوتر ایضا
لکونہ تبعا للعشاء واللہ اعلم - اور صاحبین کے نزدیک وتر کو بھی اعادہ کرے کیونکہ وہ بھی سنت تابع عشاء ہے واللہ تعالیٰ
اعلم - ف - واضح ہو کہ بلکہ بعد بیان مسائل اجتہادی کے واللہ تعالیٰ اعلم کہنا مستحب ہے اور قطعی ایمانی عقائد میں نہیں چاہیے
کہنا قیل - م - ز فروع) ایک نماز بھول گیا کہ کون قضاء ہوئی اور دل کی تحری بھی کسی پر نہیں جمتی تو ہمارے نزدیک
ایک رات و دن کی نمازیں قضاء کرے - الظہیریہ - فقیہ رح نے فرمایا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں - السراجیہ - یہی مختار ہے جوامع الفقہ
اور یہی قول امام مالک و شافعی کا ہے - ع - ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب قضاء ہوئی اور بھولا کہ
کون اول ہے اور تحری نہیں جمتی تو کہا گیا کہ ترتیب ساقط ہے جس طرح چاہے پڑھے یہی اصح ہے - المحیط - اور یہی مختار ہے - جوامع الفقہ
ع - عصر شروع کی پھر آفتاب غروب ہو گیا پھر ایک نے اقتدا کی تو صحیح ہے بشرطیکہ امام مقیم اور مقتدی مسافر نہو - التاتارخانیہ
شافعی المذہب کی نمازیں فوت ہوئیں اگر حنفی ہو کر قضاء کرنا چاہے تو بمذہب ابوحنیفہ قضاء کرے - الخلاصہ - اور
شیخ امام خجندی نے کہا کہ جس مذہب پر چاہے قضاء کر لے - ع - یہی اصح ہے بنظر دلیل - واللہ اعلم - م - ایک شخص کے
نزدیک تیمم کا جواز پہونچے تک اور وتر ایک رکعت ہے اسی کے موافق عمل کرتا رہا پھر اسکے نزدیک ٹھہرا کہ تیمم کنیوں تک
اور وتر تین رکعات ہے تو پہلی نمازیں اعادہ نہیں کریگا اور اگر اپنے جہالت سے ایسا جان رکھا ہے بدون اسکے کہ کسی سے
پوچھ لیا ہو پھر دریافت کیا اور اسکو کنیوں تک اور تین رکعات کا حکم دیا گیا تو اگلی نمازیں قضاء کرے - الذخیرہ - م - مترجم
کہتا ہے کہ یہ صریح ہے کہ اس زمانہ میں جن عوام کو غیر مقلد علماء کوئی مسئلہ آمین بالجہر وغیرہ کا بتلاتے ہیں تو جب تک عقیدہ میں خلاف
اہل السنۃ نہو اور اعمال فروع میں ائمہ اہل السنۃ سے خارج نہو تب تک اسکی نماز صحیح و جائز ہے اس سے عداوت یا اسپر
طعن جائز نہیں ہے کیونکہ کسی مومن سے عداوت یا اسپر طعن حرام قطعی ہے اور باہمی نفاق سخت کبیرہ ہے لیکن جس عالم نے
جاہل کو ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عوام میں نفاق پیدا ہو تو وہ اس فساد کا پیدا کرنے والا ہوا - م - دار الکفر میں جو ایمان
لایا اور نماز و روزہ وغیرہ فرائض سے آگاہ نہ ہوا تو اسپر قضاء نہیں اور اگر مر گیا تو اسپر عقاب نہیں - القاضیخان - یہ
اسوقت کہ دار الاسلام میں ہجرت کرنا ممکن نہ ہوا یا واقف نہ ہوا - م - اور دار الاسلام میں جو مسلمان ہوا تو اسکا عذر قبول
نہیں اور استحسانا اسپر قضاء لازم ہے - القاضیخان - ت - پھر شریعت پہونچانے میں ایک مرد کافی ہے اور حسن رح نے
امام رح سے روایت کی کہ جب تک اسکو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں نہ پہونچا دیں اسپر شریعت کے فرائض لازم نہونگے

محیط السرخسی۔ ایک شخص اپنی عمر کی نمازیں قضاء کرتا ہے بدون اسکے کہ اسکی کوئی نماز قضاء ہوئی ہو پس اگر گمان نقصان وکراہت ہو تو بہتر ہے ورنہ نہیں اور صحیح یہ کہ جائز ہے سوائے بعد فجر وبعد عصر کے۔ اور بہت سے سلف نے شبہ فساد کی جہت سے ایسا کیا ہے المضمرات۔ اور جملہ رکعات میں وہ فاتحہ مع سورہ پڑھے۔ الظہیریہ۔ اور حدیث میں جو ایک نماز کو مکرر پڑھنے کی ممانعت آئی ہے وہ محمول ہوگی کہ بدون شبہہ فساد کے کیونکہ جسمیں کراہت ہو اسکو مکرر پڑھ چلنے پر اتفاق ہے م۔ نفل پڑھنے سے قضاؤں کا پڑھنا زیادہ قابل اہتمام ہے مگر سنن راتبہ وصلوٰۃ التسبیح وغیرہ کو ترک نہ کرے۔ المضمرات۔ اور قضاؤں کو مسجد میں نہیں بلکہ گھر میں ادا کرے۔ اوجز لکردری۔ شاید یہ اسوقت کہ جماعت کی قضاء نہو م۔ باپ نے بیٹے کو حکم دیا کہ میری طرف سے نمازیں ورروزے قضاء کرے تو نہیں جائز ہے۔ تاتارخانیہ۔ قضاء کو وقت یاد کے ادا کرنا واجب ہے م محیط السرخسی۔ لیکن عیال کے واسطے سعی کمائی کے عذر سے وحوائج کے عذر سے اصح قول پر تاخیر کرنا جائز ہے۔ ت۔ سجدہ تلاوت ونذر مطلق وقضاء رمضان میں علی الفور وجوب نہیں بلکہ وسعت ہے لیکن شمس الائمہ حلوائی نے علی الفور واجب کہا ہے۔ وجیز۔ قضائیں جن کے اسنے وصیت کی کہ میری میراث کی تہائی مال سے کفارہ دیا جاوے تو ہر نماز فریضہ اور وتر اور ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دیے جاوین اور اگر اسنے کچھ مال نہ چھوڑا تو حیلہ یہ ہے کہ نصف صاع گیہون قرض لیکر ایک نماز کی طرف سے ایک مسکین کو دیے جاوین پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث اسکو دوسری نماز میت کی طرف سے کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث میت کی تیسری نماز کی طرف سے کفارہ دے اسی طرح کرتا جاوے یہانتک کہ کل نمازون کا کفارہ ادا ہو جاوے۔ الخلاصہ۔ اور فتاوی الحجہ میں ہے کہ اگر میت نے وارث کو وصیت نہیں کی مگر بعض وارثون نے ابتداء تبرع کے مورث کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہے اور ہر نماز کی طرف سے نصف صاع گیہون دیدے۔ اور شیخ حمیر ابوبکر اور یوسف بن محمد رحمہما اللہ تعالی سے پوچھا گیا کہ بوڑھے بیہوش کو جسے زندگی میں روزے کی طرف سے فدیہ دینا پڑتا ہے کیا وہ نماز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہیں۔ التاتارخانیہ مفید میں ہے کہ اگر کوئی نماز یا رکن کسی نماز میں بھولا اور یاد نہیں کہ کون نماز ہے تو بلاخلاف ایک رات دن کی نمازیں اعادہ کرے ح۔ اور فتاوی اہل سمرقند میں ہے کہ اگر دونون رکعت اولین کی قراءت ترک ہوئی ہو تو احتیاطاً فجر ومغرب اعادہ کرے اور اگر ایک رکعت اول کی ہو تو فجر ووتر۔ اور اگر کسی دو رکعت کی ہو تو فجر ومغرب ووتر۔ اور اگر چارون کی ہو تو ظہر وعصر وعشاء پھیرے نہ باقی۔ المحیط۔ عمداً نماز چھوڑنے والا قتل نہ کیا جاوے بلکہ قید کیا جاوے سراکافی ف۔ دو روز کی ظہر چھوٹی اسنے قضاء میں تعیین نہ کی تو مذہب یہ کہ جائز نہیں مگر بہ تعیین ح۔ پس اول ظہر یا آخر ظہر کی نیت کرے ف ت۔ یون ہی جب فوائت کثیرہ ہون تو اول قضاء یا آخر ظہر چاہیے لازم ہے اور یہی اصح ہے اور یون ہی مختلف رمضانون کے روزون میں نیت کرے اور چونکہ تاخیر گناہ تھا تو کسی کو مطلع نہ کرے۔ الدر۔ مسافر نے ایک ماہ تک ظہر میں مغرب بھی دو رکعت پڑھی تو مغرب کل فاسد ہیں پھر اول مغرب فاسد ہے کہ پانچ نمازیں اسکے بعد فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے جواز ہوگا مگر مغرب فاسد ہوا کرتی ہے ح۔ واضح ہو کہ جس نے جمعہ کے روز گھر میں ظہر پڑھی تو موقوف ہے اگر اسکے بعد جمعہ کی طرف چلا تو باطل ہو گئی اور اگر نہیں حتی کہ وقت نکل گیا تو صحیح ہے اور اسکے نظائر معذور ومستحاضہ وغیرہ میں بہت ہیں جنکا ذکر معذور کے بیان میں ہو چکا فتذکر م۔ ایک طفل بعد نماز عشاء کے سویا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا تو اسپر قضاء عشاء لازم ہوگی۔ مع۔ بخلاف اسکے اگر لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی تو اسپر قضاء عشاء نہیں ہے اور اگر بعد طلوع فجر کے جاگی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا تو مختار یہ کہ عشاء قضاء کرے۔ الفتاوی قاضیخان۔ قضاء اگر ایسی نماز کی ہے جسمیں اخفاء قراءت ہے تو اخفاء واجب خواہ امام ہو یا منفرد ہو۔ اگر ایسی نماز ہو جسمیں جہر واجب ہے تو قضاء بجماعت میں امام جہر کرے

اور اگر تنہا قضا کرے تو اکثر متاخرین کے نزدیک اوس کے قیاس پر جہر افضل ہے اور امام مصنف صاحب الہدایہ کے نزدیک
اخفاء واجب ہے اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل شدید ہیں جیسا کہ نفل جہر یا خفاء میں گذرا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب السجود السہو

باب سجود السہو کے بیان میں۔ یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو سہو سے واجب ہوتے ہیں۔ تو سہو جس سے وجوب ہوتا ہے
بیان کرنا مزید ہے۔ سہو خواہ نماز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ المحیط۔ اور اصل اسمیں یہ ہے کہ متروک
یا کوئی فعل ہوگا یا اسکی جگہ ہوگی۔ جب فعل متروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب۔ پس اگر فرض ہو تو دیکھا جاوے
اگر قضا سے اسکا تدارک ہو سکتا ہے تو قضا کرے ورنہ نماز فاسد ہوگی۔ اور سنت ہو تو اسکے واسطے سجدہ نہیں اور ردّ فساد
ہے اور اگر واجب ہو پس اگر سہو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عمداً ہو تو بدون اعادہ کے نقصان پورا
نہوگا۔ التاتارخانیہ والبحر۔ مگر چار صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک پہلا قعدہ عمداً چھوڑا۔ دوم پہلے قعدہ میں عمداً حضرت صلعم پر
درود پڑھا یا سوم عمداً بعد قعدہ اخیر کے یہ سوچا کہ تین رکعت ہوئیں یا چار ہوئیں اتنی دیر تک کہ ایک رکن ادا ہو جاوے
چہارم اول رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اسکو قضا کرنے میں عمداً اخیر نماز تک تاخیر کی تو ان چاروں صورتوں
میں کہا گیا کہ سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوگا۔ النہر۔ یسجد للسہو۔ سہو کا سجدہ کرلے۔ ف۔ نماز نفل ہو یا فرض ہو
فی الزیادۃ۔ کوئی فعل غیر جنس زیادہ کرنے میں۔ والنقصان۔ اور کوئی فعل کم کرنے میں۔ ف۔ مگر فرض کی
کمی پوری ہو جانا شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں۔ سجدتین۔ دو سجدہ کرے۔ ف۔ اخیر قعدہ کے ختم پر۔ بعد السلام
بعد سلام کرنے کے۔ ف۔ یہی مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ پھر اس سے اخیر قعدہ رکھا مگر
جو تعقد ٹہر جاتا تھا وہ جاتا رہا لہذا کہا۔ ثم یتشہد۔ پھر تشہد پڑھے۔ ثم یسلم۔ پھر ختم نماز کا سلام پھیرے۔ ف۔ یعنی
ہمارے نزدیک سلام کرکے سجدہ سہو کرے۔ وعند الشافعی رح یسجد قبل السلام۔ اور امام شافعی کے نزدیک
مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام سجد للسہو
قبل السلام۔ بدلیل اس حدیث کے جسمیں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل سلام کے سجدہ سہو کیا۔ ف۔
جیسا کہ صحاح الستہ میں عبد اللہ بن مالک بن بحینہ رض کی حدیث ظہر میں درمیانی قعدہ سے سہو کرنے میں ہے اور آخر میں ہے
کہ نماز پوری ہونے کے بعد اخیر قعدہ میں جب لوگ منتظر سلام تھے کہ آپ نے تکبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سلام
پھیریں۔ ف۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فعل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لکل سہو سجدتان بعد السلام
اور ہماری دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہیں۔ وروی انہ علیہ السلام
سجد سجدتی السہو بعد السلام۔ اور مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سجدہ سہو کے بعد سلام کے کیے۔ ف۔
یہ حدیث صحاح الستہ میں حدیث ذوالیدین رض سے مروی ہے جسکے آخر میں ہے کہ پس آپ نے دونوں رکعتیں یعنی جنمیں سہو
کیا تھا پڑھیں پھر سلام کیا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سہو کیا۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ عصر کی تین رکعات
پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک۔ اسمیں ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھکر سلام پھیرا پھر دو سجدے کیے
پھر تحلیل کا سلام پھیرا۔ بالجملہ ان دونوں حدیثوں میں آپ کا فعل بعد سلام کے ہے۔ فتعارضت روایتا فعلہ۔
پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی دونوں روایتیں متعارض ہیں۔ ف۔ پس امام مالک نے یہ اختیار کیا کہ کمی
کا سہو ہو تو قبل السلام اور زیادتی کا سہو ہو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث قولی اسپر وارد ہوتی ہے۔ لہذا فرمایا کہ فبقی التمسک

بقولہ سالما - تو آپ کے قول سے تمسک کرنا بلا معارضہ رہ گیا - ف - اسی کو ہم نے اختیار کر لیا کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے
بعد السلام ہیں - واضح ہو کہ اول اس حدیث کی تحقیق چاہیے - دوم اس حدیث کا معارض نہ ہو - بیان اول یہ کہ اس حدیث
کو ابوداؤد اور ابن ماجہ نے طریق اسمٰعیل بن عیاش سے حدیث ثوبان رضہ سے روایت کیا اور اسمٰعیل بن عیاش کی حدیث
اہل الشام سے صحیح ہے اور یہ حدیث اسی طرح ہے چنانچہ اسمٰعیل بن عیاش عن عبید اللہ بن عبید الکلاعی عن زہیر بن سالم العنسی
عن عبد الرحمن بن جبیر بن نفیر عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکل سہو سجدتان بعد السلام -
اب جاننا چاہیے کہ عبید اللہ بن عبید الکلاعی بفتح الکاف صدوق ست - وہ شامی ہے یحییٰ بن معین وغیرہ نے توثیق کی زہیر
بن سالم العنسی بنون ابو المخارق شامی ہے ابن حبان نے ثقات میں لکھا - عبد الرحمن بن جبیر - ثقہ ہے ابوزرعہ ونسائی
وابن حبان وابو حاتم ومحمد بن سعد نے توثیق کی اور بخاری نے ادب میں روایت کی - پس یہ حدیث صحیح ہے اور بخاری کے
باب التوجہ نحو القبلہ میں حدیث ابو مسعود رضہ میں مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں کہا کہ جب مجھے نسیان
ہو جاوے تو یاد دلاؤ اور جب کوئی تم میں سے اپنی نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز
تمام کرے پھر سلام پھیر کر دو سجدے کرے - ابن الہمام نے کہا کہ یہ عام حکم درباب سہو شک کے ہے اور کوئی عالم درمیان سہو
شک کے وزیادت ونقصان کی جدائی کا قائل نہیں تو یہی حکم سب میں ہے - ملخص الفتح - شک وسہو ونسیان سب کے معنی
مختار کے نزدیک ایک ہیں اور ظن کے معنی قوی گمان اور وہم کے معنی ضعیف گمان - و - بیان دوم - صحیح میں حدیث ابو سعید
خدری سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم میں کوئی نماز میں شک کرے پس نہ جانے کہ تین پڑھیں یا چار رکعات تو شک
چھوڑے اور بنا کرے اسپر جو یقینی ہے پھر قبل سلام کے دو سجدے کرلے - البخاری وغیرہ - معارض اسکی حدیث عبد اللہ
بن جعفر رضہ سے مرفوع ہے کہ جو نماز میں شک کرے وہ بعد سلام کے دو سجدے کرے - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن خزیمہ
والامام احمد - اور بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد میں مضائقہ نہیں ہے اور حدیث ابو مسعود رضہ اوپر گذری - ابن الہمام نے کہا کہ
قولی معارضہ ان احادیث شک میں ہے اور سہو کی حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ بلا معارضہ ثابت ہو چکی پس اسی پر عمل ہے بلکہ جب
چونکہ سجود السہو واسطے جبر نقصان کے ہیں تو خواہ قبل سلام ہوں یا بعد سلام ہوں جائز ہیں اسی واسطے حضرت صلعم نے
دونوں طرح کر دیا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مگر حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ کی وجہ سے مختار یہ کہ بعد سلام ہوں - مف - اور
اسمیں ایک فائدہ بھی ہے جو مصنف رح نے بیان فرمایا بقولہ - ولان سجود السہو مما لا یتکرر فیؤخر عن السلام حتی
لو سہا عن السلام ینجبر بہ - اور اس وجہ سے بعد سلام ہوگا کہ سجود سہو تو ایک نماز میں مکرر نہیں ہوتا ہے تو سلام سے پیچھے
ہونا بہتر ہے تاکہ اگر سلام سے سہو کرے تو یہ بھی سجدہ سہو سے پورا ہو جاوے - ف - توضیح یہ ہے کہ ایک نے نماز پڑھی
کہ جب سلام کے قریب آیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے تین رکعات پڑھیں یا چار اور اس سوچ میں اتنا توقف ہوا کہ جتنی
دیر میں ایک رکن ادا ہو جاتا ہے پس لازم آیا کہ سلام پھیرنا جو واجب ہے اسمیں تاخیر ہوئی تو اس تاخیر کا جبر نقصان سجدہ سہو سے
پورا ہوگا اب ہم کہتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو قبل سلام کے کر چکا ہو تو اسوقت میں مجبور رہے گا کیونکہ دوبارہ سجدہ سہو مشروع
نہیں ہے لہذا بہتر یہی کہ بعد سلام کے کیا کرے - وہذا الخلاف فی الاولویۃ - اور یہ اختلاف درمیان ہمارے و
شافعی کے اولویت میں ہے - ف - حتی کہ ہمارے نزدیک اولیٰ بعد السلام ہے اور امام شافعی کے نزدیک اولیٰ قبل السلام
ہے ورنہ بالاتفاق دونوں طرح جائز ہے - جیسا کہ امام قدوری نے ہم میں سے اور صاحب الحاوی وغیرہ نے شافعیہ میں
تصریح کی ہے - مع - ویاتی بتسلیمتین - اور دو سلام کرے - ف - ایک داہنی ایک بائیں - اور شیخ الاسلام
خواہر زادہ وفخر الاسلام نے کہا کہ ایک ہی سلام پھیرے اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا ہے حتی کہ شیخ الاسلام نے

کی کہ اگر دو سلام پھیر دیے تو اسکے بعد سجدہ سہو نہیں کر سکتا۔ محیط میں کہا کہ یہی اصوب ہے۔ کافی میں کہا کہ یہی صواب ہے۔
لیکن شمس الائمہ و صدر الاسلام نے دو سلام اختیار کیے۔ اور فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور
کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک دو سلام اوا دے۔ ہو الصحیح صرفا للسلام المذکور الی ما ہو المعہود۔
یہی قول دو سلام کا صحیح ہے بدلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معہود سلام کی طرف راجع ہے۔ ف۔ اور
معہود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اوفق بنصوص ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عجب بیان قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز
سے خارج ہو جائیگا پھر سجدہ سہو نہیں کر سکتا حالانکہ بالاتفاق جبکہ کوئی رکن یا سجدہ تلاوت نماز کی باقی ہو وہ عود کریگا
اور حدیث ذوالیدین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سہو کے ہیں پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے
صحیح فرمایا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویاتی بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام والدعاء فی قعدۃ السہو۔ اور لاوے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعا کو سہو کے قعدہ میں۔ ف۔ یہی فخر الاسلام رح کا مختار ہے۔ ہو الصحیح
لان الدعاء موضعہ آخر الصلوٰۃ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ دعاء کا محل تمام آخر نماز ہے۔ ف۔ اور سجدہ سہو سے پہلے اسکی
نماز تمام ہی نہیں ہے۔ اور طحاوی رح کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے۔ ف۔ میرے نزدیک طحاوی کا کلام فقط درود
میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود انکا مذہب ہے نہ دعاء۔ کما صرح بہ العینی۔ اور قاضیخان و ظہیریہ میں کہا کہ یہی احوط ہے
یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعاء تو وہ ضرور قعدہ سہو میں چاہیے۔ فافہم۔ پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سہو کا
سجدہ اسواسطے فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جلدی کر کے کوئی کلام کر دے جس سے اُسکی نماز فاسد ہو جائے
اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے تکبیر کہے اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے پھر سر اُٹھا کر تکبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بیٹھکر
تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھیر دے۔ ہ۔ پھر اس سہو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے۔ قال ویلزمہ السہو
اذا زاد فی صلاتہ فعلا من جنسہا لیس منہا۔ اور کہا کہ سہو لازم ہو جاتا ہے جب کہ زیادہ کیا اپنی نماز میں کوئی فعل جو
نماز کی جنس سے ہو نماز میں نہیں ہے۔ ف۔ یہ تو زیادتی کا بیان ہے اور کمی کا بیان آتا ہے۔ وہذا یدل علی ان سجدۃ السہو
واجبۃ۔ اور یہ قول کہ سہو لازم ہو جاتا ہے۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ سہو پیدا ہونا
تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا یہی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہوگا۔ م۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے
لانہا تجب لجبر نقصان تمکن فی العبادۃ فتکون واجبۃ۔ کیونکہ سجدہ سہو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس
نقصان کے جو عبادت میں متمکن ہوا تو یہ واجب ہوگا۔ ف۔ کیونکہ نقصان پورا نہ ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ
نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ م۔ یہی وجوب محیط و مبسوط و ذخیرہ و بدائع میں مذکور
ہے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے اور فتاوی مرغینانی میں ہے کہ کرخی رح کے نزدیک سنت ہے۔ مع۔ قدوری نے کہا کہ عامہ اصحاب
کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سہو ورنہ اعادہ سے تو سجدہ سہو واجب
ہوا۔ کالدماء فی الحج۔ جیسے حج میں قربانیاں ہیں۔ ف۔ مثلاً حدث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر جرمانہ کی قربانی واجب ہے
واذا کان واجبا۔ اور جب یہ سجدہ واجب ٹھہرا تو۔ لا یجب الا بترک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن۔ واجب
نہوگا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے۔ ف۔ یا مقدم کر دینے یا مکرر کر دینے یا
کسی واجب کو متغیر کرنے سے۔ ک۔ ساہیا۔ درحالیکہ سہو سے ایسا کرے۔ ف۔ نہ عمداً اور رکن میں صرف تاخیر یا
تقدیم تو سجدہ سے پوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں رہا ہے۔ ہذا ہو الاصل۔ یہی اس سجدہ سہو کے لیے اصل ہے۔
ف۔ مگر اسمیں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا۔ وانما وجبت بالزیادۃ لانہا لا تعری عن تاخیر رکن او ترک

واجب۔ اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت میں اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہیں ہوگی کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے۔ ف۔ پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ترک واجب ہوا لہٰذا کہا گیا کہ اصل یہ ٹھہری کہ سہواً واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے لیکن ثانی پھر یہ سجدہ سہو بجا لانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت و محل اسکے لائق ہو حتی کہ اگر نماز صبح میں کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یہانتک کہ سلام اول پھیرتے ہی آفتاب طلوع ہو گیا تو اس سے سجود ساقط ہو گیا۔ یوں ہی فائتہ نماز کو قضا کرنے میں سہو کیا تھا پھر سجدہ نہ کیا یہانتک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی۔ یوں ہی جمعہ کے سہو میں وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے۔ یوں ہی بعد سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بنا کرنا جائز نہیں رہتا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہوگا۔ واضح ہو کہ یہ شرط نہیں کہ سلام اس سجود کے قصد سے کرے تب سجود سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر اپنے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کرونگا تو بھی اسپر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے۔ کذا فی الفتح۔ پھر جن صورتوں میں سجدہ سہو بوجہ وقت نہ ہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری نہ ہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ م۔ قال ویلزمہ اذا ترک فعلا مسنونا۔ اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی فعل مسنون چھوڑا۔ کانہ اراد بہ فعلا واجبا۔ گویا فعل مسنون کہنے سے فعل واجب مراد لیا۔ الا انہ اراد بتسمیتہ سنۃ ان وجوبہا بالسنۃ۔ مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا۔ ف۔ تو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا ہے اسکے ترک سے بھی سجدہ واجب ہے۔ او ترک قراءۃ الفاتحۃ۔ یا سورۂ فاتحہ کی قرأت چھوڑ دی۔ لانہا واجبۃ۔ کیونکہ فاتحہ پڑھنا نماز میں واجب ہے۔ او القنوت او التشہد او تکبیرات العیدین۔ یا چھوڑے قنوت الوتر یا التحیات یا عید الفطر و اضحی کی تکبیرات۔ لانہا واجبات۔ کیونکہ یہ چیزیں واجبات ہیں۔ فانہ علیہ السلام واظب علیہا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں پر مواظبت فرمائی۔ من غیر ترکہا مرۃ۔ بدون انکے ایکبار چھوڑنے کے۔ ف۔ یعنی بدون اسکے کہ کبھی ایکبار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو۔ وہی امارۃ الوجوب۔ یہ علامت واجب ہونے کی ہے۔ ف۔ یعنی جس علامت سے وجوب پہچانا اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب نہ ہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ امت کو ترک کی گنجایش معلوم ہو جاتی۔ ولانہا تضاف الی جمیع الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ چیزیں پوری نماز کیطرف نسبت کیجاتی ہیں۔ ف۔ اور بولا جاتا ہے کہ وتر کا قنوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں۔ فدل انہا من خصائصہا وذلک بالوجوب۔ تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جسکی طرف منسوب ہیں اسکے خصائص سے ہیں اور یہ خصوصیت بوجہ واجب ہو جانے کے ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جائز تو چھوٹ سکتی ہے۔ اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا تعوذ نماز کا نہیں کہلاتا ہے کیونکہ خصوصیت نہیں رکھتا۔ ثم ذکر التشہد یحتمل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراءۃ فیہا۔ پھر تشہد مطلقاً ذکر کرنا پہلے قعدہ و دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونوں میں التحیات پڑھے جانے کو حقیقۃً محتمل ہے۔ ف۔ پس بعموم المجاز سب محتمل ہے۔ وکل ذلک واجب۔ اور ہر ایک انہیں سے واجب ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے کیونکہ کلام ترک التشہد میں ہے چنانچہ کہا۔ وفیہا سجدۃ السہو۔ اور سب کے ترک میں سجدہ سہو لازم ہے۔ ہو الصحیح یہی صحیح ہے۔ ف۔ حتی کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کر کے پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا تو قبل سجدہ کے عود کرے اور سہو کا سجدہ کرے۔ ولو جہر الامام فیما یخافت۔ اور اگر جہر کیا امام نے ایسی نماز میں کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے او خافت فیما یجہر۔ یا اخفا کیا ایسی نماز میں کہ جہر واجب ہے۔ تلزمہ سجدۃ السہو۔ تو اسپر سجدہ سہو لازم ہوگا۔ ف۔ خواہ نماز ادا ہو یا قضا، ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو۔ لان الجہر فی موضعہ والمخافتۃ فی موضعہا من الواجبات

کیونکہ جہر اپنے موقع پر اور اخفاء اپنے موقع پر منجملہ واجبات کے ہے۔ ف۔ تو ترک سے سہو لازم ہوگا۔ پھر کس قدر سے سہو لازم
ہوگا جواب دیا۔ واختلف الروایۃ فی المقدار۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ والاصح قدر
ما یجوز بہ الصلوٰۃ فی الفصلین۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اس قدر ہو کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں
میں۔ ف۔ خواہ اخفاء کا جہر ہو یا جہر کا اخفاء ہو بقدر جواز نماز ہو۔ لان الیسیر من الجہر والاخفاء لا یمکن الاحتراز
عنہ وعن الکثیر ممکن۔ کیونکہ خفیف جہر و اخفاء ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاؤ ممکن نہیں اور کثیر سے بچاؤ ممکن ہے۔ وما یصح بہ الصلوٰۃ
کثیر۔ اور جس قدر سے نماز صحیح ہو جاتی ہے وہ کثیر ہے۔ غیر ان ذلک عندہ اٰیۃ واحدۃ وعندہما ثلث اٰیات۔ اتنی بات
میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابوحنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ ف۔ پھر مسئلہ
میں امام کی قید لگائی تو لکھا۔ وہذا فی حق الامام دون المنفرد۔ اور یہ حکم سہو کا امام کے حق میں ہے سوائے منفرد کے
لان الجہر والمخافتۃ من خصائص الجماعۃ۔ کیونکہ جہر و اخفاء تو جماعت کے خصائص سے ہے۔ ف۔ اور منفرد پر اگرچہ اخفاء
ان نمازوں میں جو مخافت سے پڑھی جاتی ہیں واجب بلکہ امام مصنف کے نزدیک قضائے جہری میں بھی واجب ہے لیکن ظاہر روایۃ
میں اسپر سہو کا سجدہ نہیں ہے۔ منع۔ (فروع) سجود سہو واجب نہیں بسبب تعوذ و آمین اگرچہ بجہر ہوں و رفع الیدین و
تکبیرات انتقال میں سوائے عیدین کے دوسری رکعت میں بعد تکبیرات عیدین کے رکوع میں جانے کی تکبیر کی کہ وہ ملحق
بزوائد ہے تو اسکے ترک پر سجدہ سہو واجب ہے۔ ف۔ سجود واجب ہے اگر تکبیرات العیدین میں کوئی یا کل چھوڑ دیں۔ ت۔ یا پڑھائی یا
امام بے موقع لایا۔ البدائع۔ مگر مقتدی رکوع میں کرلے۔ یا آمین کو پہلے سلام پھیرا۔ ف۔ یا رکوع سے قومہ نہ کیا۔ یا اصح قول پر
ایک سجدہ کے بعد سیدھا نہ بیٹھا۔ خلافاً للمحیط۔ یا تعدیل ارکان ترک کی۔ کما فی البدائع۔ یا کوئی سجدہ نماز ہی بھولا تھا اسکو
ادا کرنے میں آخر نماز تک تاخیر کی ورنہ چھوڑنے سے نماز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اسطرح کہ التحیات
پر اللہم صل علیٰ محمد پڑھ جایا علی الاصح۔ یا فکر میں سوا کہ میں نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا میں ظہر میں ہوں یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں
حتیٰ کہ بقدر ادائے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس نماز میں کسی پہلی نماز کی نسبت کچھ سوچتا رہا اگرچہ دیر تک ہو سہو نہیں
ہے۔ ف۔ یا حدث ہو گیا اور وضو میں سوچتا رہا کہ تین پڑھیں یا چار حتیٰ کہ بقدر رکن دیر ہوئی تو اسپر سہو ہے۔ کما فی المحیط
یا قرأت کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے مؤخر کر دیا۔ یا۔ فرض کے اولین سے وفعل کے کل سے فاتحہ پوری یا اکثر چھوڑی
نہ کمتر اور نہ اخیرین فرض میں بنابر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ چھوڑی۔ المجتبیٰ۔ یا اولی دونوں یا اخیرین میں جہر کیا
ع۔ یا فاتحہ کو سورت پر مکرر کیا اگرچہ اکثر ہو نہ بعد سورت کے۔ یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھکر فاتحہ پڑھی یا بعد فاتحہ
کے ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑ گیا یا رکوع میں یاد کیا تو حکم ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھکر رکوع کرے مگر سہو لازم ہے یا آیت
قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھکر سجدہ میں تاخیر کی تو اسپر ہر صورت میں سہو ہے
اور اگر فرض کے پچھلوں میں فاتحہ مکرر پڑھا یا فاتحہ و سورہ پڑھا تو علی الاصح سہو نہیں ہے۔ اور واجب ہے سجود سہو جب
چھوڑا تشہد کل یا بعض خواہ قعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرأت کے تشہد پڑھا تو
اسپر سہو نہیں اور اگر بعد قرأت پڑھا تو سہو لازم اور یہی اصح ہے۔ کما فی اجناس الناطفی عن محمد رح خلافاً للظہیریہ۔ اور
رکوع و سجود و قومہ میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سہو نہیں۔ مبسوط السرخسی۔ قعدہ میں بجائے تشہد کے
فاتحہ پڑھا تو اسپر سہو ہے۔ المحیط۔ اگر قعدہ اول میں تشہد مکرر پڑھا تو اسپر سہو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا
تو سجدہ سہو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ التبیین ف۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ اگر تشہد پڑھنا بھول کر
سلام پھیر دیا تب یاد آیا تو عود کر کے تشہد پڑھے اور شیخین رح کے نزدیک اسپر سہو لازم ہے۔ المحیط۔ اگر بجائے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سہو ہے۔ اگر ایسا فعل ہو کہ اسمین کوئی ذکر مسنون نہین تو ترک سے سہو نہین جیسے بائین ہاتھ پر
داہان باندھنا۔ المحیط۔ وعدد کیا تین سجدہ کیے تو سہو ہے اور عمداً کرنے مین سجدہ سہو کافی نہین۔ کافی المجتبیٰ۔ اور شافعی
نے کہا کہ کافی ہے اور وہ سجود مقدر ہے۔ اگر سہو سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت مین یاد آیا تو اسی وقت کرے اور
ترتیب چھوڑنے سے اسپر سہو ہے۔ المجتبیٰ۔ واضح ہو کہ سہو کا حکم تو فرض و نفل وجمعہ وعیدین مین یکسان ہے مگر ہمارے مشائخ
نے فرمایا کہ عیدین وجمعہ مین امام سہو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ مین نہ پڑین۔ المضمرات۔ عن المحیط۔ قال وسھو الامام
یوجب علی الموتم السجود۔ اور کہا کہ امام کا سہو کرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہے۔ ف۔ اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ
سہو کے وقت امام کے ساتھ مین نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتی کہ جب امام سجدہ کرے تو
اسکے ساتھ مین سجدہ کرلے پھر اپنی باقی نماز قضا کرنے کو کھڑا ہو اور اسی سے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہانتک
کہ امام کے سہو سے مطمئن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ امام بھولا پھر بلا کر کے سجدہ سہو کیا تو مسبوق اسکی متابعت مین لوٹیگا
بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہین لوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر مین سجدہ کرلے۔ م۔ لتقرر السبب الموجب
فی حق الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق مین سجدہ واجب کرنے والا سبب متقرر ہو چکا ہے۔ ف۔ تو اصل کے
تابع یعنی مقتدی کے حق مین بھی متقرر ہوگا۔ اور حدیث ابن عمرؓ مین ہے کہ جب امام نے سہو کیا تو امام اور اسکے مقتدیون
پر سہو ہے۔ اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح مین ذکر کیا ہے۔ ع۔ ولھذا یلزمہ حکم الاقامۃ بنیۃ الامام۔ اور
اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر مسافرون مین ایک امام ہوا باقی
مقتدی ہوے پھر امام نے اقامت کی نیت کرلی تو اسکی نماز چار رکعت ہو گئی تو یہی مقتدیون پر اسکے پیچھے ہونے سے
لازم ہوئین حتی کہ چار پر سلام پھیرینگے۔ کیونکہ امام کے حق مین موجب تام کرنے کا مقتدیون پر بھی لازم ہوا۔ فان لم یسجد
الامام لم یسجد الموتم۔ پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا۔ ف۔ یہی قول امام شافعی کے شاگرد
مزنی رح و بویطی رح کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ لانہ یصیر مخالفا وما التزم الاداء الا متابعا۔ کیونکہ مقتدی
سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہے حالانکہ اپنے التزام یہی کیا تھا کہ امام کی متابعت مین ادا کریگا۔ ف۔ اور
حدیث مین ہے کہ فلا تختلفوا علیہ۔ یعنی امام سے مخالفت مت کرو۔ یہی قول عطار و حسن بصری و ابراہیم نخعی کا اور مذہب
ثوری و قاسم و حماد کا ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کریگا۔ ع۔ فان سھی الموتم لم یلزم
الامام ولا الموتم السجود۔ اور اگر مقتدی نے سہو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہین امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانہ لو سجد وحدہ
کان مخالفا لامامہ۔ کیونکہ مقتدی اگر تنہا سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔ ولو تابعہ الامام ینقلب
الاصل تبعا۔ اور اگر امام بھی اسکی متابعت کرے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائیگا۔ ف۔ اور یہ الٹا ہو جانا باطل ہے
ع۔ درحقیقت یہ فرع اس نص پر مبنی ہے کہ الامام ضامن الحدیث مین باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہے صرف ایک
ساتھ ادا کرنا اقتداء ہے اور ہمارے نزدیک نماز امام متضمن نماز مقتدی ہے۔ م۔ حتی کہ علماء نے کہا کہ امام نے تشہد پورا
کر کے تیسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو گیا ہو پھر بیٹھکر تشہد پورا کرلے اگرچہ تیسری
رکعت جانے رہنے کا خوف ہو بخلاف منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اسپر متابعت نہین ہے اور شک نہین کہ صحابہ نے
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سجود سہو مین اتباع کی اگرچہ انپر سہو نہ تھا۔ پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی نماز قضا کرے پھر امام
کے ساتھ سجدہ سہو یا دو سلام کرے ورنہ آخر نماز مین کرلے اور اگر بغیر پوری کیے امام کا ساتھ دیا تو کچھ کافی نہین اور پھر
پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر چھوٹی نماز قضا کرنے مین اسکو سہو ہوا تو اسپر سجدہ نہین ہے بخلاف مسبوق کے اور مسافر

کے پیچھے تھیں مقتدی کے کہ جب یہ دونوں اپنی باقی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے اور اسمیں سہو کیا تو اپنے سہو کے لیے سجدہ
کریں اور اگر امام پر سہو تھا اور اسنے سجدہ کیا تو اسکی متابعت بھی کریں تو ان دونوں کی نماز میں سجدہ سہو مکرر واقع ہوگا
یہی کتاب الاصل میں مذکور ہے اور یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو صلوٰۃ الخوف میں سہو ہوا تو سجدہ کرے اور دوسرا گروہ اسکی متابعت
کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں اور پہلا گروہ اپنی نماز پوری کر کے سجدہ کریں کیونکہ وے لوگ لاحق ہیں۔ اگر امام کو سہو کے سجدے
سے قبل حدث ہوا تو خلیفہ کرے پھر مسبوق کو خلیفہ نہ چاہیے کیونکہ سجدہ سہو بعد سلام ہے اور اگر ہو گیا تو نماز پوری کر کے کسی
مدرک کو اپنی جگہ کر دے وہ سجدہ کرے اور مسبوق انکے ساتھ سجدہ کرلے اور اگر نہ کیا تو آخر نماز میں کریگا لیکن اصول کی
روایت پر قبل سلام کے چاہیے سجدہ کر دے پھر اگر امام کے پیچھے سب مسبوق ہوں تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب
کھڑے ہوکر تنہا اپنی باقی پوری کریں۔ اور استحسانا بعد تمام کے سجدہ کریں۔ الفتح۔ ومن سہا عن القعدۃ الاولیٰ
اور جو قعدہ اول کو بھولا۔ ثم تذکر وھو الی حالۃ القعود اقرب عاد وقعد وتشھد۔ پھر یاد کیا ایسی حالت میں کہ وہ
بیٹھنے سے زیادہ نزدیک ہے تو بیٹھ جاوے اور قعدہ کرے اور تشہد پڑھے۔ لان ما یقرب من الشیٔ یاخذ حکمہ۔
کیونکہ جو کسی چیز سے قریب ہو اُسی کا حکم لیتی ہے۔ ف۔ تو بیٹھنے سے قریب بنسبت بیٹھنے کے ہے۔ اور اصح یہ کہ نیچا دھڑ
او جا سیدھا اور بیٹھ تم ہو تو بیٹھک سے قریب ہے۔ ت۔ ثم قیل یسجد للسھو للتاخیر۔ پھر کہا گیا کہ سہو کا سجدہ کرے
بوجہ تاخیر کے۔ والاصح انہ لا یسجد کما اذا لم یقم۔ اور اصح یہ کہ سجدہ سہو نہیں کریگا جیسے وہ کھڑا ہی نہیں ہوا۔ ف۔
کیونکہ شرع نے اسکی اس حرکت کو کھڑا ہونا شمار ہی نہیں کیا۔ ت۔ ولو کان الی القیام اقرب لم یعد۔ اور اگر قیام سے
زیادہ قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے۔ لانہ کالقائم معنی۔ کیونکہ یہ کھڑے ہوئے کے معنی میں ہے۔ ویسجد للسھو۔ اور
سہو کا سجدہ کرلے۔ لانہ ترک الواجب۔ کیونکہ اسنے واجب ترک کیا۔ ف۔ پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور
نزد مشائخ بخارا ہے اور ظاہر المذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا نہ ہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہو گیا
تو عود نہ کرے اور یہی اصح ہے اور اسی پر محمل ہے جو حدیث میں آیا کہ آپ کھڑے ہوئے اور لوگوں نے تسبیح پڑھی پس
بیٹھ گئے یعنی سیدھے کھڑے نہ ہوئے تھے اور جو حدیث میں آیا کہ آپ نہیں بیٹھے اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ
یعنی اسوقت کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے۔ پھر جس صورت میں کہ بیٹھنا نہیں تھا اگر بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ میں کہا کہ
صحیح یہ کہ نماز فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ ضعیف ہے کیونکہ انتہاء یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہیں
کیونکہ رکعت سے کم بڑھانا مفسد نہیں ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہے تو اصح عدم فساد ہے۔ منص الفتح۔ اور یہی حق ہے۔ البحر۔
پھر مقتدی نے اگر التحیات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر عود واجب ہے اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو اور
اگرچہ تیسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ کما فی الفتح۔ یہ تو قعدہ اول میں کلام تھا۔ وان سہا عن القعدۃ الاخیرۃ
حتی قام الی الخامسۃ رجع الی القعدۃ ما لم یسجد۔ اور اگر قعدہ اخیرہ سے سہو کیا حتی کہ پانچویں رکعت کو سیدھا
کھڑا ہو گیا تو قعدہ کی طرف اسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔ لان فیہ اصلاح
صلاتہ وامکنہ ذلک لان ما دون الرکعۃ بمحل الرفض۔ کیونکہ اس پھرنے میں اسکی نماز کی اصلاح ہے اور یہ اصلاح
اس سے ممکن ہے اسواسطے کہ پوری رکعت سے کم تو چھوڑنے کا محل ہے۔ ف۔ یعنی چھوڑ کر لوٹے۔ والغی الخامسۃ
اور پانچویں رکعت کو لغو کر دے۔ لانہ رجع الی شیٔ محلہ قبلھا فترتفض۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھرا جس کا محل
اس رکعت سے مقدم ہے۔ ف۔ اور وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ ویسجد للسھو۔ اور سہو کا سجدہ کرے۔ لانہ اخر واجبا۔
کیونکہ اسنے واجب کو موخر کیا۔ ف۔ مراد یہ کہ واجب قطعی میں جو فرض قعدہ اخیرہ ہے تاخیر کر دی ہے۔ الکافی۔ عف

وان قید الخامسۃ بسجدۃ بطل فرضہ - اور اگر اپنے پانچوین رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکا فرض باطل ہو گیا - عندنا خلافا للشافعی - یہ فرض باطل ہو جانا ہمارا مذہب ہے بخلاف قول شافعی - ف - و مالک و احمد کے ہے - لانہ استحکم شروعہ فی النافلۃ قبل اکمال ارکان المکتوبۃ ومن ضرورتہ خروجہ عن الفرض - ہماری دلیل یہ کہ نفل میں شروع کرنا مستحکم ہو گیا نفل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہون اور اسکا بدیہی لازمہ یہ کہ فرض سے خارج ہو جاوے - ف - جبکہ نفل مستحکم ہو گئی - وہذا لان الرکعۃ بسجدۃ واحدۃ صلوٰۃ حقیقۃ - اور یہ استحکام نفل اس جہت سے ہوا کہ رکعت تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ مین درحقیقت نماز ہے - حتی یحنث بہا فی یمینہ لایصلی - حتی کہ اگر وہ نماز نہ پڑھنے کی قسم کھائی ہو تو ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حانث ہو جائیگا - ف - اور یہان رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی نماز پائی گئی اور وہ نفل ہے تو لامحالہ فرض سے خارج ہو گیا اور جو نماز پڑھی اُسکی فرضیت کم ہو گئی - وتحولت صلاتہ نفلا عند نماز بدل کر نفل ہو گئی - عند ابی حنیفۃ وابی یوسف خلافا لمحمد رح علی مامر - یہ نفل ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے برخلاف قول امام محمد رح کے بنا بر اس اصل کے جو گذری - ف - کہ بطلان وصف سے اصل تحریمہ نہیں جاتا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے - فیضم الیہا رکعۃ سادسۃ - پس شیخین کے نزدیک ان پانچون کے ساتھ چھٹی رکعت ملاوے - ف - اگرچہ فجر و عصر ہو تاکہ نفل جفت ہو جاوین - ولو لم یضم لاشیٔ علیہ - اور اگر اس نے نہ ملائی تو اسپر کچھ واجب نہیں ہے - لانہ مظنون - کیونکہ وہ مظنون ہے - ف - یعنی قصداً اسنے نفل شروع نہیں کی پس قضاء لازم نہیں - پھر صحیح یہ کہ اسپر سجدہ سہو لازم نہیں ہے - ف - ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجبہۃ عند ابی یوسف لانہ سجود کامل - پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہو جانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دیدیا جائیگا کہ جب پانچوین رکعت کے سجدہ کے لیے سر رکھا کیونکہ یہ سجود کامل ہے - ف - اسواسطے کہ سجود کے معنی درحقیقت یہ کہ پیشانی رکھے - وعند محمد رح برفعہ - اور امام محمد کے نزدیک اُسوقت دیا جاوے کہ جب سر ٹیک کر اٹھا دے - لان تمام الشیٔ بآخرہ کیونکہ کسی چیز کا تمام ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہے - ف - اور سر ٹیکنا شروع ہے جب اسکا آخر آوے - وہو الرفع - اور وہ سر اٹھانا ہے - ف - تو سجدہ تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہو گئے - ولم یصح مع الحدث - اور یہ سر اٹھانا حدث کے ساتھ صحیح نہیں - ف - تو فرض ہوا کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی رہے - فتویٰ کے لیے قول امام محمد مختار ہے جیسا کہ فخر الاسلام نے کہا - ن ع ف - اور اسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا - وثمرۃ الاختلاف تظہر فیما اذا سبقہ الحدث فی السجود - اور اس اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہوگا ایسی صورت مین کہ جب سجود مین اسکو حدث ہو گیا - ف - تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہو چکی - یبنی عند محمد خلافا لابی یوسف - تو امام محمد کے نزدیک بناء کرے بخلاف قول ابو یوسف کے - ف - پس امام محمد رح کے نزدیک فرض پر بناء جائز ہے کیونکہ ابھی سجدہ پورا نہیں ہوا کیونکہ حدث کے ساتھ سجدہ کامل نہوا تو وہ جا کر وضو کرے اور بیٹھکر قعدہ میں تشہد پڑھے اور سلام کر کے سہو کا سجدہ کرکے تشہد کے بعد سلام پھیرے تو اسکا فرض پورا ہو گیا - کذا فی الفتح - اور اعتبار امام کا ہے حتی کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو معلوم نہیں حتی کہ اُنھون نے پانچوین رکعت کا سجدہ کر لیا تو اُنکی نماز باطل نہوگی تاوقتیکہ عمداً یہ سجدہ نہ کرین تو معلوم ہوا کہ دوسرا قعدہ چھوڑ کر پانچوین کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدیون کی نماز جائز ہو گی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ ما خیرہ کی طرف عود کیا ہو - ع - یہ سب اس صورت مین کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو - ولو قعد فی الرابعۃ ثم قام - اور اگر چوتھی رکعت پر قعدہ کر لیا بقدر تشہد پھر پانچوین کو کھڑا ہو گیا - ولم یسلم - اور سلام نہیں پھیرا یعنی تاخیر کی - عاد الی القعدۃ ما لم یسجد للخامسۃ وسلم - تو قعدہ کی طرف عود کرے تاوقتیکہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہیں کیا ہے اور سلام پھیرے - ف - جیسے حضرت صلعم نے

کیا اور سہو کا سجدہ کیا ہے - اور اگر قعدہ کی طرف عود نہ کیا اور کھڑے ہوئے سلام پھیر دیا تو فرض صحیح ہو جانے کا حکم دیا جائیگا
لیکن یہ سلام اس طریقہ سے مشروع ہے - لان التسلیم فی حالة القیام غیر مشروع وامکنه الاقامة علی وجهه بالقعود - کیونکہ
قیام کی حالت میں سلام پھیرنا مشروع نہیں اور جس وجہ پر مشروع ہے اسطرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے - ف
تو بیٹھ جاوے اور پانچویں رکعت سے جسقدر پڑھے اسکا اعتبار نہیں - لان ما دون الرکعة بمحل الرفض - کیونکہ رکعت
سے کم چھوڑ دے جانے کا محل ہے - ف - پھر کیا مقتدی لوگ اسکی اتباع کریں تو کہا گیا کہ ہاں چنانچہ اگر وہ قعدہ کی طرف
پھرے تو اسکے ساتھ عود کریں اور اگر وہ نفل پوری کرتا جاوے تو اسکی پیروی کرتے جاویں مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابو بکر
البلخی نے ہمارے ائمہ اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مقتدی لوگ اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کرینگے بلکہ انتظار کریں پس اگر وہ
پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف عود کرے تو اتباع کریں اور اگر وہ پانچویں کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اسی وقت سلام
پھیریں - ظاہر ہے کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو قوم اسکی اتباع نہ کریں - المجید والتمرتاشی عف - یہ اس وقت
کہ پانچویں کا سجدہ نہ کیا ہو - وان قید الخامسة بالسجدة ثم تذکر - اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا پھر اسکو
یاد ہوا - ضم الیها رکعة اخری - تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت دوسری ملائے - ف - مبسوط سے یہ واجب نکلتا ہے
ج - اگرچہ عصر و مغرب ہو - عف - وتم فرضه - اور اسکا فرض پورا ہو چکا - لان الباقی اصابة لفظ السلام وهی واجبة
کیونکہ باقی تو صرف لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے - ف - تو کوئی رکن و فرض نہیں چھوٹا پس نماز فرض تمام ہو گئی - صرف
ایک واجب باقی رہا جسکا سجدہ ہے - وانما یضم الیها رکعة اخری لتصیر الرکعتان نفلا لان الرکعة الواحدة لا تجزیه
لنهیه علیه السلام عن البتیراء - اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے ملاوے تاکہ دو رکعتیں نفل ادا ہو جاویں کیونکہ ایک
رکعت اکیلے جائز نہیں ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناقص سے منع فرمایا ہے - ف - جیساکہ باب الوتر
میں تمہید ابن عبد البر سے گذرا - ز - جب دو رکعتیں ہو گئیں تو کیا ظہر کی نماز ہو تو اسکے بعد سنتوں کے بجائے یہ دونوں
ہو جاوینگی فرمایا - ثم لا تنوبان عن سنة الظهر هو الصحیح - پھر یہ دونوں رکعتیں قائم مقام دوگانہ سنت الظہر کی نہوں گی
یہی صحیح مذہب ہے - لان المواظبة علیها بتحریمة مبتدأة - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اس دوگانہ پر نئی تحریمہ
کے ساتھ رہی تھی - ویسجد للسهو استحسانا - اور سہو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان - ف - یہی مختار ہے - الکفایہ - لتمکن
النقصان فی الفرض بالخروج لا علی الوجه المسنون - کیونکہ فرض و نفل دونوں میں نقصان متمکن ہوا - فرض میں
اسوجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مسنون نہوا - ف - یعنی بطور واجب نہوا یہی قول امام محمد ہے - وفی النفل بالدخول
لا علی الوجه المسنون - اور نفل میں اسوجہ سے کہ نفل میں داخل ہونا بطور مسنون نہوا - ف - یعنی بطور واجب نہوا
بقول امام ابو یوسف - عف - ولو قطعها لم یلزمه القضاء - اور اگر اس نفل کو قطع کر دیا تو قضاء لازم نہوگی - لانه مظنون
کیونکہ وہ مظنون ہے - ف - کیونکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو شروع کیا حالانکہ اسپر فرض باقی نہ تھا - ولو اقتدی
به انسان فیهما یصلی ستا عند محمد لانه المؤدی بهذه التحریمة - اور اگر اس مصلی کے ساتھ کسی نے اس دوگانہ نفل میں
اقتدا کیا تو امام محمد رح کے نزدیک مقتدی چھ رکعات پڑھے کیونکہ یہی تعداد اس تحریمہ سے ادا کی گئی ہے - ف
جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر چھ پڑھنے کی صورت میں مقتدی چھ پڑھیگا - کما فی المبتغی - وعندهما رکعتین
اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھیگا - ف - صحیح یہ کہ اسمیں قول ابو حنیفہ رح متقدمین کی کتابوں میں مذکور نہیں
بلکہ قول ابو یوسف ہے - البتہ خلاصہ میں مانند امام مصنف رح کے ذکر کیا ہے - شاید یہ قیاس قول ابو حنیفہ رح ہے چنانچہ امام
مصنف رح نے آیندہ اشارہ فرمایا ہے - لانه استحکم خروجه عن الفرض - کیونکہ فرض سے اسکا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے - ولو افسده

المقتدی ولا قضاء علیہ عند محمد اعتبارا بالامام - اور اگر مقتدی نے اسکو فاسد کردیا تو امام محمدؒ کے نزدیک اسپر بھی
امام کی طرح قضا نہیں ہے - ف - کیونکہ امام پر قضا نہیں اور مقتدی پر ہو تو جیسے فرض والے کا اقتدا نفل والے کے پیچھے
ہو - وعند ابی یوسف - اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک - ف - اسپر قضا ہے - یقضی رکعتین لان السقوط بعارض
یخص الامام - وہ دوگانہ قضا کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے - ف - عارض یہ کہ
امام نے ادائے فرض سمجھکر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سہو تھا بخلاف مقتدی کے کہ اسنے تو مستقل قصد سے اقتدا کی ہے - اور
اصل یہ کہ صلوٰۃ مظنونہ امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک لازم ہے اور نفل بغیر ضمان کے شروع
نہیں جبکہ قصد کامل ہو حتی کہ نفل واجب ہو بتصور قصد سے لازم نہیں کما ذکرہ فخر الاسلام من الزوائد - اور بیان ابو یوسفؒ
کے قول پر فتوی قرار دیا - ع ط - پھر معلوم ہو جبکہ اگر عصر میں بعد قعدہ کے پانچویں پڑھے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی
تو بھی ایک رکعت ملاوے کیونکہ ممانعت بعد فجر وعصر کے نوافل قصدی سے ہے - میں کہتا ہوں کہ حدیث لا یتحری احدکم
الخ - اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کرکے پڑھنے سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد ممنوع نہیں ہے
اور یہی اصح ہے - م - قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسہا فیہما وسجد للسہو ثم اراد ان یصلی اخریین لم یبن - امام محمدؒ
نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اسمیں سہو کیا پس سہو کا سجدہ کیا پھر چاہا کہ اس دوگانہ
پر دوسرا دوگانہ بنا کرے تو نہیں بنا کرے - ف - یعنی اسکو بنا کی اجازت نہیں ہے - ع - لان السجود یبطل
لوقوعہ فی وسط الصلوٰۃ - کیونکہ سجود السہو اسکو باطل کرتا ہے اسلیے کہ سجود نماز کے بیچ میں پڑگیا - بخلاف المسافر
اذا سجد للسہو ثم نوی الاقامۃ - بخلاف مسافر کے جب کہ اسنے سہو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھیر دینے
کے اقامت کی نیت کرلی - ف - تو اسپر نماز چار رکعت ہوگئی تو وہ ملاکر دوگانہ دیگر پڑھے حالانکہ درمیان میں
سجدہ سہو ہے تو یہ متنفل سے مخالف ہوا - حیث یبنی - کیونکہ مسافر تو بنا کرتا ہے - ف - کہ مسافر میں عذر ہے - لانہ
لو لم یبن تبطل جمیع الصلوٰۃ - کیونکہ مسافر بنا نہ کرے تو اسکی پوری نماز باطل ہوئی جاتی ہے - ف - اور
متنفل کی نہیں - ومع ہذا لو ادی صح - اور باوجودیکہ متنفل کو بنا کرنا نہیں چاہیے ہے اگر اسنے اسپر دوگانہ دیگر
ادا کیا تو صحیح ہوگیا - لبقاء التحریمۃ - کیونکہ تحریمہ ہنوز باقی ہے - ف - اور شرط یہی تحریمہ ہے - پھر یہ ظاہر الروایۃ
ہے ع - ویبطل سجود السہو ہو الصحیح - ہاں سہو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا یہی قول صحیح ہے - ف - یہی مختار ہے
المحیط - پس سجود السہو کو آخر میں اعادہ کرے اور یوں ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے سا التبیین - ومن سلم وعلیہ
سجدتا السہو - ایک نے نماز سے خارج ہونے کا سلام پھیرا حالانکہ اسپر سجدہ سہو لازم ہے - فدخل رجل فی صلاتہ
بعد التسلیم - پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس مصلی کی نماز میں داخل ہوا - ف - یعنی اقتدا کی تو یہ اقتدا جبھی
صحیح ہو کہ امام اس سلام کی وجہ سے نماز سے خارج نہ ہوا ہو اور اسکا خارج نہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے - فان سجد الامام
پھر اگر اسکے امام نے سہو کا سجدہ کیا - ف - تو امام ابھی نماز میں موجود ہے - کان داخلا - تو یہ مقتدی اُسکی نماز میں داخل
ہو گیا - والا فلا - اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل نہوا - ف - یعنی جب امام نے سجدہ سہو چھوڑا تو وہ نماز
سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا - وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ حکم اس تفصیل سے امام
ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے - وقال محمد ہو داخل سجد الامام اولم یسجد - اور امام محمدؒ نے کہا کہ اقتدا
کرنے والا ہر حال اپنے امام کی نماز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے - لان عندہ سلام من علیہ
السہو لا یخرجہ عن الصلوٰۃ اصلا - اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جسپر سہو لازم ہے اسکو

نماز سے اسکو خارج نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی نہ بتوقف اور نہ بے توقف۔ لانہا وجبت جبرا للنقصان۔ کیونکہ سجدہ سہو تو واجب ہوا ہے واسطے پورا کرنے نقصان کے۔ ف۔ جو نماز کے اندر ہوگیا ہے۔ فلابد ان یکون فی احرام الصلوۃ۔ تو ضرور ہے کہ یہ پورا کرنے والا نماز کے احرام میں ہو۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عینی رح کے موافق ترجمہ ہے اور میرے نزدیک اولی یہ کہ فلابد ان یکون الخ یعنی پس ضرور ہے کہ وہ شخص نماز کے احرام میں ہو۔ اس نظر سے کہ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ جس نے سلام پھیر دیا اسپر اب بھی سجدہ سہو واجب ہے تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہے کہ وہ نماز کے احرام میں رہا ہو بوجہ سلام کے خارج نہوا ہو تاکہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود نماز کے اندرونی نقصان کو پورا کرنے والا ہے نہ اسکا نماز کے ساتھ سجدہ بھی علیحدہ واجب ہے کہ نماز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ سلام اس شخص کو نماز سے خارج نہ کریگا۔ وعندہما یخرجہ علی سبیل التوقف۔ اور شیخین کے نزدیک سلام اسکو خارج کریگا مگر بطور توقف کے۔ ف۔ یعنی خارج معلوم ہونا سلام سے اس امر پر موقوف ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے حتی کہ اگر نہ کیا تو خارج ہوگیا۔ لانہ محلل فی نفسہ۔ کیونکہ سلام تو بذات خود محلل کرنے والا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ تحلیلہا التسلیم۔ مگر کسی عارض کی وجہ سے اسکا اثر نہونا ممکن ہے۔ وانما لا یعمل لحاجتہ الی اداء السجدۃ۔ اور یہاں تو اسی وجہ سے سلام اپنا کام تحلیل کا نہیں کرتا کہ مصلی کو ادائے سجدہ سہو کی ضرورت ہے۔ فلا یظہر دونہا۔ پس بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہوگی۔ ف۔ تو سلام اپنا کام کر جائیگا۔ ولا حاجۃ علی اعتبار عدم العود۔ اور در صورت سجدہ نہ کرنے کے حاجت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بر تقدیر کہ وہ سجدہ سہو کی طرف عود نہ کریگا کچھ حاجت ثابت نہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہیں ہے م۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور ثمرہ اسکا جن صورتوں میں ظاہر ہوگا اُسکا بیان فرمایا بقولہ۔ ویظہر الاختلاف۔ اور ظاہر ہوگا فائدہ اس اختلاف کا۔ فی ہذا۔ ایک تو اس مسئلہ مذکور میں۔ ف۔ جبکہ سہو والے کا کسی نے اقتدا کیا بعد سلام کے تو امام محمد کے نزدیک اقتدا صحیح اور شیخین رح کے نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہیں۔ وفی انتقاض الطہارۃ بالقہقہۃ۔ اور دوم قہقہہ سے طہارت ٹوٹنے میں۔ ف۔ پس امام محمد و زفر کے نزدیک ٹوٹ گئی اور شیخین کے نزدیک نہیں یہی حکم مقتدی کا ہے ع ت۔ وتغیر الفرض بنیۃ الاقامۃ فی ہذہ الحالۃ۔ اور سوم مسافر کا فرض متغیر ہو جانا اس حالت میں اقامت کی نیت سے۔ ف۔ یعنی مسافر نے دوگانہ قصر میں سہو کیا اور سجدہ نہ کیا حتی کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد و زفر رح کے نزدیک اسی نماز کے اندر نیت پائی گئی تو اسکا فرض چارگانہ ہوگیا اور شیخین رح کے نزدیک متغیر نہوگا خواہ سجدہ سہو کرے یا نہیں ع۔ ومن سلم یرید بہ قطع الصلوۃ۔ اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اس سے اسکا قصد نماز کا قطع ہے۔ وعلیہ سہو۔ اور حال یہ کہ اسپر کسی سہو بھی ہے ف۔ تو وہ بالاتفاق اس قصد سے خارج نہو جائیگا۔ فعلیہ ان یسجد لسہوہ۔ تو اسپر واجب ہے کہ اپنے سہو کے واسطے سجدہ کرلے۔ ف۔ قبل اسکے کہ منہ پھیر جاوے یا بات کرے یا مسجد سے نکل جاوے۔ کما فی الاصل ع۔ یعنی قبل اسکے کہ کوئی مفسد نماز پایا جاوے اور خالی اُٹھنا مفسد نہیں جب تک کہ منہ جانب قبلہ نہو جاوے ع م۔ لان ہذا السلام غیر قاطع۔ کیونکہ یہ سلام تو قاطع نماز نہیں ہے۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محلل ہے مگر ضرورت سجدہ ابھی عارض ہے تو تحریمہ باقی ہے جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اسنے ترک کیا۔ اگر کہا جاوے کہ اسکی نیت کافی ہو جاوے تو جواب دیا۔ ونیتہ تغییر المشروع فلغت۔ اور اسکی نیت تو یہ ہے کہ امر مشروع کو متغیر کرے تو نیت ہی لغو ہوگی۔ ف۔ فروع ایک نے عشاء میں سہو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نمازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو مسئلہ کی چار صورتیں ہیں اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے۔ دوم کل عمداً۔ سوم سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نمازی عمداً چھوڑا۔ چہارم نمازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوتی عمداً چھوڑا۔ پس صورت اول میں بالاتفاق نماز فاسد نہیں کیونکہ

اس سلام سے وہ تحریمہ سے خارج نہوا - اول بشرطیکہ سجدہ نماز ہی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے - م - صورت دوم و سوم میں
باتفاق نماز فاسد ہوگی اور صورت چہارم میں ظاہر الروایۃ کے موافق نماز فاسد ہوگی - المحیط - اگر سجدۂ سہو میں سہو کیا تو اس سے
سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا ہے - التہذیب - اگر سہو در سہو میں سہو کیا تو تحری پر عمل کرے یعنی اگر ایسا اول ہے کہ میں کرچکا تو نہ کرے
اور اگر دل ہے کہ ابھی سجدہ سہو نہیں کیا تو کرے اور اگر نماز میں کئی بار سہو کیا ہو تو ایکبار دو سجدہ سہو کافی ہیں - اختلاف مسائل ترک
کی نماز سنت و نوافل میں امامت کی اور عمداً اخفاء قراءت کیا تو اسنے برا کیا اور اگر سہواً کیا تو اسپر سجدہ سہو لازم ہے - قاضیخان -
اگر وتر یا تراویح میں جہر چھوڑا تو سہو لازم ہے - التاتارخانیہ من الیتیمہ - یہ اسوقت کہ جماعت سے پڑھے - م - اگر امام کو سہو ہوا پھر حدث
ہوگیا اور اسنے خلیفہ کردیا تو ایسا خلیفہ سہو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تتمہ نماز میں سہو کیا ہو تو یہی دو سجدے
دونوں کے واسطے کافی ہیں - اور اگر امام اول کو سہو نہ تھا اگر خلیفہ نے سہو کیا تو امام اول پر اسکا سہو لازم ہوگا اور اگر امام اول نے
خلیفہ کرنے کے بعد سہو کیا تو اس سے کچھ واجب نہوگا - الذخیرہ - اگر ظہر کا سلام پھیر کر یاد کیا کہ اسپر نماز ہی ایک سجدہ باقی ہے پس
کھڑے ہوکر از سرِ نو چار رکعت پڑھیں تو فاسد ہیں کیونکہ وہ ابھی اول نماز سے اس سلام سے خارج نہوا تو نئی نیت صحیح نہوئی کیونکہ فرض
کے ساتھ اپنے نفل کو خلط کردیا - جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھکر اس گمان سے سلام پھیر دیا کہ پوری ہوگئی پھر یاد کیا کہ نئے سرے سے
تین رکعات پڑھیں حتی کہ اگر وہ ان تین رکعات پڑھنے میں ایک رکعت کے بعد قدر تشہد بیٹھ گیا ہو تو پہلی نماز مغرب صحیح ہوجائیگی
اور باقی دو رکعت نفل ہونگی اور اگر نہیں بیٹھا تو پہلی و دوسری دونوں فاسد ہیں اسکی وجہ یہ کہ پہلے نماز مغرب سے بوجہ سلام کے
باہر نہوا تھا تو دوسری نئے سرے سے شروع نہیں ہوسکتی - الفتح - پھر اگر دونوں کے فاسد ہوجانے کے بعد اب نئے سرے سے مغرب
شروع کرے تو صحیح ہوجائیگی - م - (بیان شک کا) واضح ہو کہ شک دو طرح ہے - اول یہ کہ نماز کے اندر ہو اور یہ کئی طور پر ہے
چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار میں یا تحریمہ میں یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے میں وما نند اسکے یا کسی دوسری نماز کے متعلق اس نماز
میں کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سوچا کیا - دوم یہ کہ شک نماز سے باہر ایسا ہوا جسکا تعلق نماز سے ہے - پھر کتاب میں اول
قسم میں سے مقدار کا شک ذکر کیا بقولہ - **ومن شک فی صلاتہ فلم یدر اثلثا صلی ام اربعا** - اور جس شخص نے شک کیا اپنی
نماز کے اندر پس نہیں جانا کہ آیا تین رکعت پڑھیں یا چار پڑھیں - ف - تو اسمیں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ - **وذلک اول
ما عرض لہ** - اور یہ شک پہلا شک ہے جو اسکو پیش آیا - ف - یہ مراد نہیں کہ عمر بھر میں کبھی شک نہیں کیا یا اس نماز میں یہ پہلا شک
ہے بلکہ معنی یہ کہ اسکی اکثری عادت نہیں ہے یہی معنی اشبہ ہیں - المحیط - **استانف** - تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ شخص نئے سرے
نماز پڑھے - **لقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاتہ انہ کم صلی فلیستقبل الصلوٰۃ** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جب تم میں کوئی اپنی نماز میں یہ شک کرے کہ اسنے کتنی پڑھی تو نماز کو از سرِ نو پڑھے - ف - یہ حدیث مرفوع نہیں ملی - لیکن
ابن سیرین رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کہا جب میں شک کرتا ہوں کہ میں نے کتنی پڑھی تو اعادہ کرلیتا ہوں - سعید
بن جبیر نے ایسے شخص کے حق میں جس نے نہ جانا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں حضرت ابن عمر رض سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا
کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہو - جریر نے منصور سے روایت کی کہ سعید بن جبیر نے مجھے فتوی دیا کہ میں تو فرض میں اعادہ کرلیتا
ہوں - اسمعیل بن ابی خالد نے شعبی رح سے روایت کی کہ اعادہ کرے - لیث نے طاؤس رح سے روایت کی کہ جب تو نہ جانے
کہ کتنی پڑھی تو ایکبار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ التباس ہو تو اعادہ مت کر - ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں روایت
کیا ہے اور یہی شیخ ابن المنذر سے روایت کیا - عف - پھر اگر حدیث ثابت نہو تو یہ آثار اس مسئلہ میں کافی ہیں لیکن مخفی نہیں کہ
ویسے اعادہ کا حکم واجب ثبوت نہوگا بلکہ تحری کرنا یا اکثر پر عادت رکھنا واجب ہوگا جیسا کہ آئندہ آتا ہے اور شاید اصل مذہب یہی ہے
چنانچہ عینی رح نے لکھا کہ امام محمد رح نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہ و انکے شاگردوں کا قول ہے کہ شک کرنیوالا

تحری کرے ہدایہ میں کوئی تفصیل نہیں فرماتے ہیں۔ اور یہی اصول کی روایت ہے۔ انتہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحری ہے اور رہا اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولیٰ ہے جبکہ اکثر عادت نہو۔م۔ **وان کان یعرض لہ کثیرا بنی علی اکبر رایہ**۔ اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب رائے پر مدار رکھے۔ ف۔ یعنی دل سے ٹھیک بات کے لیے جستجو کرے جسکو تحری کہتے ہیں۔ **لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلیتحر الصواب**۔ یعنی جو کوئی نماز میں شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحری کرے۔ ف۔ پس اسی پر بنا کرے۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابن مسعود رضہ اذا شک احدکم فی صلاتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم لیسجد سجدتین۔ یعنی جب کوئی تم میں نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھیرے پھر دو سجدے کرے۔ یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبلہ کے ہیں۔ اس حدیث سے حکم تحری کا صاف واضح ہے۔ لیکن یہ جب ہی تک ہے کہ اُسکی تحری میں کوئی بات آوے اور کسی مقدار پر اسکا دل جمے۔ **وان لم یکن لہ رای بنی علی الیقین**۔ اور اگر اسکی کچھ رائے نہو یعنی اسکی تحری کسی بات پر نہیں جمی تو وہ یقین پر مبنی کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً دو اور تین رکعت میں شک ہے تو دو ہونے میں تو شک نہیں یعنی یقیناً اس سے کم نہیں ہے پس اسی پر مدار رکھے۔ **لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلم یدر أثلثا صلی ام اربعا بنی علی الاقل**۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز میں شک کیا پس نہ جانا کہ تین پڑھیں یا چار تو کمتر پر بنا کرے ف۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبد الرحمن بن عوف رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم میں کوئی نماز میں سہو کرے پس نجانے کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو ایک پر بنا کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھیں یا چار تو تین پر بنا کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کرلے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور مترجم کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجدے کرلے۔ اسمیں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تحلیل پھیرا جاتا ہے اس سے پہلے سہو کے دو سجدے کرلے۔ پھر اسمیں سجدہ سہو کا طریقہ مذکور نہیں ہے اور وہ دوسری حدیث میں ہے کہ سلام پھیر کر دو سجدے کرکے تشہد پڑھے جیسا کہ گذرا۔ احتمال دوم یہ کہ سہو کا سجدہ اسطرح کرے کہ سلام پھیرنے سے پہلے کرے اور علی ہذا یہ حدیث قول امام مالک رح کی مؤید ہوگی کہ جب نماز میں سہو سے کوئی زیادتی ہوجاوے تو بعد سلام کے سہو کا سجدہ کرے اور اگر نماز میں کمی کا سہو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سہو کرے اور سابق میں گذرا کہ شک وسہو میں طریقہ سجدہ میں باجماع فرق نہیں ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء رح نے حدیث ابو سعید خدری اور عبد الرحمن بن عوف رضہ کو اس حالت پر محمول کیا کہ جب تحری کرنے سے اُسکی رائے کسی بات پر قائم نہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رضہ میں تحری کرنے کا حکم صریح ہے۔ پھر اگر تحری میں کوئی بات جمی تو اسپر عمل واجب ہے لیکن اگر اس شخص کو شاذ و نادر ایسا واقعہ پیش آیا ہے تو بنظر اثر حضرت ابن عمر رضہ وغیرہ کے اولیٰ یہ کہ نئے سرے پڑھے مگر وہ بدون اسکے ممکن نہیں کہ مشکوک نماز سے خارج ہوجاوے۔ کمافی التبیین م۔ **والاستقبال بالسلام اولی**۔ اور نئے سرے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولیٰ ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک نماز سے سلام پھیر دے پھر از سر نو تکبیر کہکر شروع کرے اور اگر کلام یا کوئی فعل مفسد نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہو گیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولیٰ ہے۔ **لانہ عرف محللا دون الکلام** کیونکہ سلام تو شرع میں تحریمہ کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام۔ ف۔ بلکہ کلام تو مفسد نماز البتہ معلوم ہوا اور عمداً ایسا کرنا اپنی تحریمہ کی حرمت توڑنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا التسلیم۔ یعنی احرام نماز سے تحلیل کرنیوالا سلام صریح منصوص ہے۔ لہذا کہا گیا کہ بیٹھکر سلام پھیرے۔ کمافی التبیین۔ اگر کہا جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کرلی تو جواب دیا کہ۔ **ومجرد النیۃ لغو**۔ اور خالی نیت لغو ہوگی۔ ف۔ یعنی پہلے تحریمہ سے خارج نہوگا حتی کہ اگر خالی نیت پر جدید چار رکعات سب پڑھیں

تو یہ بھی فاسد ہیں۔ یہ سب نئے سرے سے پڑھنے میں ہے اور وجہ یہ ہی کہ شاذ و نادر ہوا ہو سہا اور صورتیکہ اکثر واقع ہوا اور اسنے تحری
کی اور اسکی تحری کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سہو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہاں جیسا کہ بخاری
کی حدیث ابن مسعودؓ میں ہے اور ابن الہمامؒ نے کہا کہ اگرچہ ٹھیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے
بوجہ مجرد شک کے سجدہ سہو لازم ہونا پایا جاتا ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ ٹھیک بات دریافت کرنے میں اتنی دیر ہوئی کہ یہ
رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہو لازم ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث ابن مسعودؓ صریح ہے کہ سجدہ سہو بعد
تحری کے واجب ہے اور شیخ ابن الہمام کا یہ خیال کہ یقیناً ٹھیک ثابت معلوم ہو گئی صحیح نہیں کیونکہ وہ شک نہ تھا جسکے بعد
بالیقین صواب معلوم ہو گیا بلکہ وہم تھا اور نہ تو اب یہ جزم کرتا باوجود شک کے خبر ممکن ہو صرف تحری سے دل کسی بات پر جم سکتا ہے
وہ یقین ہے نہ یقین اور ان دونوں میں فرق ہے۔ فافہم۔ پھر جس صورت میں تحری پر مبنی کیا مثلاً تین و چار میں شک ہوا اور تحری
سے تین معلوم ہوئیں تو پھر ایک رکعت پڑھکر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے اور اگر تحری کسی بات پر نہ جمی تو وہ
کمتر پر مدار رکھے اور اسپر کچھ گناہ نہیں لیکن نماز کو تمام کریگا اس صفت کے ساتھ کہ اسکو ٹھیک بات یا نزدیک ٹھیک کے معلوم
ہو گئی۔ لہٰذا امام مصنف نے کہا کہ۔ **وعند البناء علی الاقل یقعد فی کل موضع یتوہم آخر صلاتہ۔** اور در صورت
کمتر پر بنا کرنے کے ہر مقام پر جسکو آخری نماز توہم کرے قعدہ کرے۔ **کیلا یصیر تارکا فرض القعدۃ واللہ اعلم۔** تاکہ وہ
فرض قعدہ کا چھوڑنے والا نہ ہو جاوے۔ ف۔ مثلاً ایک و دو میں اسکو شک ہوا اور تحری نہ جمی تو اسنے بحکم شرع ایک پر بنا
رکھی پس ایک رکعت پڑھکر تحری قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو باتفاق یہاں بیٹھیگا اور مشائخ میں اختلاف ہے کہ شک کے وقت
جب کہ دو رکعت کا شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اسوقت بھی بیٹھ لے
اور یہی لیا گیا ہے۔ کمافی البحر۔ اور بعض کے نزدیک نہیں۔ یہ اسواسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دو کا جو شک تھا
وہ ضعیف ہو کر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہے تو اسکی رعایت رکھی تھی کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھکر
آخر قعدہ پڑا اور اسکے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد چوتھی رکعت ہو جائیگی لہٰذا یہاں بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید
یہی واقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہ ہو۔ پھر ظاہر ہے انظر احتیاط یہ واجب ہے لیکن صحیح۔ والامر انہ یہاں استحسان ہوگا کیونکہ جب
شیخ نے کمتر پر بنا کا حکم دیدیا تو فرض قعدہ وہ ہے جو اسکے موافق ہو اگرچہ شیخ نے بطور عفو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ
کچھ قاعدے سے باہر کوئی چیز نہیں ہے اور کلام مقتضی بسط ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ پھر جس صورت میں کہ تحری میں یا کمتر
پر عمل رکھا ہر سہو کے دو سجدے کرے۔ ف۔ اگر اخیر قعدہ و تشہد سے فارغ ہو کر یا بعد سلام کے شک ہوا تو نماز جائز ہونے کا
حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر نماز سے باہر ایک نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی نماز پڑھی یا
نہیں پس اگر وقت ظہر ابھی موجود ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے اور اگر وقت نکل چکا ہو پھر شک ہوا تو کچھ اعتبار نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر نماز ظہر میں شک ہوا
کہ میں تیسری رکعت میں ہوں یا پہلی رکعت میں ہوں تو کوئی رکعت پوری نہ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھے
ہر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھکر سہو کے دو سجدے کرے۔ اگر حالت سجود میں اسکو اول یا دوم رکعت میں شک ہوا تو
دونوں سجدے پورے کرلے کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہو ان دونوں کو پورا کرنا لازم ہے پھر دوسرے سجدے سے
سر اٹھا کر بقدر تشہد بیٹھکر پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ نماز ظہر میں شک ہوا کہ اسنے دو یا تین پڑھیں پس اگر
پہلا سجدہ ہو تو اصلاح ممکن ہے کیونکہ اگر اسنے فی الواقع دو پڑھی ہیں تو اسپر ان دونوں سجدوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ اور اگر وہ
تیسری ہوئی تو امام محمدؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی کیونکہ پہلے سجدہ میں جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ گویا کالعدم ہو گیا جیسے اول
سجدہ میں حدث ہو جانے سے ہوتا ہے اور اگر یہ شک اسکو دوسرے سجدہ میں ہوا تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر فجر میں شک ہوا

کہ وہ دوسری یا تیسری ہے پس اگر اسکی تحری میں کچھ نہیں آیا تو اگر کھڑا ہو تو بیٹھ جاوے اور بعد قعدہ کے اٹھکر ایک رکعت پڑھکر قعدہ کرے
اور اگر بیٹھا ہو تو تحری کرے پس اگر تحری میں آوے کہ وہ دوسری ہے تو پوری کرلے اور اگر تحری میں آوے کہ وہ تیسری ہے تو پھر قعدہ میں تحری
کرے اگر تحری میں آوے کہ وہ دوسری رکعت پر نہیں بیٹھا ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور اگر تحری کسی بات پر واقع نہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی
حال چار رکعت والی نماز میں ہے چنانچہ اگر شک کیا کہ چوتھی یا پانچویں ہے تو اسکی حد پر علم ہے اور اگر شک کیا کہ تیسری یا پانچویں ہے تو جیسے ہم نے
تحری میں ذکر کیا کہ وہ قعدہ کیطرف عود کرے پھر ایک رکعت پڑھکر تشہد پھر ایک رکعت پر قعدہ - اگر وتر کی دوسری یا تیسری میں شک ہوا تو یہ رکعت
تمام کرے اور اسمیں قنوت پڑھکر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اسمیں بھی قنوت پڑھے یہی مختار ہے - الخلاصہ - اور شک کی تمام صورتوں میں خواہ تحری پر
عمل کیا ہو یا اکثر پر بنا کی ہو سہو کا سجدہ کرے - فتح القدیر - اگر نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں اور کچھ دیر تک اسی تفکر میں رہا پھر یقین
ہوا کہ تین پڑھی ہیں پس اگر تفکر میں قرات یا تسبیح پڑھتا رہا اور قصدا ادائے رکن کے ساکت نہیں رہا تو اسپر سجدہ سہو نہیں ہے اور اگر ایسا نہوا بلکہ ایک
رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا - رکوع و سجود میں تھا اور اسقدر دیر گذری کہ تفکر میں حالت متغیر ہوئی تو اسپر استحسانا سجدہ سہو
ہے - المحیط الذخیرہ - ع د - اگر نماز میں اسپر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدث ہوا یا اسنے مسح سر کا نہیں کیا تھا اسمیں اسکو یقین ہو
اصطلح کہ اسکو شک نہیں ہے پھر اسکو یقین حاصل ہوا کہ اسنے حدث نہیں کیا یا اسنے مسح کر لیا تھا تو شیخ ابوبکر رح نے فرمایا کہ
جس حالت میں اسکو حدث یا عدم المسح کا یقین تھا اس حالت میں اگر اسنے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سرسے نماز پڑھے ورنہ
اپنی نماز تمام کرے - الخانیہ - اور اگر جانا کہ اسنے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا اسکو
حدث ہوا یا نہیں - یا اسکے کپڑے کو نجاست پہونچی یا نہیں - یا سر کا مسح کیا تھا یا نہیں - پس اگر اول مرتبہ ہو تو نماز از سرنو پڑھے
ورنہ نماز پوری کرے اور اسپر وضو یا کپڑا دھونا لازم نہیں ہے - الفتح - فتاوی عتابیہ میں ہے کہ نماز میں شک ہوا کہ وہ مقیم ہے یا
مسافر ہے تو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کرکے احتیاطاً قعدہ کرے - التاتارخانیہ - امام نے دو رکعت پڑھائیں جب
دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھیں یا اسکو تیسری و چوتھی میں شک
ہوا تو اسنے آنکھوں سے پیچھے والوں مقتدیوں کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر وے لوگ کھڑے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہو جاؤں
اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھ جاؤں اسنے اس طریقہ پر اعتماد کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اسپر سہو لازم نہیں ہے - المحیط - اگر مصلی نے
تنہا پڑھی یا امامت کی جب اسنے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس نماز ظہر کو تین رکعات پڑھیں تو فقہاء
نے کہا کہ اگر مصلی کے نزدیک اسنے چار پڑھیں تو خبر دہندہ کے قول پر التفات نہ کرے - المحیط - اور امام محمد رح نے کہا کہ
میں تو ہر حال میں ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہوں - الظہیریہ - اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو
خبر دی تو انکے قول کو اختیار کرے - اور اگر مصلی کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہیں تو امام محمد رح سے روایت
ہے کہ احتیاطاً اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول میں شک کیا تو نماز پھیرے اور اگر مخبر عادل نہو تو اسکا قول قبول نہو گا
المحیط - امام و قوم میں اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہیں ورنہ انکے قول پر اعادہ کرے - اگر ارکان حج میں
شک ہوا تو ظاہر الروایہ کے موافق وہاں بھی اکثر پر بنا کرے - ۔

باب صلوٰۃ المریض

مریض کی نماز کا بیان - اذا عجز المریض - جب عاجز ہوا مریض - ف نماز سے پہلے یا نماز کے اندر - ت - عن القیام
کھڑے ہونے سے - ف یعنی بالکل یعنی کھڑے ہونے سے چلے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو - م ف -
صلی قاعدا - تو نماز پڑھے بیٹھے ہوئے - ف اگرچہ بیٹھنا ٹیک سے ہو - یرکع ویسجد - درحالیکہ رکوع و سجدہ

کرتا ہے۔ ف۔ جبکہ ان دونوں کی قدرت حاصل ہو۔م۔ عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہو یہی
اصح ہے۔ الزاہدی۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ الظہیریہ ع والہدایہ۔ چنانچہ اسی طرح اگر مصلی کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیر میں
اچھے ہونے کا خوف ہو یا دوران سر لاحق ہوتا ہو۔ التبیین۔ یا سخت درد ہونے لگتا ہو۔ الکافی۔ یا کھڑے پڑھنے میں پیشاب وغیرہ
قطرہ جاری ہوتا ہو یا روزہ دشوار ہوتا ہو اور بیٹھنے میں یہ نہو۔ ع ف۔ تو ان صورتوں میں قیام ترک کرنا جائز ہے۔ع۔ اور اگر
قیام سے ایک طرح کی مشقت فقط لاحق ہوتی ہے تو ترک جائز نہیں۔ الکافی۔ اور اگر پورا قیام نہیں بلکہ تھوڑا کر سکتا ہو مثلاً قیام
کیساتھ قرات کر سکتا ہے یا فقط تکبیر تحریمہ تک قیام کر سکتا ہے تو جسقدر قدرت ہے اسقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیٹھ جاوے۔ شمس الائمہ
حلوانی نے کہا کہ یہی صحیح مذہب ہے اگر اسکو چھوڑ دے تو مجھے اسکی نماز جائز نہونے کا خوف ہے۔ الخلاصہ۔ مراد اسقدر قیام سے
یہ کہ مع سجدہ کے قدرت ہو۔م۔ اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہے تو صحیح یہ کہ یونہی کرے اسکے سوائے جائز نہیں ہے اور اسیطرح
جب عصا یا خادم پر ٹیک دیکر کھڑا ہو سکتا ہے تو یونہی لازم ہے۔ التبیین۔ اور اگر مریض گھر میں قیام کر سکتا ہے اور باہر مسجد جانے
پر وہاں قیام نہیں کر سکتا تو اصح یہ کہ مسجد جاوے۔ الخلاصہ۔ و اسی پر فتوی ہے۔ العینی۔ اسکے خلاف ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ کہ
گھر ہی کھڑے پڑھے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ المضمرات۔ میں کہتا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی تو قیام
فرض کو ترک نہ کیا جیسے مضمرات میں ہے اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی اور یہ بھی کہا کہ اقتدار کی قدرت فرض ہے تو جانیکا
حکم دیا جیسے خلاصہ میں ہے اور شک نہیں کہ مسئلہ مشکل ہے۔م۔ پھر جب بیٹھے پڑھے تو اصح یہ کہ چار زانو یا تشہد کی بیٹھک وغیرہ
جسطرح آسپر آسان ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ التحفہ ع۔ اور اگر بیٹھنا مستوی ممکن نہو مگر تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے
ممکن ہے تو اسیطرح بیٹھنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اور اسوقت لیٹ جانا جائز نہیں یہی مختار ہے۔ التبیین۔ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جب
مریض کو تحریمہ وغیرہ کی قدرت قیام جہانتک ہو وہانتک قیام لازم ہے لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجود کی قدرت ہو چنانچہ آئے بیان
اور جب قیام کی قدرت نہو تو بیٹھکر رکوع و سجود سے پڑھے۔م۔ **لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین صل قائما فان لم تستطع**
فقاعدا فان لم تستطع فعلی الجنب تومی ایماء۔ دلیل اسکی واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ
کے واسطے ہے جنکو بواسیر کا مرض تھا، یہ کہ تو کھڑے پڑھ پھر اگر تجھے اسکی استطاعت نہو تو بیٹھے پڑھ پھر اگر اسکی استطاعت بھی نہو
تو کروٹ پر پڑھ درحالیکہ تو ایماء کرے۔ ف۔ اس حدیث کو سوائے امام مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے
روایت کیا اور نسائی رح کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستلقیا وارد ہے یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہو تو چت لیٹکر پڑھ۔ اس سے
ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چت ہو دونوں طرح جائز ہے جبکہ بیٹھنا متعذر ہو اور اس حالت میں رکوع و سجود کا طریقہ باشارت
ہے۔ یہ دلیل تو حدیث سے ہے۔ اور دلیل دوم یہ کہ۔ **ولان الطاعۃ بحسب الاستطاعۃ۔** بیٹھکر مریض کو جواز اسلیئے کہ فرمانبرداری
موافق طاقت کے ہے۔ ف۔ یہ دلیل عقلی نہیں جیسا بعض لوگوں نے زعم کیا بلکہ توضیح یہ کہ اللہ تعالی نے بقولہ تعالی لا یکلف
اللہ نفسا الا وسعہا۔ و مانند اسکے آیات میں طاعت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہے اور کھڑا ہونا اگرچہ مشقت کے ساتھ
ممکن لیکن اللہ تعالی نے بقولہ تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ سے جو ایسی مشقت جس سے حرج لاحق ہو دور کر دیا تو بدون مشقت
و حرج کے جواز ہو گیا اور یہ دلیل بھی شرعی قوی ہے۔ اور نسائی کی روایت میں اسطرف آیت سے اشارہ ہے۔م۔ **قال فان لم**
یستطع الرکوع والسجود۔ قدوری نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع و سجود کی نہو۔ ف۔ جیسے قیام کی استطاعت
نہیں ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہے۔ قاضیخان۔ **اومی ایماء۔** تو وہ اشارہ کرلے یعنی **قاعداً** یعنی بیٹھے سے رکوع و سجود
کا اشارہ کرے۔ **لانہ وسع مثلہ۔** کیونکہ یہی ایماء سے رکوع و سجود کرنا ایسے شخص کی وسعت و طاقت ہے تو وہ بیٹھے ہوئے ایماء سے
ادا کریگا۔ پھر چونکہ ایماء میں رکوع و سجود مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا۔ **وجعل سجودہ اخفض من رکوعہ۔** اور کر دے اپنے سجود کو

زیادہ پست جھکا ہوا بہ نسبت رکوع کے۔ ف جیسے سجدہ حقیقی بہ نسبت حقیقی رکوع کے پست ہے۔ لانہ قائم مقامہما۔
کیونکہ ایماء تو قائم مقام رکوع وسجود کے ہے۔ فاخذ حکمہما۔ تو ایماء نے رکوع وسجود کا حکم پایا۔ ف بہذا ایماء رکوع سے ایماء سجود
زیادہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہے حتی کہ اگر دونوں کا ایماء برابر کردے تو جائز نہیں ہے۔ کمافی البحر۔ اور یہ شخص سہو کا سجدہ بھی
ایماء سے کرلے۔ المحیط۔ ولا یرفع الی وجہہ شیئا یسجد علیہ۔ اور نہیں اونچی کیجاوے اسکی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز جس پر
سجدہ کرلے۔ ف یعنی اگر اسنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کرکے اسکی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ ہو
تو جائز نہیں۔ لقولہ علیہ السلام ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاوم براسک۔ کیونکہ حضرت صلعم
کی حدیث میں ہے کہ اگر تجھے قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر ورنہ اپنے سر سے ایماء کر۔ ف اور حدیث
مع شان ورود یہ ہے کہ امام ابوبکر البزار نے مسند میں اور بیہقی نے المعرفہ میں بطریق ابوبکر الحنفی روایت کی۔ قال الحنفی
سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضا الخ یعنی جابر رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایک بیمار کی عیادت کو تشریف لے گئے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر نماز پڑھتا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر پھینکدیا پس اسنے ایک لکڑی
پکڑلی کہ اسپر نماز پڑھے تو اسکو بھی آپ نے پھینکدیا اور فرمایا کہ نماز پڑھ زمین پر اگر تجھے استطاعت ہو ورنہ ایماء کر اور اپنے سجود
کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رح نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رح سے روایت کیا ہو سواے ابوبکر
الحنفی کے اور ابوبکر الحنفی کی متابعت کی عبدالوہاب وعطا نے کہ ثوری رح سے روایت کی ہے۔ انتہی۔ ابوبکر الحنفی راوی ثقہ ہے
الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحاح کی اسانید سے ہے پس جب ابوبکر الحنفی بھی ثقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ م۔ اور طبرانی
نے معجم میں اسی حدیث جابر رض کے مانند حدیث ابن عمر رض روایت کی ہے۔ پھر معنی حدیث کے اسی بات پر محمول ہیں کہ اٹھا کر
پیشانی سے لگاتا تھا اور عینی رح نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال باطل ہے اسواسطے
کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجماع وہ بمنزلہ زمین کے ہے تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث میں ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے
پس کل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھا کر پیشانی پر لگاتا تھا۔ م۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض اسپر سجدہ کرتا ہو تو اسکی نماز جائز ہے۔
الخلاصہ۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ م۔ وان فعل ذلک۔ اور اگر مریض نے اٹھاتے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ
کیا۔ وہو یخفض راسہ۔ اور وہ اپنا سر جھکاتا ہے۔ اجزاہ لوجود الایماء۔ تو اسکو کافی ہوگیا بوجہ ایماء پائے جانے کے۔ ف
اور یہی اسکے حق میں اسوقت سجود ہے م۔ ولیکن اسنے برا کیا۔ المضمرات۔ وان وضع ذلک علی جبہتہ لا یجزیہ لانعدامہ۔
اور اگر اسنے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھدیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایماء منعدم ہے۔ ف یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو زمین پر
سجدہ کرنے کی قوت ہے مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہیں کرسکتا کہ اسکی پیشانی میں زخم ہے تو ابھی اسکو ایماء نہیں جائز بلکہ اسکو ناک
پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہو تو ایماء جائز ہے۔ پھر ایماء کیلیے
کمتر جھکاؤ کافی ہے اگرچہ امکان زیادہ ہو۔ سع م۔ وان لم یستطع القعود۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہو۔ ف
جیسے قیام در رکوع وسجود کی نہیں ہے۔ استلقی علی ظہرہ۔ تو اپنی پشت کے بل چت لیٹ جاوے۔ وجعل رجلیہ الی القبلۃ۔
اور اپنے پاؤں قبلہ کی طرف رکھے۔ ف یعنی پھیلائے ہوئے۔ ع۔ بلکہ گھٹنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پاؤں پھیلانا
مکروہ ہے۔ د۔ واومی بالرکوع والسجود۔ اور رکوع وسجود کا ایماء کرے۔ ف اور اسکے سر ڈھونڈھوں کے نیچے ایک اونچا
تکیہ رکھنا چاہیے حتی کہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہوجاوے تاکہ اسکو رکوع وسجود کا ایماء ممکن ہو۔ الکافی۔ ورنہ بدون اسکے تو
تندرست ایماء نہیں کرسکتا مریض سے کیونکر ممکن ہو۔ ۲ ف۔ لقولہ علیہ السلام یصلی المریض قائما فان لم یستطع
فقاعدا فان لم یستطع فعلی قفاہ یومی ایماء فان لم یستطع فاللہ تعالی احق بقبول العذر منہ۔ یہ دلیل اس قول کی

ہو مریض کھڑے پڑھے پھر نہ پڑھ سکے تو بیٹھے پھر نہ پڑھ سکے تو کروٹ کے بل لیٹے درحالیکہ ایماء کرے پھر یہ بھی نہ ہو سکے تو اللہ تعالیٰ
زیادہ لائق ہے کہ اس سے عذر قبول فرماوے۔ ف۔ جبکہ بندے اسکو اس حالت میں معذور رکھتے ہیں یعنی پھر اس حالت
میں اسکی نماز میں تاخیر ہے۔ پھر معلوم ہو کہ یہ حدیث کسی کتاب میں پائی نہیں جاتی ہے۔ ع۔ ہاں حدیث عمران رضہ میں بروایت
نسائی رح صریح مذکور ہے اور اگر کہا جاوے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی روایت میں تو کروٹ پر مذکور ہے اسکا جواب یہ ہے کہ کچھ معارضہ
نہیں بلکہ مریض کے انواع مرض مختلف ہوتے ہیں پس بسبب المرض کبھی چت اور کبھی کروٹ جائز ہے جیسے عمران بن حصین رضہ
کو مرض بواسیر کی وجہ سے چت آسان نہ تھا تو انکو کروٹ بتلایا اور ہم بھی اسکے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ **وان استلقی علی جنبہ**
ووجہہ الی القبلۃ جاز۔ اور اگر مریض کروٹ پر لیٹا اس ہیات سے کہ اسکا منہ جانب قبلہ ہو تو جائز ہے۔ **لما روینا من قبل**
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث عمران رضہ کیونکہ امام مصنف رح نے صرف کروٹ کی صورت
ذکر کی ہے۔ بالجملہ چت وکروٹ دونوں جائز ہیں۔ **الا ان الاولی ھو الاولی عندنا**۔ مگر فرق اسقدر ہے کہ اولی ہمارے
نزدیک پہلی صورت ہے۔ ف۔ یعنی چت لیٹنا۔ **خلافا للشافعی**۔ بخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے
نزدیک کروٹ پر اولی ہے۔ بہرحال اختلاف اولویت میں ہے اور ہمارے نزدیک چت اولی ہے۔ **لان اشارۃ المستلقی تقع**
الی ھواء الکعبۃ۔ کیونکہ چت لیٹنے والے کا اشارہ ہوائے کعبہ کی طرف پڑتا ہے۔ ف۔ اور درحقیقت قبلہ وہ مقام ہے جہاں عمارت
کعبہ بنی ہوئی ہے اور عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت سے قطع نظر کر کے جو مقام ہے جسکو ہوا کے لفظ سے تعبیر کیا کیونکہ ہوا یعنی خالی
جگہ قطع نظر عمارت کے۔ پس چت والے کا ایماء اسی ہوا کی طرف پڑتا ہے جو اصل قبلہ ہے تو یہ اولی ہوا۔ **واشارۃ المضطجع**
علی جنبہ الی جانب قدمیہ۔ اور اشارہ کروٹ پر لیٹنے والے کا اپنے دونوں قدم کی جانب پڑتا ہے۔ ف۔ تو بدن کی
توجہ ہوئی اور حاصل یہ کہ شافعی رح نے ظاہری توجہ بدن کو اولی رکھا جیسے بیٹھنے سے ہوتا ہے اور ہم نے توجہ حالت نماز کو اولی
رکھا ہے۔ **وبہ تتادی الصلوۃ**۔ اور اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی ایماء کے ساتھ۔ ک۔ یعنی ہوائے کعبہ کی طرف
توجہ کے ساتھ ادا ہوتی ہے۔ ع۔ پھر اگر کروٹ پر لیٹے تو داہنے پر اور اگر ممکن نہو تو بائیں پر قبلہ رخ ہو کر۔ السراج والقنیہ۔ یعنی
حدیث میں لفظ علی جنبہ عام ہے کہ کروٹ داہنی ہو یا بائیں ہو۔ فتح۔ واضح ہو کہ چار جگہ لٹانا مشروع ہے ایک تو نماز مریض میں خواہ
چت یا کروٹ۔ دوم وقت موت کے کہ عرض میں لٹا کر قبلہ رخ کر دیا جاوے لیکن متاخرین نے چت اختیار کیا اس زعم پر
کہ اسطرح روح نکلنا آسان ہے۔ سوم جب نہلانے کو تختہ پر لٹاویں اور ہمارے اصحاب سے اسمیں روایت نہیں لیکن متعارف
چت ہے۔ چہارم میت پر نماز کی حالت میں سے چت۔ پنجم قبر میں چت مگر داہنے پہلو پر جھکا ہوا قبلہ رخ۔ ع۔ اور ششم تہجد
پڑھنے والا بعد سنت فجر کے داہنی کروٹ پر لیٹ جاوے۔ م۔ **فان لم یستطع الایماء براسہ اخرت عنہ**۔ پھر اگر مریض
کو سر سے ایماء کی طاقت بھی نہو تو اس سے نماز میں تاخیر دیجاوے گی۔ **ولا یومی بعینیہ ولا بقلبہ ولا بحاجبیہ**۔ اور نہیں ایماء کرے گا
اپنی آنکھوں سے اور نہ دل سے اور نہ بھنوؤں سے۔ ف۔ موافق ظاہر الروایۃ کے۔ اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہ رح
سے صرف بھنوؤں سے جواز مذکور ہے اور امام محمد رح سے آنکھوں سے جواز میں شک وقلب سے عدم جواز مروی ہے اور بھنوؤں کا
ذکر نہیں کیا اور ابو یوسف رح سے مختلف روایات ہیں ایک مثل ابوحنیفہ رح کے اور ایک میں مانند قول مالک وشافعی واحمد رح
کے آنکھوں سے پھر بھنوؤں سے پھر دل سے جواز مذکور ہے۔ ع۔ جیسے امام زفر رح کا قول ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا۔
خلافا لزفر۔ بخلاف قول زفر رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک ان چیزوں سے ایماء جائز ہے جیسے حسن بن زیاد کے نزدیک
مگر جب سر سے قدرت ہو جاوے تو اعادہ کرے۔ ع۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **لما روینا من قبل**
بدلیل اس حدیث کے جو ہم پہلے روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی قولہ والا فاومی برأسک۔ یعنی جب رکوع وسجود کی قدرت نہو

تو سر سے ایماء کرنا منع ہے۔ اسمین نال ہے اسواسطے کہ اسمین سر کے سواے دوسری چیزون سے ممانعت نہین ہے۔ جواب یہ کہ دوسری
چیزون سے ایماء کا ثبوت چاہیئے اور وہ کسی روایت مین نہین آیا ہے۔ **ولان نصب الابدال بالرای ممتنع**۔ اور اسوجہ
سے کہ بدل رائے سے مقرر کرنا منع ہے۔ ف۔ یعنی سر سے ایماء ثبوت اور سر کے بدلے آنکھون وغیرہ سے ایماء قائم کرنا اپنی
راے سے بدل ٹھہرانا ہوا اور وہ ممنوع ہے۔ اگر بدون دلیل ہوتا تو کلام ناتمام تھا اور دونون کا جواب یہ کہ نص ودلیل ہوتا کہ نص
مین سر سے ایماء ثبوت ہے اور بجاے سر کے اپنی رائے سے بدل ٹھہرانا منع ہے۔ اگر کہا جاوے کہ راے سے نہین بلکہ سر کے ساتھ
قیاس کرنے مین تو جواب دیا کہ **ولا قیاس علی الراس لانہ یتادی بہ رکن الصلوٰۃ دون العین واختیہا**۔ اور
سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہین کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن نماز کا ادا ہوتا ہے نہ آنکھ واسکے اخیین یعنی بھنوون وقلب سے
ف۔ حاصل یہ کہ آنکھ وبھوون وقلب نہین اور سر مین یہ فرق ہے کہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے اب
بجاے سجدہ کے ایماء اُس سے نص مین قرار پایا۔ اور ان تینون سے رکن مذکور ادا نہین ہوتا تو انکا قیاس سر کے حکم پر قیاس
مع الفارق ہے ہوکر جائز نہین ہے۔ پھر جب آنکھ وقلب وابرو سے ایماء جائز نہوا اور سر سے ایماء کی قدرت نہین تو ایسے مریض سے
نماز تاخیر کی جائیگی۔ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہے۔ **وقولہ اُخرت عنہ**۔ اور امام قدوری کا یہ قول کہ اُخرت عنہ یعنی اُس سے
نماز تاخیر کیجائیگی یہ قول۔ **اشارۃ الی انہ لا تسقط الصلوٰۃ عنہ**۔ اشارہ ہے کہ ایسے مریض سے نماز ساقط نہوجائیگی ف
بلکہ بالفعل ادا نہ کرنے مین مہلت ہے بوجہ اضطرار عاجزی کے۔ **وان کان العجز اکثر من یوم ولیلۃ اذا کان مفیقا**۔ اگرچہ
عاجزی ایک رات ودن سے زیادہ رہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افاقہ مین ہو۔ ف۔ یعنی ہوش درست ہون اور سمجھتا ہو۔ م۔
اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر مین ذکر فرمایا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا قول ہے حتی کہ اگر تندرست ہوکر وقت پایا تو اسپر قضاء لازم ہے اور
اگر قضاء کی نوبت نہ پائی تو اسکے وارث لوگ فدیہ دین۔ **ہو الصحیح**۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ برخلاف مختار شیخ الاسلام
خواہرزادہ وفخر الاسلام بزدوی وقاضیخان وغیرہ کے کہ اُنکے نزدیک اگر ایک رات دن کی ہون تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے
زیادہ ہون تو قضاء واجب نہین ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ الینابیع۔ اور فتاوی الظہیریہ مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتوی ہے
ع ہ۔ بشہادت اس مسئلہ کے جو نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہے کہ جس شخص کے دونون ہاتھ کہنیون سمیت اور پاؤن ٹخنون
سمیت قطع ہون تو اسپر نماز واجب نہین ہے حالانکہ خطاب سمجھتا ہے۔ الخانیہ۔ لیکن اصح یہ کہ اسپر نماز واجب ہے۔ ت۔ لہذا
ایک رات دن تک واجب اور زائد مین نہین جیسے اغماء وجنون مین ہے۔ المحیط۔ مگر امام مصنف نے باختیار امام قدوری وکرخی کے
زائد کو بھی واجب القضاء ہونا صحیح کہا۔ **لانہ یفہم مضمون الخطاب**۔ کیونکہ یہ مریض جبکہ افاقہ وہوش مین ہے تو حکم اداے
نماز کو سمجھتا ہے۔ ف۔ تو حکم اداء کا اسپر متوجہ ہے جس سے اُسکے ذمہ اداء کا وجوب ہوگیا مگر بالفعل اداء سے بوجہ معذوری کی
مہلت دی گئی یہانتک کہ قادر ہو۔ **بخلاف المغمی علیہ**۔ برخلاف اُس شخص کے جسپر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی ہے۔ ف۔
تو وہ خطاب اداء ہی کو نہین سمجھتا تو اسپر خطاب متوجہ نہین کیونکہ اسکے واسطے عقل وہوش شرط ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسی
وغیرہ کے نزدیک کم وبیش سب اُسکے ذمہ سے ساقط ہے۔ ولیکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہے دن رات تک قضاء
واجب ہے مگر یہ بنظر احتیاط ہے۔ اور بندہ مترجم کے نزدیک بنظر تدقیق یہ ہے کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ مین بوقت یمن بھیجے
جانے کے واقع ہے کہ آپ ہر دن رات مین پانچ نمازین مفروض ہین۔ کمافی البخاری۔ اور یہ وقت ۲۴ ساعات کا ہے خواہ دن بڑا
رات چھوٹی یا اسکے برعکس بہم ہو بہر حال دونون کا مجموعہ ۲۴ ساعت سے کم یا زیادہ نہوگا۔ پھر اوقات ظہر وعصر وعشاء وفجر
درحقیقت علامات اوقات ہین اور اصلی اسباب نہین حتی کہ جن ملکون مین دن ۲۲ ساعت اور رات صرف ۲ ساعت ہو یا مثلاً
عشاء کا وقت نہ نکلے اسطرح کہ غروب شفق سے متصل ہی مشرق سے فجر طلوع ہوجاوے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب

غروب ہو تو وہان بھی پانچون فریضہ نمازین و دوسرے رمضان کے فرض ہین اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴ ساعت ہین پانچ نمازین اور ۲۴ ساعت کے اندر ۲۱ گھنٹہ روزہ اور باقی مدت افطار ہو۔ پھر ۲۱ گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو۔ کیونکہ اگر غروب آفتاب مثلاً چھ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کرو تو اس مدت مین پانچ ہی نمازین نہین اور نہ اس مدت تک ایک روزہ کسی بشر سے ممکن ہو اور نہ چھ ماہ کی رات مین ہنگے و بنادی کاروبار سب بند رہتے ہین بلکہ اسی ۲۴ ساعت پر مدار اور خود حدیث خروج الدجال مین اندازہ کا حکم صحیح ہو اور یہ حدیث اس معنی کے واسطے نص صریح ہو تو معلوم ہو گیا کہ اعتبار مجموعی ۲۴ ساعت کا ایک وقت ہو۔ اسکے پانچ فرائض کے۔ پھر ۲۴ ساعت واسطے پانچ فرائض دیگر کے۔ لیکن ان ۲۴ ساعت مین سے ظہر و عصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اُس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب و سایہ مثل وغیرہ کے طور پر وسط زمین یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو امت کی امی تھی اور یون ہی اُنکے ہم راز کے لیے رہا۔ اور لطیف نظر یہ ہو کہ جن ملکون مین شب و روز کے تغیرات زائد ہین چونکہ علم الٰہی عزوجل مین انکا زمانہ اسلام ایسے وقت تک موخر ہو کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو مگر ہی وغیرہ نبھائی جاویگی تو وقت نزول القرآن کی کوئی توضیح نبوی معرفت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال مین اشارہ فرمادیا کہ تم اسوقت کی نمازون کے لیے وقت اندازہ کرو حالانکہ جنکو خطاب کیا انکا وجود اسوقت قطعاً نہ ہوگا مگر مقصود اشارہ و تعلیم ہو۔ اور شریعت عامہ کا فرض ہو کہ ایسے پیرایہ مین ہو جسکو کمتر سے کمتر اور جاہل بھی سمجھ جاوے کیونکہ کمال طاعت و خلوص مقید حصے سے قلب ایک عقل کلی سے منور ہو جاتا ہو اور زائد علوم کی حاجت اسوقت بدون بیان و تعلیم کے پوری ہو جاتی ہو بالجملہ پانچون نمازین اسوقت ۲۴ ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی وظیفہ مین پھر ہر ایک اسمین تفصیلی حصہ پاتی ہو اب مین مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہون کہ جب اغماء کی حالت ایک رات دن سے نہین بڑھی بلکہ اسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا تو گویا اُسنے ایک وظیفہ کا خطاب متوجہ ہونے کو پایا یعنی اس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش و عقل حاصل ہوئی جس مین ایک وظیفہ پنجگانہ مفروض ہو تو اسپر وہ وظیفہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گذر چکا ہو اسواسطے متحمل ہوا کہ کیا باقی وقت مین وجوب الذمہ ہوگا جیسے حدیث مین ہو کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی اُسنے عصر پائی یعنی چارون رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہین ہو لیکن وہ وقت جب پایا تو اُسکے ذمہ واجب ہوئی تو قضاء کے طور پر ادا کرے اسی قیاس پر یہان بھی اسپر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا تو ادا بطریق قضاء ہو لہٰذا احتیاطاً اس شخص پر جسکو اغماء دن رات سے زائد نہ ہوا ہو پانچ وقتی قضاء لازم ہو۔ مگر درحقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ مین بیہوش تھا اور اسپر خطاب ادا متوجہ نہ تھا برخلاف ایسے مریض کے جو ہوش مین ہو کہ اسپر خطاب متوجہ ہوگا کیونکہ ہوش و عقل شرط ہو وہ پائی گئی۔ امام مصنف رح نے یہی اشارہ فرمایا کہ وہ نہ علیم مضمون الخطاب بخلاف المغمی علیہ۔ کیونکہ مغمی علیہ تو خطاب ادا کو سمجھتا ہی نہین تو اسپر مریض مذکور کا قیاس درست نہین کیونکہ مریض مذکور تو بتحقیق فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش و عقل و فہم حاصل ہو۔ تو ادا اسکے ذمہ لازم ہو جائیگی لیکن وہ ادا کرنے سے بالفعل معذور ہو تو وہ تاخیر کرنے مین گنہگار نہین ہو پس اس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہو کہ نمازین اسکے ذمہ واجب الادا رہین حتی کہ جب عذر زائل ہو تو وہ انکو قضاء کرے اور اگر اسوقت تاخیر کرے تو علی الاصح مکروہ تحریمی ہو اور اگر تاخیر کے بعد موت پیش آ سکے تو کفارہ و فدیہ کی وصیت لازم ہو۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ چارون ہاتھ پاؤن کٹے ہوئے کے مسئلہ پر بھی اسکا قیاس صحیح نہین ہو اول تو اصح حکم اسپر بھی وجوب نماز ہو اور دوم یہ کہ وہ کوئی عذر عارضی نہین جو زائل ہو جاوے بلکہ وہ مجنون کے مثل ہو کیونکہ خطاب تو اسپر متوجہ ہوگا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہو۔ لیکن مخفی نہین کہ عورت حائضہ لائق خطاب ہو پھر بھی اسپر نماز کی قضاء نہین ہو تو خطاب متوجہ نہوا۔ جواب یہ کہ ہان اسپر قضاء نہین مگر نہ اسوجہ سے کہ خطاب متوجہ نہین ہوا بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتی کہ اسپر روزہ کی قضاء لازم ہو مگر بوجہ حرج شدید کے اس سے قضاء ساقط ہو گئی کیونکہ عورت کا

دوران

وہاں بعض اعوادی معمول ہے بخلاف مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حائضہ کے روزہ کے ہے کہ کثرت سے قضاء میں حرج
نہیں ہے۔ اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مصنف رح نے تصحیح فرمائی ہے وہی اصح و ارجح ہے لیکن فتاویٰ الظہیریہ
سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتویٰ قول مرجوح پر دیا کہ دن رات تک تو قضاء لازم ہے بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پا وے پھر
اگر قضاء نہ کرے تو فدیہ کی وصیت لازم ہے اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو قضاء واجب نہیں ہے۔ یہ قول آسان ہے۔ و
ہمکو تقلید کے واسطے یہی لے لینا کافی ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی اونگھ آتی جاتی ہے
کہ اسے رکعات کا شمار اور سجدوں کا شمار مشتبہ ہوجاتا ہے تو اسے نماز ادا کرنا لازم نہیں رہتا ہے۔ اور اگر اسنے کسی غیر کی تلقین سے
نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہوجاوے۔ القنیہ۔ و یعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہے پس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی
قادر نہیں ہوتا بقول امام رح حتیٰ کہ ادا لازم نہیں رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہوگئی یا نہیں تو بنظر ظاہر دلیل ترجیح یہی معلوم
ہوتا ہے کہ ہاں ادا ہوگئی۔ م۔ جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہوگئے مانند قیام و رکوع و سجود کے
تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہیں بدرجہ اولیٰ ساقط ہیں۔ پھر ظاہر الروایۃ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ
بھی نہیں ہے۔ البدائع۔ پھر قیام کرنا جہانتک ممکن ہو فرض ہے اور میں نے شروع باب میں اشارہ کیا کہ جسے قیام سے عاجزی ہو
جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہوتی ہے اسلیے کہ یہی قیام معتبر ہے م۔ چنانچہ فرمایا۔ **وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الرکوع
والسجود**۔ اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہے مگر رکوع و سجود پر قدرت نہیں۔ ف۔ بلکہ فقط سجود پر قدرت نہو تو بھی
لم یلزمہ القیام۔ اسپر قیام کرنا لازم نہیں رہا۔ ف۔ بلکہ چاہے کھڑے پڑھے اور چاہے بیٹھے اور بیٹھنا افضل ہے لہذا
فرمایا۔ **ویصلی قاعدا یومی ایماء**۔ اور بیٹھے پڑھے درحالیکہ ایماء کرتا ہو۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کا ایماء کرے۔ **لان
رکنیۃ القیام للتوسل بہ الی السجدۃ**۔ اسلیے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہونا تو اس غرض سے کہ قیام کے وسیلہ سے
سجدہ ادا ہو۔ **لما فیہا من نہایۃ التعظیم**۔ کیونکہ ایسے سجدہ میں انتہائے تعظیم ہے۔ ف۔ حضرت معبود عزوجل کیواسطے
فاذا کان لا یتعقبہ السجود لا یکون رکنا فیتخیر۔ پس جب قیام ایسا ہو کہ اسکے پیچھے سجود نہیں ہوتا تو وہ قیام کچھ رکن نہ رہا
تو مصلی کو قیام کرنے و نہ کرنے میں اختیار ہوگیا۔ ف۔ رہا یہ کہ قیام کرنے و نہ کرنے میں سے کون بات افضل ہے؟ تو فرمایا۔
والافضل ہو الایماء قاعدا۔ اور افضل تو یہی کہ ایماء سجود کرے درحالیکہ بیٹھا ہو۔ ف۔ نہ کھڑا۔ **لانہ اشبہ
بالسجود**۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے سجود کا ایماء کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہے۔ ف۔ بخلاف کھڑے ہوئے ایماء سجود
کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہے۔ پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے نہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ۔ **وان صلی الصحیح
بعض صلاتہ قائما ثم حدث بہ مرض**۔ اور اگر تندرست نے یعنی جسکو قیام سے عاجزی اسطرح نہیں جو مذکور ہوئی ہے اگرچہ
مریض ہو پس اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوئے پڑھا پھر اُسکو مرض حادث ہوا۔ ف۔ یعنی خواہ بالفعل
پیدا ہوگیا یا اُسکی عاجزی کا ظہور ہوا اسطرح کہ قیام نہیں کرسکتا۔ **اتمہا قاعدا**۔ تو بیٹھکر نماز کو تمام کرے۔ **یرکع ویسجد** درحالیکہ
رکوع و سجود کرتا ہو۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دونوں کرسکتا ہو۔ **او یومی ان لم یقدر**۔ یا رکوع و سجود کا ایماء کرے اگر انکی قدرت
بھی نہو۔ ف۔ بشرطیکہ بیٹھ سکتا ہو۔ **او مستلقیا ان لم یقدر**۔ یا چت لیٹکر تمام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہو۔ ف۔
اور چت لیٹنا افضل اور کروٹ جائز ہے بشرطیکہ چت ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو اولیٰ ہے۔ پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام
کرنا اس کمزوری کے ساتھ جائز ہے۔ **لانہ بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاقتداء**۔ کیونکہ اسنے ادنیٰ کو اعلیٰ پر مبنی کیا تو
اقتداء کے مانند ہوگیا۔ ف۔ چنانچہ اعلیٰ یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنیٰ یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور
ایسی نفل کو ایسے اعلیٰ پر مبنی کرنا بالاجماع جائز ہے۔ پھر اگر برعکس ہوا یعنی پہلے مرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہوگیا

تو اختلاف ہوگا کیونکہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر مبنی کرنا لازم آئیگا اسلئے فرمایا۔ **ومن صلی قاعدا** ۔ اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھتا ہو۔ **یرکع ویسجد** بشرطیکہ وہ رکوع وسجود کرتا ہو۔ ف۔ یعنی یہ دونوں رکن حقیقۃً ادا کرتا ہو صرف قیام سے عاجز ہو کر بیٹھا ہو۔ **لمرض** ۔ بسبب مرض کی عاجزی کے۔ **ثم صح** ۔ پھر وہ تندرست ہوگیا۔ ف۔ یعنی نماز میں اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہیں ہوسکتا تھا جاتی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست نہ ہوا ہو۔ تو ایسی صورت میں۔ **بنی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** ۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی نماز پر بنا کر لے۔ ف۔ یعنی جسقدر بیٹھے پڑھ چکا ہے باقی کو کھڑے ہو کر اسی پر تمام کرلے۔ **وقال محمد استقبل** ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ نئے سرے سے پڑھے۔ **بناء علی اختلافہم فی الاقتداء** ۔ یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتدار میں ہے۔ **وقد تقدم بیانہ** ۔ اور اسکا بیان گذرچکا ف۔ یعنی باب الامامۃ میں۔ حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے اور وجہ یہ بیان کی گئی کہ قوی کی بنا ضعیف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور مترجم کے گمان میں وجہ دیگر ہوگی نہ صرف اسی قدر واللہ اعلم۔ بہرحال امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی قعود کی نماز پر قیام کو مبنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پھر اس قاعدہ کی نماز میں شرط ہے کہ رکوع وسجود جیسی ہو تب جواز بنا ہے۔ **وان صلی بعض صلاتہ بایماء** ۔ اور اگر تھوڑی نماز کو ایماء سے پڑھا ہو۔ ف۔ یعنی رکوع وسجود کو ایماء سے کیا ہو بسبب عاجزی کے۔ **ثم قدر علی الرکوع والسجود** ۔ پھر وہ حقیقی رکوع وسجود پر قادر ہوگیا۔ **استانف عندہم جمیعا** ۔ تو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے نماز پڑھے۔ **لانہ لایجوز اقتداء الراکع بالمومی فکذا البناء** ۔ کیونکہ جو شخص رکوع پر قادر ہو اُسکا اقتدار کرنا ایماء کرنے والے کے پیچھے نہیں جائز ہے تو جب ابتداءً نہیں جائز تو بنا بھی نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جہاں اقتدار جائز ہے تو مصلی عاجز کو اپنے حال میں بھی بنا جائز ہے اور جہاں نہیں وہاں اپنے حق میں بھی نہیں جائز ہے۔ مع۔ جوامع الفقہ میں اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ اگر وہ رکوع وسجود ایماء کے ساتھ کرنے سے پہلے قادر ہوگیا ہو تو اسی تحریمہ پر تمام کرلے۔ ع۔ الجوہرہ۔ اسی طرح اگر لیٹ کر ایماء کرتا ہو پھر وہ ایماء کے ساتھ بیٹھکر پڑھنے پر قادر ہوگیا تو وہ مختار قول پر نئے سرے سے پڑھے۔ الفتح۔ یہ سب کلام فرض میں تھا۔ **ومن افتتح التطوع قائما** اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہو کر شروع کیا۔ **ثم اعیی** ۔ پھر وہ تھک گیا۔ ف۔ اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہیں پہونچا ہو تو بھی **لا باس ان یتوکا علی عصاہ او حائط او یقعد** ۔ مضائقہ نہیں کہ ٹیک دے کسی عصا پر یا دیوار پر یا بیٹھ جاوے۔ **لان ہذا عذر** ۔ کیونکہ نفل میں یہ تھکان عذر ہے۔ ف۔ تو ٹیک دینا اور بیٹھنا دونوں جائز ہیں۔ اور بغیر عذر میں دونوں میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **وان کان الاتکاء بغیر عذر یکرہ لانہ اساءۃ فی الادب** ۔ اور اگر ٹیک دینا بغیر عذر ہو تو مکروہ ہے کیونکہ یہ ادب میں بُرائی ہے۔ ف۔ یعنی ایک قسم کے بے ادبی ہے۔ اور یہ روایت بالاتفاق ہے۔ **وقیل لایکرہ عند ابی حنیفۃ لانہ لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر** ۔ اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ نہیں ہے کیونکہ امام رح کے نزدیک اگر بغیر عذر بیٹھ گیا تو جائز ہے۔ ف۔ اصح قول پر جیسا کہ فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ **فکذا لایکرہ الاتکاء** ۔ تو یونہی ٹیک دینا بھی مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم ہے۔ **وعندہما یکرہ لانہ لایجوز القعود عندہما فیکرہ الاتکاء** ۔ اور صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے عذر بیٹھنا نہیں جائز تو ٹیک دینا بھی مکروہ ہے۔ ف۔ مگر فخر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دینا امام رح کے نزدیک مکروہ ہے نہ بیٹھنا۔ ف۔ مگر قدوری رح نے کہا کہ۔ **وان قعد بغیر عذر یکرہ بالاتفاق** ۔ اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ **وتجوز الصلوٰۃ عندہ ولا تجوز عندہما** ۔ اور امام رح کے نزدیک اسکی نماز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **وقد مر فی باب النوافل** ۔ اور باب نوافل میں یہ

مسئلہ گذرا۔ ف — اور وہان کہا کہ صحیح قول پر امام کے نزدیک بے عذر بیٹھنا مکروہ نہین ہے جیسے فخر الاسلام نے مبسوط مین تصریح
کی اور محیط مین کہا کہ یہ استحسان ہے تو یہ بنا ہوا تو پایا کہ امام رح کے نزدیک کراہت یعنی خلاف اولی ہے حتی کہ نماز جائز ہے اور صاحبین
کے نزدیک کراہت تحریمی ہے اور بنا بر تنصیف کی وجہ سے جائز نہین ہے اور مکروہ کے لفظ سے عدم جواز لینا جائز ہے اور چونکہ شارحین
نے یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی مین پڑ گئے حالانکہ حاصل کلام یہ کہ عذر کے ساتھ تو بیشک وشبہ بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر
کے بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھنا بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تحریما اور امام رح کے نزدیک قیاس یہی تھا لیکن استحسانا
مکروہ تحریمی نہین مگر خلاف اولی یعنی مکروہ تنزیہی ہے۔ فافہم واللہ تعالی اعلم م۔ اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق
جائز ہے نفل مین ایسا نہین جائز جبکہ رکوع وسجود کی قدرت ہو۔ التاتارخانیہ۔ چار رکعت نماز بیٹھے پڑھی اسمین درمیانی
تشہد بھول کر جب بیٹھ تو قراءت ورکوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ بیٹھنا بمنزلہ قیام کے ہے۔ القاضیخان۔ سو آخر مین
سہو کا سجدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی بیٹھکر پڑھنے کا پھر سہو
پڑھا نہ تھا کہ سہو معلوم کر لیا تو تشہد پڑھنے کی طرف رجوع کرے۔ القاضیخان۔ مریض نے چوتھی رکعت کے سجود اخیرہ سے جب
سر اٹھایا اگرچہ ایماء کا سجدہ ہو تو اسکو تیسری رکعت گمان کر کے قراءت ورکوع وسجدہ کیا اگرچہ بایماء ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور
اگر اپنے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھکر قراءت کی پھر جانا کہ تیسری رکعت ہے تو تشہد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قراءت
پر چلا جاوے اور آخر نماز مین سہو کا سجدہ کر لے۔ المحیط۔ مریض اپنی نماز مین قراءت وتسبیح والتحیات مثل تندرست کے پڑھے
اور اگر اس سے عاجز ہو تو ترک کرے۔ التاتارخانیہ۔ مریض اور تندرست مین فرق اسی بات مین ہوگا جس مین مریض
عاجز ہو اور جسمین قدرت ہے اسمین مریض مثل صحیح کے ہے۔ اگر مریض قبلہ چاہتا ہے ولیکن اسطرف متوجہ ہونے سے عاجز اور
کوئی اسکو متوجہ کرنے والا بھی نہین تو ظاہر الروایۃ مین جدھر رخ ہو یون ہی پڑھے۔ اگر کوئی پھیرنے والا پایا مگر اس سے قبلہ رخ
پھیرنے کو نہین کہا تو نماز جائز نہین یون ہی جب بچھونا نجس ہو اور بدلنے والے کو نہین کہا تو نماز جائز نہین اور اگر
بدلنے والا نہ پایا تو جائز ہے۔ المحیط۔ اگر نجس بچھونا بدلنے مین یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے نجس ہو جائیگا یا بدلنے
مین مشقت لاحق ہوتی ہے تو اسی طرح نجس بچھونے پر پڑھے۔ القاضیخان۔ اگر روزہ رمضان رکھے تو بیٹھے پڑھ سکتا ہے
اور اگر افطار کرے تو کھڑے پڑھ سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اگر مریض نے وقت سے پہلے
نماز پڑھ لی خواہ عمدا یا چوک کر اس خوف سے کہ آگے اسکو جوڑی وغیرہ مرض نماز سے مانع ہوگا تو جائز نہین ہے اور یون ہی
اگر بغیر قراءت یا بغیر وضو پڑھے تو بھی جائز نہین اور اگر قراءت سے عاجز ہو تو بغیر قراءت کے ایماء سے پڑھے اور مرد پر
مریضہ جورو کو وضو کرانا لازم نہین ہے۔ المحیط۔ اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے۔
مثلا سجدہ کرنے مین اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور باقی افعال مین وہ تندرست کے مثل ہے تو بیٹھکر ایماء سے رکوع وسجدہ کرے اور
اگر اپنے قیام یا قعود مین رکوع کیا اور سجدہ کے لیے بیٹھکر ایماء کیا تو جائز ہے مگر اول افضل ہے۔ المحیط۔ اور یون ہی اگر کھڑے ہونے
مین پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قراءت نہین کر سکتا اور بیٹھنے مین ایسا نہین تو بیٹھکر پڑھے۔ السراجیہ۔ کھڑے پڑھنے مین دشمن
کا خوف ہے یا خیمہ مین ہونے سے جو سیدھی نہین ہو سکتی اور باہر کیچڑ پانی ہے تو بیٹھے پڑھے۔ مریض کی جو نمازین قضا ہوئین
انکو حالت صحت مین تندرستون کی طرح پڑھے اور اگر مریضون کی طرح پڑھی تو جائز نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ اور صحت کی قضائین
مرض مین جیسی مستطیع ہو سکین ادا کرے گا خواہ بیٹھک یا ایماء سے۔ السراجیہ۔ نمازی نے اپنے پاس ایک شخص بٹھلایا جو اسکو رکوع و
سجود کے شمار وسہو سے خبردار کرتا ہے تو جائز ہے اگر بدون اسکے ممکن نہو۔ القنیہ۔ جمعہ کے روز مریض نماز ظہر مین اتنی تاخیر
کرے کہ امام جمعہ سے فارغ ہو ورنہ مکروہ ہے یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔ ومن صلی فی السفینۃ قاعدا من غیر علۃ اجزاہ عند

ابی حنیفۃ والقیام افضل - جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی میں بیٹھے نماز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور کھڑا ہونا افضل ہے - وقالا لا یجزیہ الا من عذر - اور صاحبین نے کہا کہ نہیں ادا ہوگی مگر جبکہ عذر سے بیٹھے - ف - اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے ع - لان القیام مقدور علیہ فلا یترک - اسلئے کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہے تو وہ ترک نہ کیا جائیگا - ف - برہان میں کہا کہ یہی قول اظہر ہے - و - مترجم کہتا ہے کہ قول ابوحنیفہ رح اصح و اوفق باتباع سلف ہے چنانچہ معلوم ہوگا م - ولہ ان الغالب فیہا دوران الراس - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ کشتی میں غالباً سر گھومتا ہے - وہو کالمتحقق - اور یہ مانند متحقق کے ہے - ف - جیسے سفر میں قصر نماز کی رخصت بوجہ اسکے کہ غالباً مشقت لاحق ہوتی ہے پس اگر کسی کو ظاہر میں مشقت لاحق نہو تو بھی قصر جائز ہے کیونکہ بنظر غالب وہ لاحق اعتبار کی گئی ہے - اسی وجہ سے ہر مسافر کو قصر جائز ہے اسی طرح کشتی میں دوران سر ہونا غالب ہے تو وہ ہر شخص کے حق میں موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھکر پڑھنا جائز ہوا - الا ان القیام افضل لانہ ابعد عن شبہۃ الخلاف - لیکن کھڑے ہوکر پڑھنا افضل اس جہت سے ہے کہ وہ شبہۂ خلاف سے دور تر ہے - ف - یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ بغیر عذر قیام کا ترک جائز نہیں تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز نہو تو بہتر ہوگا کہ کھڑا ہوکر پڑھے تاکہ اس شبہے سے دور رہے - اور واضح ہو کہ کشتی میں مصلی کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت میں فرض ہے اور جدھر کشتی گھومے وہ قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہے بخلاف جانور پر سواری کے - ذکرہ شمس الائمۃ السرخسی - مع - پھر یہ حکم عام ہے خواہ کشتی میں سے باہر نکل سکتا ہو یا نہیں - والخروج افضل ان امکنہ لانہ اسکن لقلبہ - اور کشتی سے باہر نکل آنا جب ممکن ہو افضل ہے کیونکہ اسمیں سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہے - ف - لیکن اگر نکل سکتا ہے پھر نہ نکلا اور اسی میں نماز پڑھی تو بھی جائز ہے - ابن حزم رح نے محلی میں حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ ہمکو صحابی سردار نے کشتی میں نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مجاہد رح نے فرمایا کہ ہمکو جنادہ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی میں نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے ہوجاتے - مع - والخلاف فی غیر المربوطۃ - پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہے یا نہیں جائز ہے ایسی کشتی میں ہے جو بندھی ہوئی نہو - ف - یعنی کنارے پر لنگر کیے نہو - والمربوطۃ کالشط ہو الصحیح - اور جو کشتی کہ کنارے بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہے یہی صحیح ہے - ف - اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک مربوطہ و غیر مربوطہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ لفظ مطلق یعنی سفینہ مربوطہ کی قید نہیں ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب دوران سر لاحق ہو تو بالاجماع بیٹھکر جائز ہے اور اگر لاحق نہوا تو بھی امام رح کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجماع بیٹھکر نہیں جائز ہے - المجتبی والدرایہ وغیرہ - اور اگر کشتی بیچ دریا میں ٹھہری ہو تو واضح ہے کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہے اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھنے کے مثل ہے - التمرتاشی - اگر عذر ہو تو بالاجماع ہر صورت میں بیٹھنا جائز ہے - محیط میں ہے کہ کشتی میں اشارہ کا رکوع و سجود نہیں جائز خواہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ عذر ہو - ایک کشتی میں جماعت کرنا جائز ہے - اور دو کشتیوں میں بھی جب کہ ملی ہوں جیسے دو جانوروں پر نفل کی جماعت جبکہ آپس میں بندھے ہوں - امام کشتی میں اور مقتدی کنارے زمین پر ہیں یا برعکس ہے اور درمیان راستہ یا دریا کا حصہ حائل نہیں تو جائز ورنہ نہیں - اگر کشتی گھومنے پر اہل جماعت قبلہ رخ پھرے تو جو مقتدی امام سے آگے پڑگیا اسکی نماز فاسد ورنہ نہیں - اگر کنارے نماز پڑھتا ہے اس حالت میں دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق یا اسباب کی چوری یا گم ہونے کا خوف ہوا تو نماز قطع کرنا جائز ہے - جیسے اسوقت جبکہ جانور بدک کر بھاگے یا چرواہے نمازی کو گلہ پر درندہ کا خوف ہو

یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئیں میں گرنے کا یا چھت سے گرنے یا غرق ہونے یا جل جانے کا خوف ہو تو نماز قطع کرنا
جائز ہے اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درہم یا زیادہ کیا ہے اور کفایہ میں کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہے تو قطع نماز بدرجہ
اولی جائز ہوگی ۔ع۔ **ومن اغمی علیہ خمس صلوات او دونہا قضی** ۔ اور جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی یعنی بدون نشہ
کے پانچ نمازوں تک یا کم تو وہ ان نمازوں کو قضاء کرے ۔ **وان کان اکثر من ذلک لم یقض** ۔ اور اگر پانچ نمازوں
سے زیادہ ہوئی تو اس پر قضاء نہیں ہے ۔ف۔ جبکہ اغماء علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک دو بات کی قدر بے اعتبار ہو
اور اگر وقت معین پر مثلاً صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغماء اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغماء دوسرا شمار ہوگا
التبیین ۔ امام احمد کے نزدیک زمانہ میں بھی قضاء ہے جائے جسقدر ہوں ۔ **وہذا استحسان** ۔ اور یہ حکم قضاء کا استحسان
ہے ۔ **والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاغماء وقت صلوۃ کاملا لتحقق العجز فشبہ الجنون** ۔ اور
قیاس یہ تھا کہ مغمی علیہ پر قضاء نہو جس صورت میں کہ اغماء نے ایک نماز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی متحقق ہوگئی تو اغماء
شبیہ جنون ہوگیا ۔ف۔ بقول بعض ۔ اور جنون طویل میں قضاء نہیں ہے ۔ یہی قول امام مالک و شافعی رح کا ہے مگر جبکہ
اغماء بوجہ چوری وغیرہ کار معصیت کے پیدا ہوا تو قضاء واجب ہے ۔ الحلیہ ۔ واضح ہو کہ عذر تین طرح کے ہیں اول ممتد جیسے بچپن
تو وہ بالاجماع مانع فرضیت ہے ۔ دوم قاصر جیسے نیند کہ وہ بالاتفاق مانع نہیں حتی کہ قضاء واجب ہے ۔ سوم جو درمیانی درجہ پر ہے جیسے
جنون و اغماء پس اگر یہ دراز ہو جاویں تو ممتد کے ساتھ ملحق ہونگے حتی کہ قضاء ساقط ہوگی اور اگر کم ہوں تو قاصر کے ساتھ لاحق
ہونگے حتی کہ قضاء واجب ہوگی ۔ پھر دراز ہونے کی حد یہ کہ ایک رات و دن سے بڑھ جاوے حتی کہ چھٹی نماز کا وقت نکلجاوے
الشافی ۔ پھر اصح یہ کہ جنون میں بھی جب ہی قضاء ساقط ہوتی ہے کہ جنون ممتد ہو ۔ع۔ پس امام مصنف رح نے جنون سے تشبیہ اس
معنی میں دی کہ قیاس جنون قلیل میں بھی کہ ایک نماز کامل تک ہو تو قضاء ساقط ہے اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب ہے مگر جبکہ
چھٹی نماز کا وقت خارج ہوکر بحد کثرت ہوجاوے ۔م۔ **وجہ الاستحسان ان المدۃ اذا طالت کثرت الفوائت فیحرج
فی الاداء** ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدت اغماء جب دراز ہوجائیگی تو قضائیں بہت ہوجاوینگی تو انکی قضاء کرنے میں حرج میں
پڑ جائیگا ۔ف۔ اور حرج کو اللہ تعالی نے اٹھادیا ہے پس معلوم ہوگیا کہ بہت میں قضاء واجب نہیں ۔ **واذا قصرت قلت
فلا حرج** ۔ اور جب مدت تھوڑی ہوگی تو قضائیں تھوڑی ہونگی تو حرج میں نہیں پڑیگا ۔ف۔ پس قضاء واجب ہے ۔ میں کہتا
ہوں کہ یہ مشعر ہے کہ اصل میں قضاء ہر طرح واجب ہے مگر حرج کی جہت سے کثیر کی صورت میں ساقط ہوگئیں ۔ ابن الہمام رح نے
کہا کہ اغماء ہمارے نزدیک ایسا مرض ہے کہ حامل اپنی عقل کو استعمال نہیں کرسکتا باوجودیکہ وہ درحقیقت باقی ہے تو یہ شخص وجوب الاداء
کی لیاقت رکھتا ہے بلکہ قدرت میں صرف خلل ہے تو تاخیر لازم آئی نہ آنکہ دراصل واجب نہوئی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے
یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط نہو جیسا کہ بدائع
میں افادہ فرمایا ہے ۔مف۔ یہ توجیہ تو خوب ہے بشرطیکہ اغماء کو مان لیا جاوے کہ عقل و سمجھ درحقیقت باقی مگر آدمی نماز کے افعال
ادا کرنے میں پوری قدرت نہیں پاتا ہے ۔ مترجم کے نزدیک کابوس وغیرہ امراض میں تو یہ معقول ہے مگر اغماء جسکا ترجمہ بیہوشی
ہے یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بداہت کے خلاف ہے بلکہ اوجہ تقریر بمقام یہ ہے کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وقت واحد گذرے
تو ساقط ہو جیسے شمس الائمہ سرخسی کا مختار اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو ۔ بمشابہت جنون لیکن احتمال
مشابہت خواب ہے حتی کہ امام محمد رح مثل خواب کے کسی حال میں مسقط نہیں کہتے تو استحساناً حد قلت تک ہم نے واجب کیا
کہ حرج نہیں اور حد کثرت میں حرج کی معاضدت سے ساقط کیا ۔ **والکثیر ان تزید علی یوم ولیلۃ لانہ یدخل فی حد التکرار**
اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائیں بڑھ جاویں کیونکہ دے کر دورہ میں داخل ہوجاوینگی ۔ف۔

جب کہ چھٹی نماز کا وقت نکل گیا۔ والجنون کالاغماء کذا ذکرہ ابو سلیمان۔ اور جنون مثل اغماء کے ہے ایسا ہی ذکر کیا
ابو سلیمان۔ ف۔ موسیٰ بن سلیمان گرگانی شاگرد امام محمد رح نے نوادر میں۔ بخلاف النوم لان امتدادہ نادر
فیلحق بالقاصر۔ بخلاف نیند کے کہ وہ مثل اغماء کے نہیں کیونکہ نیند کا اسقدر دراز ہونا نادر ہے تو نیند کو عذر قاصر کے ساتھ
لاحق کیا جائیگا۔ ف۔ اور اغماء و جنون کا الحاق تقدر ممتد کے ساتھ ہے جیسے بچپن مگر جب ہی کہ اغماء یا جنون کی حالت
ممتد ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو۔ ثم الزیادۃ تعتبر من حیث الاوقات عند محمد رح لان التکرار تحقق بہ۔
پھر کثرت و زیادت کا اعتبار امام محمد رح کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہے کیونکہ تکرار اسی کے ساتھ متحقق ہوگی۔ ف۔
حتی کہ جب چھٹی نماز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہوگئی مثلاً ظہر کے اول سے اغماء طاری ہوا تو دوسرے دن تمام وقت ظہر
نکلکر حد کثرت ہوجائیگی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ وعندہما من حیث الساعات۔ اور
شیخین رح کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ حتی کہ اُنکے نزدیک ظہر سے اغماء بعد دوسرے روز طلوع آفتاب کے
بعد کثرت ہوئی۔ پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول استحسان ہے۔ وہو الماثور عن علی وابن عمر رضی اللہ عنہم واللہ تعالیٰ اعلم
اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ محمد بن الحسن رح نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ
عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر رض انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغماء رہا تو ابن عمر رض نے فرمایا کہ وہ قضاء
کرے۔ عبد الرزاق نے ثوری عن ابن ابی لیلیٰ عن نافع عن ابن عمر رض روایت کی کہ ابن عمر رض کو ایک مہینہ اغماء رہا تو قضاؤں
کو نہیں پڑھا۔ ابراہیم الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں عبید اللہ عن نافع روایت کی کہ ابن عمر رض کو ایک رات دن اغماء
ہوا تو افاقہ کے بعد قضاء نہیں پڑھی اور آئندہ پڑھنا شروع کیا۔ حضرت علی رض سے روایت تو کتب حدیث میں نہیں ملتی ہے
بلکہ دارقطنی نے اسکو عمار بن یاسر رض سے روایت کیا ہے۔ مف۔ اگر آدمی یا درندہ سے ڈر کر ایک دن رات سے زیادہ بیہوش
رہا تو بالاجماع قضاء ساقط ہے۔ اگر شراب یا بنگ یا دوا سے ایک دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو قضاء ساقط نہیں بخلاف
ایک دن رات سے زائد سویا تو قضاء کرے۔ محیط السرخسی۔

باب فی سجدۃ التلاوۃ

باب بیان سجدہ تلاوت کا۔ یہ سجدہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس پر ادائے نماز یا قضاء واجب ہونے کی لیاقت
ہے تو اسپر سجدہ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ چنانچہ اگر کافر یا مجنون یا طفل یا حائض یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب
نہیں الزاہدی۔ اور اگر ان لوگوں سے مرد عاقل بالغ نے سنا تو اسپر واجب ہے۔ محدث و جنب و مریض پر پڑھنے یا سننے سے
واجب ہے۔ اگر پرند یا آواز سے سُنا تو واجب نہیں اور اگر سونے ہوے سے سُنا تو علی الاصح واجب۔ الخلاصہ۔ اور سونے والے کو
جب آگاہ کیا گیا کہ تو نے خواب میں آیت سجدہ پڑھی تو علی الاصح اسپر بھی واجب ہے۔ الخلاصہ۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ
واجب نہیں۔ قاضی خان۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھی تو اسپر واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صحیح قول پر باتفاق واجب
ہے۔ محیط السرخسی الخلاصہ۔ اور عربی میں پڑھا تو مطلقاً واجب ہے اور بہرے نے پڑھا تو اسپر واجب ہے۔ الخلاصہ۔ قال سجود
التلاوۃ فی القرآن اربعۃ عشر۔ امام قدوری نے کہا کہ قرآن میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں۔ فی آخر الاعراف۔
۱۔ آخر اعراف میں۔ ف۔ ختم سورہ پر۔ یسبحونہ ولہ یسجدون۔ والرعد۔ ۲۔ سورہ رعد میں۔ ف۔ قولہ وللہ یسجد من
فی السموات الآیہ۔ والنحل۔ ۳۔ سورہ نحل میں۔ ف۔ قولہ وللہ یسجد ما فی السموات الآیہ۔ وبنی اسرائیل۔ ۴۔ سورہ
بنی اسرائیل میں۔ ف۔ قولہ یخرون للاذقان سجدا ویقولون الآیہ۔ ومریم۔ ۵۔ سورہ مریم میں۔ ف۔ قولہ خروا
سجدا وبکیا۔ والاولیٰ من الحج۔ ۶۔ پہلا سجدہ سورہ حج میں سے۔ ف۔ قولہ الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات

یمن فی الارض الآیہ۔ رہا سورۂ حج کا دوسرا سجدہ تو وہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ دلیل ہمارا دوسرے سجدہ سے انکار
نہیں تو رہا بات حدیث سے ثبوت ہوا۔ اور یہ درست ہے کہ دوسرا سجدہ بھی نہیں ہو تو تاویل آویگی ہے۔ **والفرقان**۔ ۸۔ سورۂ
فرقان میں۔ ف۔ قولہ واذا قیل لہم اسجدوا للرحمن الآیہ۔ **والنمل**۔ ۹۔ سورۂ نمل میں۔ ف۔ قولہ ویعلم ما تخفون وما تعلنون
والم تنزیل۔ ۹۔ سورۂ الم تنزیل السجدہ میں۔ ف۔ قولہ خروا سجدا وسبحوا بحمد ربہم الآیہ۔ **وص**۔ ۱۰۔ سورۂ ص میں۔ ف۔
قولہ وخر راکعا واناب۔ **وحم السجدۃ**۔ ۱۱۔ سورۂ حم السجدہ میں۔ ف۔ قولہ لا یسأمون۔ پر سجدہ کرے۔ **والنجم**۔
۱۲۔ سورۂ والنجم میں ہے۔ ف۔ قولہ فاسجدوا للہ واعبدوا۔ **واذا السماء انشقت**۔ ۱۳۔ سورۂ اذا السماء انشقت میں
ف۔ قولہ قری علیہم القرآن لا یسجدون۔ **واقرا باسم ربک**۔ ۱۴۔ سورۂ اقرا باسم ربک میں۔ ف۔ قولہ واسجد
واقترب ع۔ اگر صرف اسجد پڑھا بدون اقترب کے تو بھی سجدہ واجب ہے۔ البحر۔ اگر اسکو ہجوں سے بدون حروف ملانے کے
پڑھے تو واجب نہیں۔ السراجیہ۔ بالجملہ ان چودہ مقامات میں سجدہ تلاوت واجب ہے۔ **کذا کتب فی مصحف عثمان**۔ یونہی
ان چودہ مواضع میں سجدہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف میں مکتوب ہے۔ ف۔ یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو
اپنے زمانہ خلافت میں جب خبر پہونچی کہ دور کے ممالک اسلامیہ میں بعضے لوگ قرأت قرآن میں اختلاف کرتے ہیں تو آپ نے
حضرت علی رض اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کر کے مشورہ کیا اور سب متفق ہوئے کہ مصاحف لکھوا کر ان ملکوں میں بھیجدئے
جاویں اور اسی کے موافق لوگ تلاوت کریں۔ پس ہر ملک میں جو مصحف بھیجا گیا وہی مصحف عثمان کہلاتا ہے اور کبھی اسی کو
امام بولتے ہیں تو مصنف رح کی یہی مراد ہے کہ مصحف عثمان میں یوں ہی ان آیات کے مواضع حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے۔
وہو المعتمد۔ اور یہی مصحف معتمد ہے۔ ف۔ تو یہی دلیل اجماعی ہمکو کافی ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک سورۂ حج میں
دو سجدے ہیں۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **والسجدۃ الثانیۃ فی الحج للصلوۃ عندنا**۔ اور سورۂ حج میں دوسرا سجدہ
ہمارے نزدیک سجدہ نمازی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ قولہ تعالی وارکعوا واسجدوا میں ہے۔ اسکے معنی تم رکوع وسجود کرو۔ مراد
یہ کہ نماز پڑھو جیسے قولہ تعالی واسجدی وارکعی مع الراکعین۔ یعنی اے مریم تو سجدہ اور رکوع کر رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔
معنی بالاتفاق یہ کہ نماز پڑھا کر۔ پس مراد سجدہ نمازی ہے اور ہمارا کلام سجدہ تلاوت میں ہے۔ امام شافعی رح کی حجت حدیث عقبہ
بن عامر رض کہ سورۂ حج کو دو سجدوں سے فضیلت دی گئی۔ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والحاکم۔ اور حدیث عمرو بن العاص
بروایت ابوداؤد وابن ماجہ۔ اور آثار میں اصل حضرت عمر رض کہ نماز صبح میں سورۂ حج میں دو سجدے کیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ
والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔ ونقل ابو موسی وابو الدرداء وعبد اللہ بن مسعود وعمار بن یاسر وابن عباس رضی اللہ عنہم
چنانچہ طحاوی وبیہقی وحاکم کی کتابوں میں ہیں۔ جواب عینی وابن الہمام لمضا یہ کہ حدیث عقبہ رض کو ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد
کچھ قوی نہیں ہے اور حدیث عمرو بن العاص کی اسناد میں عبد اللہ بن منین راوی مجہول ہے اور عبد الحق نے فرمایا کہ قابل
حجت نہیں ہے۔ رہے آثار مذکورہ تو امام شافعی رح آثار کو حجت نہیں جانتے اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہیں لیکن تاویل یہ کہ
دو سجدے اصطلاح یہ کہ اول سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نمازی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں
اور آثار کی یہ تاویل کمزور ہے اور صحیح جواب میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہے کہ سجدہ ثانیہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے
طور پر واجب نہیں ہے بلکہ وہاں صیغہ امر کے ساتھ ہمکو خطاب ہے جسکی فرمانبرداری اصلی تو یہ کہ نماز پڑھیں اور ادب یہ کہ اگر
تلاوت ہو تو اسی وقت سجدہ کریں کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان خوار وغمناک ہوجاتا ہے
کہ اسے مجھے سجدہ کا حکم ہوا میں نے نہ کیا اور اسکو حکم ہوا یہ بجا لایا۔ پس سجدہ کرے تاکہ معلوم ہو کہ نماز میں یوں ہی رکوع
وسجود کرو۔ چنانچہ ابن عباس نے کہا کہ سورۂ حج میں پہلا سجدہ تو عزیمت یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے۔ رواہ الطحاوی

باسناد حسن - یہ صریح ہے کہ اول تلاوت کا اور دوسرا نمازی تعلیم کا بطریق ادب ہے اور ہمارا کلام بیان واجبی سجود تلاوت میں ہے
اس سے معلوم ہوگیا کہ ہمارے اصول سے جو روایت ہوا کہ دوسرا سجدہ نمازی ہے اسکے یہ معنی نہیں کہ وہاں سجدہ نہیں بلکہ یہ معنی
کہ وہاں سجدہ بطلب تلاوت نہیں بلکہ بطریق تعلیم ہے اسی واسطے امام طحاوی نے بعد روایت اثر ابن عباس رض کے کہا کہ ہم
اسی قول ابن عباس کو لیتے ہیں - خلاصہ یہ کہ حدیث عقبہ بن عامر اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے ساتھ ہمارا قول موافق
ہے اور ہم موافق اثر ابن عباس کے معنی یہ لیتے ہیں کہ سورۂ حج میں دو سجدے ہیں مگر اول سجدہ تلاوت بعزیمت یعنی واجب
ہے اور دوم سجدہ ادب واسطے تعلیم کے ہے لہذا ہم دوسرے سجدے کو تلاوت میں شمار نہیں کرتے ہیں م - پھر سجدہ ص میں
امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب نہیں ہے اور بحث آتی ہے م - **وموضع السجدة فی حم السجدة عند قوله لا یسأمون** ع
اور سورۂ حم السجدہ میں موضع سجود لا یسامون پر ہے - ف - اس سے پہلی آیت پر نہیں جیسا کہ شافعی رح کا قدیم
قول تھا - اور مصنف رح نے کہا کہ - **فی قول عمر رض** - حضرت عمر رض کے قول میں - ف - یعنی حضرت عمر رض نے اسی مقام
پر سجدہ کا حکم دیا - لیکن یہ اثر غریب ہے کتب میں نہیں ملتا ہے - ہاں اسی کے مثل ابن عباس رض سے عبدالرزاق وابن ابی شیبہ
نے روایت کیا - ع - **وهو المأخوذ للاحتياط** - اور یہی قول بغرض احتیاط ہم نے لیا ہے - ف - کیونکہ اگر موضع اس سے
پہلے مان لیا جاوے تو بھی ادا ہوگیا کیونکہ موخر کرنے میں حرج نہیں بخلاف اسکے مقدم کرنے میں ادا نہوگا - یہی امام شافعی کا
جدید قول و آئمۂ مذہب میں صحیح ومختار ہے ع - **والسجدة واجبة فی هذه المواضع علی التالی والسامع سواء قصد
سماع القرآن او لم يقصد** - اور سجدہ کرنا ان مواضع میں واجب ہے تلاوت کرنے والے پر اور سننے والے پر بھی خواہ وہ
قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے - **لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها** - کیونکہ فرمایا کہ سجدہ اسپر
جس نے اسکو سنا اور اسپر جس نے اسکو پڑھا - **وهي كلمة ايجاب** - اور یہ کلمہ ایجاب کا ہے - ف - یعنی جب یوں کہا جائے
کہ علی السامع - اسپر جو سنے - تو ظاہر مراد یہ کہ اسپر واجب ہے - پھر یہاں مطلقاً سننے والے پر رکھا - **وهو غير مقيد بالقصد**
اور وہ قصد کے ساتھ مقید نہیں ہے - ف - چنانچہ یوں نہیں کہا کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سننے کا قصد کیا - بلکہ مطلقاً کہا
کہ جس نے اسکو سنا - تو خواہ قصد کرکے اسنے سنا یا بغیر قصد کے سنا ہر حال اسپر سجدہ واجب ہوا - شیخ نووی رح نے کہا کہ اتفاقاً
شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے - ہمارے مبسوط میں ہے کہ سنت مؤکدہ ہے اور ہمارا یہی مذہب ہے بنا بریں بعض نے واجب
اسکو شامل قرار دیا ع - ظاہر مذہب تو واجب ہے م - لیکن وہ سواری پر اشارہ سے ادا ہوجاتا ہے - ع - اور رکوع کے ساتھ جب کہ
سجدۂ تلاوت کی نیت ہو ادا ہوجاتا ہے اور سجدہ کے ساتھ بلا نیت ادا ہوتا ہے - ت - پھر واضح ہو کہ سجدات تلاوت تین قسم ہیں بعض
میں تو صریح سجدہ کا حکم جیسے قوله تعالی واسجدوا لله واعبدوا - یعنی تم سجدہ کرو اللہ تعالی کے لیے اور اسکی عبادت کرو - اور بعض میں
کافروں کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت اور بعض میں پیغمبروں کے سجدہ کرنے سے موافقت ہے پس صریح حکم سے واجب اور یوں ہی
کافروں سے مخالفت اور پیغمبروں سے موافقت بھی واجب ہے - لیکن دلالت ظنی اور ہر وقت تلاوت سے مخصوص ہے تو فرض
نہیں بلکہ واجب ٹھہرا - اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا تو سننے والوں نے بھی کیا - ابن ابی شیبہ رح نے حضرت
ابن عمر رض سے روایت کی کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سنا - یہ ہر سننے والے پر خواہ قصد کرے یا نہ کرے موجب ہے لیکن حضرت
عثمان رض نے کہا کہ سجدہ اسی پر جس نے کان دھر کر سنا - علقه البخاری - اور اس اثر کا قصہ ہے کہ حضرت عثمان رض نے باوجود
سننے کے سجدہ نہ کیا اور یہ قول فرمایا - رواہ عبدالرزاق بسند صحیح - تاویل یہ کہ فی الفور واجب ہوتا اسپر جو سننے کے لیے مستعد
و طہارت وغیرہ سے فارغ ہو بیٹھا ہو - میں کہتا ہوں کہ یہاں تلاوت کنندہ پر وجوب ہونے میں مطلقاً مخصوص سورۂ ص میں تکرار
ہوتا ہے - ایک یہ کہ حضرت عمر رض نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے ہم پر یہ سجدے نہیں لکھدیے مگر آنکہ ہم چاہیں اور خطبہ روک کر خود سجدہ

کیا اور لوگوں کو روکا۔ الموطا۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہیں ہے۔ الفتح۔ حضرت عمر رضہ نے نماز میں سورہ حج پڑھی اور دو
سجدے کیے۔ رواہ الطحاوی ہم۔ دوم یہ کہ زید بن ثابت نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورہ والنجم سنائی اور آپ نے سجدہ
نہ کیا۔ کما فی الصحیحین۔ تاویل یہ کہ اسی وقت نہیں کیا۔ سوم یہ کہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ سجدہ ص۔ عزائم سجود میں سے نہیں
لیکن میں نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ داؤد علیہ السلام نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور
شکر کرتے ہیں۔ رواہ البخاری والاربعۃ۔ اور ابو سعید الخدری رضہ نے کہا کہ ایک خطبہ جمعہ میں ص پڑھی اور اتر کر سجدہ کیا
اور دوسرے جمعہ میں پڑھی اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے لیکن میں نے دیکھا کہ تم
سجدہ کے لیے آمادہ ہوئے ہو پس منبر سے اتر کر سجدہ کیا۔ رواہ ابو داؤد والحاکم۔ جواب یہ کہ شکر میں فی الحقیقت داخل
ہیں تو واجب ہونے میں کچھ خلل نہیں۔ اور حدیث ابو سعید خدری میں تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے جاتے ہوئے نہ فی الفور جیسے
ہوگا۔ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گرے اور ہم بطریق شکر بجا لاتے ہیں تو فوراً ہم پر واجب نہیں
اور صحیحین کی حدیث ابن عباس رضہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ والنجم پڑھی یعنی مکہ میں قبل ہجرت کے تو جو جو
لوگوں نے جنہیں مومن و کافر و جن وانس تھے سب نے سجدہ کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ سننے والے پر واجب ہے جنہوں نے نہیں
مانا تھا۔ لیکن بنظر تحقیق دلائل جانبین مشکل ہیں اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونوں پائے جاتے ہیں تو قول
سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راستہ اظہر و اصل ہے اور قول واجب ہونے کا احوط ہے کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ سنت
ہے یا واجب ہے تو واجب اختیار کرنے میں یقیناً اسکے عہدہ سے برآمد ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اس بیان میں چند
فوائد ہیں۔ اول یہ کہ سورہ ص میں بھی سجدہ تلاوت ہے۔ دوم خطبہ جمعہ میں مانند سورہ ق کے سورہ ص بھی مسنون ہے سوم
خطبہ میں سجدہ پڑھنا اور اسی وقت اتر کر سجدہ کر لینا روا ہے۔ اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کریں۔ چہارم سورہ والنجم
و مفصلات سورتوں میں بھی سجدہ ہے بخلاف امام مالک کے۔ پنجم۔ تاخیر اداے سجود میں خارج نماز جائز ہے۔ واذا تلا الامام
آیۃ السجدۃ سجدہا۔ اگر امام نے سجدہ کی آیت پڑھی تو سجدہ کرے۔ ف یعنی نماز میں فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا
ف۔ وسجد ہا الماموم معہ۔ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ ف اگرچہ نماز سری میں اسکو امام سے سنا ہو
مت کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے مثل ہے۔ م۔ اور۔ لالتزامہ متابعتہ۔ اسلیے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے
اوپر لازم کی ہے۔ ف جب کہ اسکی اقتدا کی نیت کی ہے۔ لیکن سری نماز میں امام کو سجدہ پڑھنا مستحب نہیں ہے بوجوہ
اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتی کہ سلام پھیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی نماز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کر کے سجدہ کرے
اور پھر تشہد وسلام کرے۔ اور اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہیں ہو سکتا چنانچہ آویگا م۔ واذا تلا الماموم
اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ پڑھی۔ ف یعنی باوجودیکہ اسکو خلف الامام اس قرأت سے بالاتفاق ممانعت ہے اسنے
آیت سجدہ پڑھ دی تو لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوۃ۔ نماز میں نہیں سجدہ کریگا امام اگرچہ سنے اور نہ مقتدی
ف بالاتفاق۔ ولا بعد الفراغ۔ اور نہ کوئی بعد فراغت نماز کے سجدہ کرے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
کہ یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا مذہب ہے۔ ف اور یہی مذہب امام مالک وشافعی واحمد کا بلکہ عامہ علماء رحمہم اللہ کا ہے۔ مع
وقال محمد یسجدونہا اذا فرغوا۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ جب نماز سے فارغ ہوں تو امام ومقتدی سب سجدہ کریں
ف بشرطیکہ انھوں نے سنا ہو۔ لان السبب قد تقرر۔ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سننا تو متقرر ہو چکا
ولا مانع۔ اور نماز سے باہر کوئی امر اداے سجدہ سے مانع نہیں رہا۔ ف تو اب ادا کرنا واجب ہے۔ بخلاف حالۃ
الصلوۃ۔ بخلاف حالت نماز کے۔ ف کہ اسی حالت میں بوجہ مانع کے جائز نہیں۔ لانہ یؤدی الی خلاف وضع

الامامۃ او التلاوۃ۔ کیونکہ یہ مودی ہوگا بجانب خلاف وضع امامت یا تلاوت کے۔ ف۔ وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت یعنی امامت اصلی رکھی گئی ومقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ اتمام کیا جاوے یعنی جو امین اُسکی پیشوائی کی ہیں امین اسکی پیروی ہو وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سننے والے اسکا ساتھ دیں۔ پس اگر مقتدی پڑھنے والا سجدہ کرے اور باقی مقتدین و امام اسکی پیروی کریں تو وضع امامت کے خلاف ہے۔ اور اگر امام مستقل سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا و باقی مقتدین پیروی کریں تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اس مانع کی وجہ سے نماز میں نہیں بلکہ خارج نماز واجب ہوا۔ ف۔ یہ دلیل جب تام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہوتی کہ اسکا اثر پیدا ہو۔ **ولھا ان المقتدی محجور عن القراءۃ لنفاذ تصرف الامام علیہ**۔ اور شیخین رحمہما کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قراءت قرآن سے اس حالت میں مجور ہے کیونکہ اسپر امام کا تصرف نافذ ہے۔ ف۔ پس اگر مجور نہ ہوتا تو عاقل بالغ پر غیر کا تصرف کیوں نافذ ہوتا۔ **وتصرف المحجور لا حکم لہ**۔ اور مجور کے تصرف کا کچھ حکم نہیں۔ ف۔ یعنی جو کوئی کہ مجور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اس کام کا کچھ اثر نہیں ہوتا حتی کہ اگر شرعاً قاضی نے کسی شخص کو مجور کر دیا ہو پھر اُسنے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بے فائدہ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو داموں کی ملک اور مشتری کو مال کی ملک شرعاً حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں کچھ حصول نہوگا چنانچہ کتاب الحجر میں مسائل آوینگے بالجملہ جب امام کی قراءت وہی مقتدی کی قراءت ہوئی اور مقتدی خود قراءت سے مجور ٹھہرا اور امام ہی اسکا متولی ہوا پس مقتدی کا پڑھنا بے فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سننے والے پر۔ کیونکہ مقتدی کو اس حالت میں تلاوت کی اہلیت و لیاقت ہی نہیں ہے م۔ **بخلاف الجنب والحائض**۔ برخلاف جنب مرد و عورت کے اور بخلاف حائضہ عورت کے۔ ف۔ کہ ان دونوں کو مجور نہیں کیا گیا تو انکا فعل موثر ہو جائیگا۔ **لانھما منھیان عن القراءۃ**۔ کیونکہ جنب و حائض کو قراءت سے نہی ممانعت کی گئی ہے۔ ف۔ اور ممنوع میں و مجور میں فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے پھر کرے تو فعل حرام ہوگا گر اسکا اثر ہو جائیگا مثلاً جس بیع میں کوئی خرابی شرعی ہو تو اُسی پر اکتفا حرام ہے بلکہ ٹھیک و صحیح کرنا چاہیے لیکن اگر اسنے خرابی کی بقا یعنی بیع فاسد پر اکتفا کر کے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائیگی۔ بخلاف مجور کے کہ اسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہوگی کیونکہ حجر تو سبب نہیں کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب و حائض جب مجور نہیں بلکہ ممنوع ہیں تو انکی تلاوت سبب سجدہ ہوگی اور اسکا اثر پیدا ہوگا اور اسمیں یہ دونوں برابر ہیں **الا انہ لا یجب علی الحائض بتلاوتہا کما لا یجب بسماعہا**۔ مگر اس بات میں جنب و حائض میں فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہوگا جیسے حائض پر کسی غیر کی تلاوت سننے سے واجب نہیں ہوتا۔ **لانعدام اہلیۃ الصلوٰۃ**۔ کیونکہ نماز کی اہلیت منعدم ہے۔ **بخلاف الجنب**۔ برخلاف جنب کے۔ ف۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو کہ اسمیں اہلیت موجود ہے۔ توضیح یہ کہ سجدۂ تلاوت واجب ہونے میں نماز کی اہلیت معتبر ہے خواہ ادا ہو یا قضاء۔ اور حائضہ عورت میں نماز کی اہلیت دونوں طرح نہیں ہے بخلاف جنب کے کہ اسپر نماز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے پس اسپر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سننے سے واجب ہوگا۔ الحاصل جنب و حائض کی تلاوت تو موجب سجدہ ہے کیونکہ صرف ممنوع ہیں اور مقتدی کی تلاوت نہیں کیونکہ وہ مجور رہے ہم۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ اسکے علاوہ فرق مقتدی کا اور جنب و حائض کا ہم یوں کہ سکتے ہیں کہ مقتدی تو کم و بیش مطلقاً قراءت سے ممنوع ہے اور جنب و حائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی رح نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جواز ہوا تو سجدہ واجب ہونے کے لیے کافی ہے کیونکہ آیت سجدہ میں سے اگر پوری سے کم پڑھے تو سجدہ واجب ہوگا۔ اسکو شمس الائمہ سرخسی نے شرح کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا اور یہی ظاہر المذہب ہے ع۔ مثل حائض کے نفاس والی و کافر و طفل و مجنون ہے۔ ع۔ فتاوی الصغری والجوہرہ۔ پس کسی

شیخ الاسلام خواہر زادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سننے والے پر سجدہ نہیں۔ اور عقل میں معتبر یوں ہونا چاہیے کہ اگر وہ تمیزدار ہو تو اس سے سننے پر واجب ہوگا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں۔ ف۔ نشہ والا مست مانند جنب کے ہے۔ مبسوط السرخسی۔ رکوع یا سجدے میں تلاوت کی تو مثل مقتدی کے ہے۔ نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر نماز فاسد ہوگئی اگر حیض آجانے یا مرتد ہوجانے کی وجہ سے ہو تو سجدہ ساقط ہوا اور نہ سجدہ کرے۔ اور اگر سجدہ کرچکا تھا پھر فاسد ہوئی تو قضا میں اعادہ لازم نہیں۔ المحیط قاضیخان ت۔ **ولو سمعہا رجل خارج الصلوٰۃ**۔ اور اگر مقتدی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسے شخص نے سنا جو نماز میں داخل نہیں۔ **سجدہا**۔ تو وہ سجدہ کرے۔ ف۔ بشرطیکہ امام سے سنکر اسی نماز میں شامل نہ ہوگیا ہو۔ الجوہرہ۔ **ہو الصحیح لان الحجر ثبت فی حقہم فلا یعدوہم**۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ مجبور رہنا تو مقتدیوں کے حق میں ثبوت ہوا ہے تو اسے متجاوز نہ ہوگا۔ ف۔ پس غیر لوگوں پر اسکا اثر نہ ہوگا۔ **وان سمعوا وہم فی الصلوٰۃ**۔ اور اگر لوگوں نے درحالیکہ نماز میں ہیں خواہ بطور امام یا بطور مقتدی انہوں نے سنا۔ **سجدۃ من رجل لیس معہم فی الصلوٰۃ**۔ تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو انکے ساتھ نماز میں شامل نہیں ہے۔ ف۔ تو انپر سجدہ واجب ہوا لیکن **لم یسجدوہا فی الصلوٰۃ**۔ یہ لوگ نماز میں اس سجدہ کو ادا نہ کریں۔ **لانہا لیست بصلاتیۃ لان سماعہم ہذہ السجدۃ لیست من افعال الصلوٰۃ**۔ کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہیں ہے کیونکہ ان کا اس سجدہ کو سن لینا بھی نماز کے افعال سے نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ حق نماز کا تو ایسا استغراق وادب سے توجہ وحضوری ہے کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی نہ ہو تو سن لینا خلاف ادب ہے نہ فعل نماز۔ **وسجدوہا بعدہا**۔ اور بعد نماز کے یہ سجدہ کریں۔ **لتحقق سببہا**۔ کیونکہ اسکا سبب یعنی سننا متحقق ہوچکا۔ **ولو سجدوہا فی الصلوٰۃ لم یجزہم**۔ اور اگر ان لوگوں نے اس سجدہ کو نماز ہی میں ادا کرلیا تو یہ ادا کافی نہیں ہے۔ **لانہ ناقص کان النہی فلا یتأدی بہ الکامل**۔ کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہے بوجہ ممانعت کے تو جسطرح پورا ادا ہونا چاہیے ہے وہ ادا نہ ہوگا۔ ف۔ اور جو چیز کہ ناقص ادا ہوئی ہے اسکا اعادہ واجب ہوتا ہے لہذا فرمایا۔ **واعادوہا لتقرر سببہا**۔ اور اس سجدہ کو اعادہ کریں کیونکہ اعادہ کا سبب ٹھہر چکا۔ ف۔ یعنی ناقص ادا کرنا موجب اعادہ ہے تو اعادہ کریں۔ اور علامہ عینی رح نے تو لتقرر سببہا کی شرح میں لکھا کہ وہو السماع من غیر محجور۔ تو ضمیر بجانب سجدہ راجع کی اور یہ سہو ہے اور صحیح یہ کہ ضمیر جانب اعادہ راجع ہے جیسا کہ مترجم نے ترجمہ کیا ہے۔ م۔ **ولم یعیدوا الصلوٰۃ**۔ اور اس نماز کا اعادہ نہ کریں۔ ف۔ جبکہ خارج سے سنا ہوا سجدہ کردیا۔ **لان مجرد السجدۃ لاینافی احرام الصلوٰۃ**۔ کیونکہ خالی یہ تلاوت کا سجدہ کردینا نماز کے احرام سے منافی نہیں ہے۔ ف۔ تو نماز میں نقصان نہ ہوگا تو اعادہ نہیں ہے بلکہ نہ کریں م۔ اور صحیح روایت پر یہی اکثر اماموں کا مذہب ہے۔ الاصلاح۔ **وفی النوادر انہا تفسد لانہم زادوا فیہا ما لیس منہا**۔ اور نوادر میں روایت ہے کہ نماز فاسد ہوجائیگی اسواسطے کہ ان لوگوں نے اپنی نماز میں ایسا سجدہ بڑھا دیا جو نماز میں سے نہیں ہے۔ **وقیل ہو قول محمد**۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نماز فاسد ہونا امام محمد رح کا قول ہے۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ بالاتفاق فاسد نہیں جیسا کہ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں لکھا ہے۔ واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہے کہ اگر نماز میں کوئی فعل عمداً زائد کرے تو نماز فاسد ہوجائیگی کیونکہ سہواً زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہے بنابر آنکہ سہو میں گذرا۔ فاحفظ۔ م۔ اگر منفرد یا امام نے آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سنا تو ظاہر الروایۃ میں اسپر اعادہ نہیں ہے اور اگر پہلے خارج سے سنا پھر خود تلاوت کیا تو بھی سراج میں جزم کیا کہ اعادہ نہیں ہے۔ النہر الفائق۔ سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کرے اور بعد سجدہ کے اٹھکر سورہ یا دوسرے سورہ سے کچھ پڑھکر رکوع کرے۔ اگر آیت سجدہ تلاوت کرکے فوراً رکوع کردیا اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسکو لیتے ہیں اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد میں آیات پڑھیں تو فوراً جاتا رہا اب سوائے سجدہ کے رکوع کافی نہیں ہے۔ قاضیخان۔ سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے میں نیت ضرور ہے

پھر اگر رکوع میں جا کر نیت کی تو ظاہر یہ کہ جائز نہو جیسے رکوع سے اُٹھکر نیت با وجوع نہیں جائز ہے۔ ۰ واضح ہو کہ اوپر مسئلہ گذرا
کہ داخل نماز سے کسی خارج نماز نے سُنا تو اسپر سجدہ واجب ہے۔ بیان اسکی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ **فان قراھا**
الامام وسمعھا رجل لیس معہ فی الصلوٰۃ فدخل معہ بعدما سجدھا الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اُسکو ایسے
شخص نے سُنا جو امام کے ساتھ نماز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہو گیا۔ ف
اور ہنوز سجدہ نہ کیا **لم یکن علیہ ان یسجدھا**۔ تو اسپر واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ ف یوں ہی اصل میں مطلقاً
مذکور ہے لیکن یہ اسوقت کہ اُسنے بھی آخر رکعت پائی ہو اگرچہ رکوع میں ملا۔ **لانہ صار مدرکا لھا بادراک الرکعۃ**۔ کیونکہ یہ شخص
تو رکعت پانے سے یہ سجدہ پانے والا ہو گیا۔ ف اور اگر اسنے یہ رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے
سجدہ کرے۔ الکافی ۰ ع۔ **وان دخل معہ قبل ان یسجدھا سجدھا معہ**۔ اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے
ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ **لانہ لو لم یسمعھا سجدھا معہ فھنا اولی**۔ کیونکہ اگر اسنے سجدہ کو سنا بھی
نہوتا تو امام کے ساتھ سجدہ اسپر واجب تھا تو اب بدرجہ اولی واجب ہے۔ **وان لم یدخل معہ سجدھا**۔ اور اگر وہ امام کے
ساتھ داخل نہوا تو یہ سجدہ ادا کرے۔ **لتحقق السبب**۔ کیونکہ سبب تو متحقق ہو چکا یعنی اب سننا۔ ف اور اگر امام نے
بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت نماز کے ادا کرے م۔ **وکل سجدۃ وجبت فی الصلوٰۃ فلم یسجدھا فیھا**
لم تقض خارج الصلوٰۃ۔ اور ہر سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسکو نماز میں ادا نہ کیا تو پھر وہ نماز سے خارج میں
ادا نہو گا۔ ف گرچہ کہ نماز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سوائے حیض و مرتد ہونے کے۔ اور اگر خارج کے بجائے بعد
فراغت نماز ہوتا تو استثنا کی ضرورت نہ ہوتی لیکن خارج میں اشارہ ہے کہ بعد فراغت سلام کے جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج
نہو تب تک قضا کر سکتا ہے اگرچہ فارغ ہو گیا۔ پھر اگر خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اسکا کفارہ صرف توبہ ہے۔ البدائع۔ **لانھا**
صلوتیۃ ولھا مزیۃ الصلوٰۃ فلا تتادی بالناقص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو نمازیہ ہو گیا اور نمازیہ کو فضیلت نماز کی حاصل ہے تو وہ
ناقص سے ادا نہو گا۔ ف کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہوگا تو یہ ناقص ہوگا۔ اور اگر دوسری
نماز میں اسکو قصداً ادا کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اُس نماز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اُسی آیت کو اُسمیں تلاوت
کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہوگا اور پہلا بوجہ نمازیہ ہونے کے اب متداخل نہوگا م۔ سجدہ تلاوت واجب ہونا فی الفور نہیں ہے
یہی مختار ہے۔ مف۔ اور نماز میں فی الفور ہے۔ ت۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں عمدہ ہے م۔ **ومن تلا سجدۃ**۔ اور
جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ ف یعنی نماز سے باہر۔ **فلم یسجدھا**۔ پھر اسکو ادا نہ کیا۔ ف اور تاخیر کرنا
جائز ہے۔ **حتی دخل فی صلوٰۃ**۔ یہانتک کہ داخل ہوا کسی نماز میں۔ ف خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ **فاعادھا وسجد اجزتہ**
عن التلاوتین۔ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اسکو دونوں تلاوتوں سے کافی ہو گیا
ف اگرچہ اپنے نماز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ الخلاصہ۔ **لان الثانیۃ اقوی لکونھا صلاتیۃ فاستتبعت الاولی**
کیونکہ دوسرا سجدہ تو اول سے زیادہ قوی ہے بوجہ اسکے کہ وہ صلاتیہ ہے تو اسنے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگا لیا۔ ف یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ **وفی النوادر یسجد اخری بعد الفراغ لان للاول قوۃ السبق فاستویا**۔ اور نوادر میں مذکور ہے کہ نماز سے
فراغت کرکے دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبقت کے قوت ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ف اور جب پہلا
کمزور نہ رہا تو نمازیہ اسکو پیچھے نہیں لگا سکتا لہذا بعد فراغت کے اسکو ادا کرے۔ **قلنا للثانیۃ قوۃ اتصال المقصود**
فترجحت بھا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاتیہ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے تو اسکے ساتھ صلاتیہ
کو ترجیح ہو گئی۔ ف اتصال مقصود سے مراد ادا سے سجدہ ہے ع ک۔ اور توضیح یہ کہ سجدہ نمازی تو علی الفور یا

واجب الادا ہے تو وہ متصل بمقصود ہوا اور دوسرا فوری نہیں واجب تو اول کے پیچھے لگ گیا م - وان تلاہا فسجد - اور اگر
خارج نماز اسکی تلاوت کرکے سجدہ کر لیا - ثم دخل فی الصلوٰۃ فتلاہا - پھر نماز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم
یہ ہے کہ پھر سجدہ لیا - اسکے واسطے سجدہ کرے - ف - کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر یہ
ثانیہ تابع اول کا نہ جائیگا - لان الثانیۃ ہی المستتبعۃ - کیونکہ سجدہ دوم جو نمازی ہے یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا ف
تو یہ سجدہ تو یہی پہلے سجدہ خارجی ضعیف کا تابع نہ ہوگا - اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہیں تو یہ بھی گویا
خارج نماز ہو جائیگا تو اس صورت میں پہلے سجدہ ادا کرنے کے ساتھ ادا ہو جائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کریں - جواب دیا کہ
ہم الحاق نہیں کرتے - ولا وجہ الی الحاقہا بالاولی - اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں
ف - بلاحق کرنا منع ہے - لانہ یؤدی الی سبق الحکم علی السبب - اسلیے کہ ایسا حاصل یہ نکلتا ہے کہ سبب سے حکم
مقدم ہوگیا - ف - یعنی سبب تو یہاں تلاوت ہے پھر بعد تلاوت کے حکم ادائے سجدہ کا واجب ہوتا ہے اور تلاوت یہاں پیچھے
ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کرکے ادا ہو جاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ ممنوع ہے م - ایک شخص
بیٹھا تلاوت کرتا ہے اس نے آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا اور وہاں ایک نمازی نے سنکر نماز میں اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا تو نماز
فاسد ہوئی - ہاں اگر نماز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے - الظہیریہ
اور اگر سننے والے متعدد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھکر اسکی امامت میں سجدہ کریں - نہ البحر - واضح ہو کہ سجدہ
تلاوت کی صفات میں سے یہ بھی ہے کہ کئی سجدے جمع ہو کر باہم متداخل ہو جانے میں یعنی کہ ایک ہی سجدہ سب سے کافی ہو جاتا ہے اگرچہ
واجب ہونا تلاوت اور سماع دونوں سے مجتمع ہوا ہو مگر شرط یہ ہے کہ آیت و مجلس دونوں متحد ہوں اور اگر کوئی مختلف ہو تو متداخل
نہوگا - المحیط - چنانچہ فرمایا - ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحدۃ فی مجلس واحد - اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر
تلاوت کیا ایک ہی جلسہ میں - ف - تو متداخل ہو جائیگا حتی کہ - اجزتہ سجدۃ واحدۃ - اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کریگا
ف - خواہ مقدم ہو یا موخر ہو - م - اور یوں ہی اگر ایک ہی جلسہ میں ایک نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت
سے سنی تو بھی یہی حکم ہے - کذا فی المحیط - کیونکہ ابو موسیٰ اشعری رض مسجد بصرہ میں لوگوں کو قرآن پڑھاتے اور باوجود مکرر آیت سجدہ
پڑھنے کے ایک ہی بار سجدہ پر اکتفا فرماتے تھے - حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالیٰ
تا بھی بار بار ایک آیت کو تکرار کراتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے - مع - یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو - فان قراہا فی مجلسہ
فسجدہا ثم ذہب ورجع - اور اگر مجلس بدلے بایں طور کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھکر سجدہ کیا پھر کہیں جاکر واپس آیا
ف - حتی کہ مجلس بدلی - فقراہا فسجدہا ثانیۃ - پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے - ف - اور پہلا سجدہ کرنا بوجہ
تبدل مجلس کے کافی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا - جیسے ایک مجلس میں سب کے بعد ایک سجدہ کر
لو وہ کافی ہو جاتا ہے - برخلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک کافی نہیں چنانچہ فرمایا - وان لم یکن سجد للاولی فعلیہ
سجدتان - اور اگر اسنے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے - ف - جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس
متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جداگانہ واجب ہے - کذا فی المحیط - والاصل ان مبنی السجدۃ علی التداخل دفعا للحرج
اور اصل بیان یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا بنی تداخل پر ہے واسطے دفع حرج کے - ف - بدلیل استحسان - اور قیاس یہ تھا کہ
ہر سبب کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو لیکن بنظر حرج کے استحسانا تداخل ہو جاتا ہے - پھر تداخل دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ
سبب میں تداخل ہو جاوے - دوم یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رہے لیکن جو ہر ایک کا حکم ہے وہ باہم متداخل ہو جاویں تو یہ حکم
میں تداخل ہے - پھر بیان ہو تداخل ہے اسکو بیان فرمایا قولہ - وہو تداخل فی السبب دون الحکم - اور یہ تداخل جو سجدہ

تلاوت میں ہے بسبب میں تداخل ہے نہ حکم میں۔ ف۔ اور سبب سجدہ کا یہاں تلاوت ہے یا اسکا سننا۔ اور حکم اسکا یہ ادا سے سجدہ
واجب ہے پس یہاں جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا سماعت کا مکرر ہونا تداخل ہوکر بمنزلہ ایک سماعت یا ایک تلاوت کے قرار
دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوا تو تداخل سبب ہوا۔ اور اگر سبب میں تداخل نہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے جداگانہ
ادا سے سجدہ واجب ہوتا پھر ادا سے سجدہ جو کہ حکم ہے اسوقت متعدد ادا میں تداخل ہوتا یعنی کہ ایک ادا بمنزلہ سب کے فعل
کے ہوتی تو یہ تداخل حکم ہوجاتا۔ پس دونوں کا نتیجہ تو واحد رہا لیکن یہاں تداخل سبب قرار دیا۔ وہو الیق بالعبادات
اور عبادات کے ساتھ یہی تداخل زیادہ لائق ہے۔ ف۔ یعنی سبب میں تداخل قرار دینا عبادات کے ساتھ زیادہ مناسب
ہے اسلیے کہ اگر سبب متعدد ٹھہراوین تو ہر ایک سبب سے جداگانہ وجوب ہوا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کرنے میں متعدد سجدے
ہر بار کی تلاوت سے لازم آنے پھر ہم نے دیکھا کہ اسمین حرج ہے اور شرع نے حرج کو اٹھا دیا تو ایک سجدہ کافی ٹھہرا لیکن شرع نے
عبادات میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہے اور احتیاط یہ تھی کہ ہر بار کا علیحدہ سجدہ کرے اور جب حرج سے نہ کیا اور تداخل حکم قرار
دیا تو احتیاط کو چھوڑا۔ یہ خرابی اسی جہت سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا اور اگر ہم تداخل سببی رکھیں تو جملہ اسباب تلاوت کے
بمنزلہ واحد کے ہیں تو ایک ہی نفس سجدہ واجب ہوا اور حرج بھی نہیں رہا تو یہی تداخل سببی یہاں زیادہ لائق ہے۔ والثانی
بالعقوبات۔ اور تداخل حکمی زیادہ لائق عقوبات ہے۔ ف۔ یعنی شرع نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں ہر سبب کو موجب
قرار دیکر انکے احکام میں تداخل ٹھہرانا اولیٰ ہے اسواسطے کہ عقوبات میں احتیاط کو واجب نہیں کیا گیا بلکہ شبہہ پر حد کو دور کرنا
مشروع ہے اور بعید یہ کہ عقوبت تو لوگوں کے زجر کے لیے ہے اور اصل مغفرت تو صدق توبہ پر منوط ہے پس باوجود اسباب موجبہ کے
جب انکا اثر واحد رہا تو باقی اللہ تعالیٰ کے عفو کی طرف منسوب ہے۔ علاوہ بریں حکمت شرعیہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہوگیا
بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہوں مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دیجائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہوں۔
پھر ثمرہ تداخل سبب کا سجدہ میں یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس میں وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی
ہوا اور ثمرہ تداخل حکم کا عقوبت میں یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد نہیں
ماری گئی تھی کہ دوسرا و تیسرا وغیرہ زنا کیا پھر اسپر حد مارے جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور تداخل احکام
ہوگیا۔ شمس الائمہ سرخسی نے سجدات میں تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعظیم و احترام
کے واسطے ہے وہ ایک مجلس میں ایکمرتبہ ادا کرنے سے پورا ہوگیا اب مکرر اسی مجلس میں حاجت نہیں رہی۔ میں کہتا ہوں
کہ یہ نظیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف کے ایک قول پر ہے۔ فالفہم۔ بالجملہ سجدات کا تداخل سببی بنظر حرج ہے۔
وامکان التداخل عند اتحاد المجلس۔ اور اس تداخل کا شرعاً ممکن ہونا جبھی کہ مجلس متحد ہو۔ لکونہ جامعا للمتفرقات
کیونکہ مجلس تو متفرق چیزوں کو جمع کرتی ہے۔ ف۔ یعنی نظائر شرعی میں شرع نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا
اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ عقد تو ایجاب و قبول کے ملنے سے بندھ جاتا ہے حالانکہ دونوں کے ملنے کی یہ کیفیت ہے کہ مثلاً عقد نکاح
میں زید نے ہندہ کو کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم مہر کے عوض اپنے نکاح میں لیا۔ پس یہ ایجاب تو اسوقت میں موجود ہوا اور
اسکا قبول آئندہ ہوگا جب ہندہ کہے کہ میں نے قبول کیا بہر حال ایجاب کے زمانہ سے قبول کا زمانہ مستقبل ہے اور قبول کے
وقت ایجاب کا زمانہ ماضی ہوچکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ میں اور دوسرا دوسرے زمانہ میں ہو تو دونوں کا ملنا کیونکر متصور
ہو کیونکہ دونوں متفرق ہیں پس شرع نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس میں ہوں تو مجلس
واحدہ دونوں کے ایجاب و قبول کو جمع کردیگی۔ اسی طرح عقد بیع میں بائع و مشتری کا ایجاب و قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع
کرنے سے عقد ہوجاتا ہے۔ یوں ہی جس نے زنا کیا اسکا چار بار اقرار کرنا موجب الحد ہے پس اگر کسی بندہ خدا سے زنا سرزد

تھا اور اسنے توبہ کی اور اسنے وہ پاس ایمہ سے مدد چاہی کہ اللہ تعالیٰ مغفور دے اور اسنے اگر حاکم اسلام کے حضور مین ایک
مجلس مین چار بار اسنا اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہوگا کیونکہ متحد مجلس سے یہ چارون ملکر ایک ہوگئے اور اگر چار مجلسون مین ایک ایک
اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہوگیا پس حد ثابت ہوگئی۔ پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اب توضیح
مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ مین حرج متصور ہے اور
شرعاً حرج اٹھا دیا گیا لیکن عبادات مین احتیاط بھی واجب ہے پس ہم کہتے ہین کہ تلاوت تو سبب ہے اور اداے سجدہ واجب
ہونا اسکا حکم ہے پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو احتیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہو اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ سب
سجدے مین متداخل ہوجاوے حتی کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہوجاوین لیکن احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی
کو متداخل کرین یعنی سب تلاوتین بمنزلہ ایک کے ہین تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کریگی تو حرج بھی نہ رہا اور احتیاط کے خلاف
بھی نہ تھا لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتون کو بمنزلہ ایک کے شمار کرنا شرعاً کب جائز ہے تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس مین سب
تلاوتین ہوں تو مجلس ان سب کو جمع کریگی جیسے وہ متفرق یا چار بار اقرار زنا مین جمع کرتی ہے تو تلاوتون کا متداخل ہونا مجلس
متحد ہونے کی صورت مین ممکن ہوا۔ تو ہمنے کہا کہ جب ایک ہی مجلس مین ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتین
متداخل ہوکر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا تاکہ حرج شرعاً دور ہو۔ **فاذا اختلف عاد الحکم الی الاصل**۔ پھر جس صورت مین
کہ مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف عود کریگا۔ ف۔ یعنی ہر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہوگا کیونکہ
مجلس متحد نہین تو اسباب کو متحد کردے لہذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس مین اسنے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے
لیے جدا سجدہ واجب ہوگا۔ جیسے اگر ایک ہی مجلس مین متعدد آیات سجدہ علیحدہ تلاوت کین تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ
واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ ہے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہے اور اگر
اسی جگہ اسی کلام مین ایک آیت کو مکرر تلاوت کیا تو حقیقۃً مجلس متحد ہے اور بعض صورتون کو شرع نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہے
جیسے چھوٹی کوٹھری یا مسجد مین ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ مین چلا گیا تو بمنزلہ اتحاد مجلس کے ہے۔ اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن
تلاوت سے ٹھہر کر کھانا وہین کھایا پھر وہین تلاوت شروع کی تو حکماً دوسری مجلس ہے۔ **ولا یختلف بمجرد القیام**۔ اور اگر بیٹھے
تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہوگیا تو اس سے مجلس جدا نہین ہوئی۔ ف۔ اور اگر کھڑے ہوکر کام کین یا کئی لقمہ کھائے
وما تند اسکے تو مجلس بدل گئی لہذا کہا کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہوجاوے بدون کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہین بدلی
بخلاف المخیرۃ۔ برخلاف اس عورت کے جسکو اختیار دیا گیا۔ ف۔ طلاق کا یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹھی تھی اختیار
دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر۔ عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہے پس اگر اسنے اسی مجلس مین کہا کہ مین نے اپنی نفس کو
اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگئی اور اگر عورت نے کھڑے ہوکر کہا تو واقع نہوگی۔ اس سے وہم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس
بدل جاتی ہے تو امام مصنف رح نے دفع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہین کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے ملحق نہو اور
مخیرہ کے مسئلہ جو کھڑے ہوجانا مبطل تھا تو۔ **لانہ دلیل الاعراض**۔ اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہے
ف۔ یعنی عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ موڑا۔ پس یہ خالی کھڑا ہونا نہین اعراض کے طریقہ سے ہے۔ **وھو
مبطل ھنالک** اور اعراض کرنا یہان اختیار کو باطل کرتا ہے۔ ف۔ تو عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق اسلیے نہین
پڑی کہ عورت نے اختیار ہی سے منہ موڑ لیا اور اسوجہ سے نہین کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی۔ کیا نہین دیکھتے کہ اگر
کھڑی ہو اس حالت مین کہ اسکو اختیار دیا گیا اور وہ بیٹھ گئی تو اختیار باقی ہے کیونکہ بیٹھ جانا کچھ منہ موڑنے پر دلالت نہین کرتا۔
وفی تسدیۃ الثوب یتکرر الوجوب وفی المتنقل من غصن الی غصن کذلک۔ اور تانا تننے کی آمد و رفت مین وجوب

سجدہ مکرر ہوگا اور ایک شاخ سے دوسری شاخ پر چلے جانے میں بھی مکرر ہوگا - فی الاصح - یہی قول اصح ہے - ف - اور یہی زمین جوتنے کی رفتار میں ہے - الکافی - وکذا فی الدیاسۃ للاحتیاط - اور یہی حکم کھلیان روندنے میں ہے - ف - واضح ہو کہ مجلس متحد رہیگی تبدیل نہو گی اگر بہت دیر ہو یا ایک لقمہ کھاوے یا ایک گھونٹ پیے یا خالی کھڑا ہو جاوے یا ایک دو قدم چلے یا چھوٹی کوٹھری اور مطلقاً مسجد کے ایک گوشہ سے دوسرے میں چلا جاوے خواہ جامع مسجد ہو - اور جہان سے اتحاد صحیح ہو یا کشتی میں سوار چلے خواہ نماز کی حالت میں پڑھے یا بغیر نماز کے - یا جانور پر نماز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر رفتار سے پہلے اتر پڑے یا عمل قلیل یا تسبیح وتہلیل یا قراءۃ القرآن - یا بیٹھے سووے یا اول رکعت میں مکرر پڑھے اور یونہی اصح قول پر جملہ رکعات بمنزلہ مجلس واحد ہیں - الخلاصہ - اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے از انجملہ بڑے گھر میں ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں جانا - جانور پر بغیر نماز کے تلاوت کرنا - درمیان تلاوت میں کلام کرنا - تین قدم بروایت قاضیخان اور چار قدم بروایت المحیط چلنا - چلنے میں پڑھنا - پیرنا بڑے دریا وجھیل میں اور صحیح قول پر چھوٹے حوض مثلاً دہ در دہ میں یا چکی کے گرد پھرنا - اور زیادہ کھانے و پینے میں استحساناً تبدیل ہے - کروٹ سے سونا ہیچ کرنا اسکے مانند - نماز کا تحریمہ باندھنا - نماز سے خارج ہونا حتی کہ اگر تلاوت میں تحریمہ نماز باندھا اور مکرر پڑھا تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اور نماز کے بعد سلام پھیر کر دوبارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اگر مجلس واحد میں ہو مگر اسنے کہا کہ اب نہیں پڑھونگا پھر تلاوت شروع کی تو مجلس واحد رہی اور ایک ہی سجدہ کافی ہے - کذا فی الکافی - ولو تبدل مجلس السامع دون التالی - اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی بدون تلاوت کنندہ کے یتکرر الوجوب علی السامع - تو سننے والے پر وجوب سجدہ مکرر ہوگا - ف - جبکہ اسنے مکرر آیت سجدہ سنی - لان السبب فی حقہ السماع - کیونکہ سجدہ واجب ہونے کا سبب اسکے حق میں سننا تلاوت کا ہے - ف - اور اسکا سننا دو مجلسوں میں واقع ہوا اور تلاوت کنندہ کے حق میں سبب تلاوت ہے تو مجلس متحد ہونے سے اسپر ایک ہی سجدہ رہا حتی کہ اگر اسکی مجلس بدلی تو بالاتفاق اسپر مکرر تلاوت سے مکرر سجدہ واجب ہوگا - وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون السامع - اور یونہی جب تلاوت کنندہ کی مجلس بدلے بدون سننے والے کے - ف - تو بھی سننے والے پر مکرر سجدہ واجب ہوگا - علی ما قیل بنا بر اس قول کے جو کہا گیا - ف - یعنی بعض مشائخ نے جنمیں فخر الاسلام ہین یہی کہا ہے - ع - اور کافی میں بھی ظاہراً اسی کو ترجیح دی ہے - ت - والاصح انہ لا یتکرر الوجوب علی السامع لما قلنا - اور اصح یہ کہ سننے والے پر مکرر وجوب نہ ہوگا اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی - ف - یعنی اسکے حق میں سبب وجوب کا تلاوت نہیں ہے تاکہ تلاوت کی مجلس بدلنے کا اسکے حق میں اعتبار ہو بلکہ اسکے حق میں سبب علیحدہ یعنی سماع ہے اور سامع کی مجلس نہیں بدلی تو مکرر وجوب نہوگا - م - اور یہی اکثر مشائخ کا قول اور ہم اسی کو لیتے ہیں - العنایہ - پس اسی پر فتویٰ ہوگا - م - اگر وقت مباح میں آیت پڑھی تو وقت مکروہ میں اسکا سجدہ ادا نہ ہوگا اور اگر کسی وقت مکروہ طلوع و غروب وغیرہ میں پڑھی اور اسی وقت ادا کر دیا تو ہو گیا - اگر پڑھکر خوف طاری ہونے سے سوار ہو گیا تو بحالت خوف سواری پر ادا ہو جائیگا اور بحالت امن نہیں - محیط السرخسی - اور یہ سجدہ ادا ہونیکی وہی شرائط ہیں جو نماز کی ہیں سوائے تحریمہ کے - رکن اسکا زمین پر پیشانی رکھنا یا جو اسکے قائم مقام ہو جیسے فوراً رکوع کر دینا یا مریض وسوار کے لیے اشارہ کرنا - بشرطیکہ سواری پر تلاوت سے واجب ہوا ہو اور وہ اُتر کر بھی ادا ہو سکتا ہے بخلاف اسکے جو زمین پر واجب آیا وہ سواری پر ادا نہ ہوگا مگر بحالت خوف - پھر جس چیز سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جیسے عمداً حدث کرنا یا کسی طرح کلام یا قہقہہ وغیرہ ایسی چیز سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہوگا اور اعادہ واجب ہے لیکن خالی سجدہ تلاوت میں قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹیگا اور عورت کی محاذات سے فاسد نہوگا - اور اگر سجدہ تلاوت میں سو گیا تو صحیح قول پر طہارت نہیں ٹوٹی - سم ہ - ومن اراد السجود - اور جس نے سجود کا ارادہ کیا - ف - تو اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ نہ کرے اور مستحب

یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ اور۔ کبر ولم یرفع یدیہ۔ تکبیر کہے بغیر دونوں ہاتھ اُٹھائے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر بظاہر مسنون ہے نہ نیتی۔ وسجد۔ اور ایکبارگی زمین پر سر رکھکر سجدہ کرے۔ ف۔ یا ایسا رکوع کرے جن صورتوں میں جائز ہے۔ م۔ اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ۔ تین مرتبہ پڑھے یہی صحیح ہے۔ ق۔ ثم کبر۔ پھر تکبیر کہے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ ورفع راسہ۔ درحالیکہ سجدہ سے سر اٹھاوے۔ ف۔ اور مستحب یہ کہ سیدھا کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے۔ ط۔ یہ طریقہ سجدہ کا مستحب جامع ہے۔ اعتبارا بسجدۃ الصلوٰۃ۔ بقیاس سجدہ نماز کے۔ ف۔ لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے بقدر سا عقہ ال عال سر ٹیک کر اٹھایا تو ادنیٰ درجہ جائز ہے جیسے سجدہ نماز میں ہے۔ وھو المروی عن ابن مسعود رض۔ اور یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رض سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی لیکن حضرت ابن عمر رض نے کہا کہ حضرت صلعم قرآن ہم لوگوں کو سناتے پس جب سجدہ پر گذرتے تو تکبیر کہکر سجدہ کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتدا میں سجدہ کرتے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و ابو قلابہ اور محمد بن سیرین اور شعبی و حسن و عطاء و ابن جبیر و ابو عبد الرحمن السلمی سے مانند ہمارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ۔ ولا تشہد علیہ ولا سلام۔ اسپر التحیات نہیں اور نہ سلام ہے۔ ف۔ اور یہ جماعت تابعین سلام نہیں پھیرتے تھے۔ ع ن۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے اور مذہب شافعی میں اصح یہ کہ سلام شرط ہے۔ مع۔ اور یہی کہ تشہد نہیں اور سلام بھی نہیں۔ لان ذلک للتحلل۔ کیونکہ سلام تو احرام سے حلال ہونے و نکلنے کے لیے مشروع ہے۔ وھو یستدعی سبق التحریمۃ۔ اور تحلل چاہتا ہے کہ پہلے تحریمہ ہو۔ ف۔ تاکہ اُس سے تحلیل کرے۔ وہی مفقود ہے اور تحریمہ یہاں معدوم ہے۔ ف۔ اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ سجدہ میں جانے کی تکبیر ہے۔ قال ویکرہ ان یقرا السورۃ فی الصلوٰۃ او غیرہا ویدع آیۃ السجدۃ۔ امام محمد رح نے کہا کہ نماز یا غیر نماز میں سورہ پڑھنا اور اسمیں سے سجدہ کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ ہے۔ ف۔ کراہت تحریمی ہے۔ لانہ یشبہ الاستنکاف عنہا۔ کیونکہ یہ فعل تو سجدہ سے منہ موڑنے کے مشابہ نظر آتا ہے۔ ف۔ حالانکہ حدیث ابو ہریرہ رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجدہ پڑھکر سجود کیا تو شیطان ایک طرف ہو جاتا اور روکر کہتا ہے کہ ہائے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا اسنے سجدہ کیا تو اسکے لیے جنت ہے اور مجھے حکم ہوا میں نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہے۔ رواہ مسلم۔ اور واضح ہو کہ شیطان کا رونا بطور ندامت کے نہیں بلکہ آدمی کی عداوت اور اپنی خواہش پوری نہونے پر ہے۔ م۔ ابو سعید رض سے روایت ہے کہ میں نے خواب دیکھا کہ میں سورۂ ص لکھتا ہوں تو جب میں آیت سجدہ پر پہونچا تو میں نے دیکھا کہ دوات و قلم و جو چیز موجود تھی سب سجدہ میں گریں تو میں بھی سجدہ میں گرا۔ پھر میں نے یہ خواب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورۂ ص میں سجدہ کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد۔ اور امام احمد نے ایک صحابی رض کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے و سجدہ میں حمد و ثنا و دعا کرنے کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ نے بھی سجدہ کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجدہ میں فرماتے تھے۔ یہ حدیث میں نے تفسیر کے سجدہ بنی اسرائیل میں ذکر کی ہے۔ م۔ ولا باس بان یقرا آیۃ السجدۃ ویدع ما سواہا۔ اور یہ مضائقہ نہیں کہ آیت سجدہ پڑھے اور باقی کو تلاوت نہ کرے۔ لانہ مبادرۃ الیہا۔ کیونکہ یہ تو سجدہ کی طرف مبادرت و پیشقدمی ہے۔ ف۔ اور نماز خفی میں ہو اسکو مستحب نہیں کہا تو اسلیے کہ امام بلا ایک سجدہ میں جائیگا تو مقتدی متحیر ہونگے کیونکہ انکو خیال رکوع کا ہے اور آیت سجدہ پڑھنا انکو معلوم نہیں ہے۔ م۔ قال محمد احب الی ان یقرا قبلہا آیۃ او آیتین دفعا لوہم التفضیل۔ امام محمد کا قول ہے کہ میرے نزدیک محبوب یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت سجدہ سے پہلے دو ایک آیتیں پڑھ لے تاکہ یہ وہم نہو کہ آیت سجدہ کو اوروں پر فضیلت ہے۔ ف۔ حالانکہ قرآن ہونے میں سب آیات برابر ہیں۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو اسپر گناہ کچھ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ واستحسنوا اخفاءہا شفقۃ علی السامعین۔ اور علماء نے مستحسن سمجھا کہ آیت سجدہ کو سننے والوں سے مخفی پڑھے۔ ف۔ پھر اگر اسکے پاس جو لوگ

مین دیکھے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہین اور سمجھے کہ انپر اداے سجدہ مین کچھ گرانی نہوگی تو آواز جہر سے پڑھنا
چاہیے اور اگر وے لوگ بے وضو ہون یا سمجھے کہ وے سنکر سجدہ نہ کرینگے یا انپر گران ہوگا تو چاہیے کہ آہستہ پڑھے اور
یہ حکم عام ہے خواہ نماز مین ہو یا نماز سے باہر ہو۔ الخلاصہ۔ واضح ہو کہ نماز فریضہ جو جہر سے پڑھی جاتی ہے اسمین آیت سجدہ کو بخیال
مذکور آہستہ پڑھنا روا نہین ہے کیونکہ جہر واجب ہے اور یہ جو خلاصہ مین ہے تو منفرد کے لیے یا نوافل مین ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
جو شخص کسی شغل مین ایسا مصروف ہوا کہ سجدہ نہین سُنا تو اوجع یہ کہ زجراً اسپر سجدہ واجب ہو۔ و۔ نماز سے باہر یا سواے فریضہ
کے سجدہ مین چاہیے یہ دعا پڑھے۔ اللھم اکتب لی عندک بھا اجرا وضع عنی بھا وزرا واجعلھا لی عندک ذخرا وتقبلھا منی کما تقبلتھا
من عبدک داؤد۔ یہ حدیث الشمرہ مین بھی وارد ہے جسکا اوپر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطائف اشارات کا ہے۔ م۔ اصح یہ کہ
نمازی سجدہ سے تلاوت کا سجدہ بھی عامہ مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے لیکن اگر فوراً کی حد مین نہ رہا تو ادا ہونے
کے لیے نیت شرط ہے جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے مین نیت بہرحال شرط ہے۔ بعض سلف سے یہ سجدہ بغیر وضو آیا اسکا رواہ
ابن ابی شیبہ۔ اور ابراہیم نخعی رح نے تیمم جائز رکھا ہے ع۔ شاید یہ علی الفور سجدہ کے لیے ہوگا۔ م۔ امام سجدہ پڑھکر ادا کرنا
بھولا اور رکوع مین یاد کیا تو فوراً سجدہ مین گر پڑے پھر اُٹھکر رکوع کرے اور آخر مین سہو کے دو سجدے کرے۔ کافی الاصل
ع۔ اگر سجدہ مین یاد کرے تو وہین اُسکی نیت کرے لیکن روایۃ الاصل جو مذکور ہوئی صریح ہے کہ رکوع مین ہو نیکر رکوع سے ادا
سجدہ کی نیت صحیح نہین ہے م۔ فرع۔ سجدۂ شکر ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے اور صاحبین کے نزدیک عبادت مثمر
ثواب ہے۔ صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا گمی ہوئی چیز یا دفع بلا ریا شفاے بیمار یا اسکے مانند
کوئی نعمت جو معصیت نہین ہے عطا فرمائی تو مستحب ہے کہ سجدہ تلاوت کے مانند طہارت سے قبلہ رخ ایک شکر کا سجدہ مع حمد و ثناء
ادا کرے۔ السراج۔ اور لوگون کو اس سے روکا نہ جاوے کیونکہ سجدہ شکر مین عبادت و عاجزی ہے اور صاحبین ہی کے قول
پر فتوی ہے۔ الحجہ۔ یہی قول صحیح ہے اور احادیث صحیحہ اس سجدہ مین وارد ہین جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا
ہونے کے وقت ہوا تھا۔ م۔ ہان جو سجدہ کہ بے سبب ہو وہ قربت نہین مگر وہ مکروہ بھی نہین ہے لیکن اداے نماز کے بعد جو
سجدہ کیا کرتے ہین وہ اس جہت سے مکروہ ہو گیا کہ عوام جاہل اسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل نفل کہ اس طرح سنت سمجھا
جاوے وہ مکروہ ہو جاتا ہے۔ الزاہدی۔ یہ قاعدہ اصول مین بالاتفاق صحیح ہے اور اس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے مباحات
جنکو جاہلون نے منجر ببدعت کر دیا ہے مکروہ ہوتے ہین فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب صلوٰۃ المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہے۔ یہ باب علیحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر مین چند احکام بدلے ہوے ہین جیسے نماز مین کمی اور روزہ
افطار کرنا یعنی بالفعل نہ رکھنا اور مدت مسح موزہ کی تین رات دن بڑھ جانا اور جمعہ وعیدین و قربانی کا واجب نہ رہنا اور عورت
آزادہ کو بغیر محرم کے نہ جانا۔ العنایہ۔ السفر الذی تتغیر بہ الاحکام۔ وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہین۔ ان
یقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا۔ یہ ہے کہ قصد کرے رفتار تین روز و شب کی۔ ف۔ یعنی ایسی مسافت کا قصد کرے
جو تین روز و شب مین طے ہوگی۔ بسیر الابل۔ بذریعہ رفتار اونٹ کے۔ ومشی الاقدام۔ یا قدمون کی چال سے۔ ف۔
یا بیل گاڑی کی چال سے۔ ع۔ پھر قصد اُس شخص کا معتبر ہے جسکو یہ لیاقت حاصل ہو۔ اور تین دن ہر ملک کے سال مین سب سے
چھوٹے موسم کے معتبر ہین جیسے ہمارے یہان خوب جاڑے مین سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے۔ ع۔ اور صحیح یہ کہ صبح سے رات تک
چلنا شرط نہین ہے بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک مرحلہ پہونچکر استراحت کرکے تین رات دن مین طے ہو تو وہ مسافت

سفر ہے۔ السراج المیدی۔ اور یہ وقت استراحت کا ہے وہ رفتار میں شمار ہے۔ بلکہ حاصل یہ کہ سفر کی مسافت وہ ہے جو اس استراحت کے ساتھ چلکر تین دن رات میں طے ہو تو رات حصہ رفتار میں نہیں بلکہ رفتار ممکن ہونے کے لیے جو استراحت لازم ہے اسکا وقت ہے لیکن اس صورت میں جو مسافر کو تیسرے روز بعد زوال کے وطن پہونچے وہ مسافر نہوگا حالانکہ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ صحیح یہ کہ نیت سے وہ مسافر ہوگیا۔ کمافی العینی مہ۔ لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقیم مسح کرے پوری ایک رات دن اور مسافر مسح کرے تین دن و راتین۔ ف۔ یہ حدیث صحیح تو موزون پر مسح کرنے کے واسطے ہے لیکن اس سے نکلا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن رات کا ہوگا۔ عمت الرخصۃ الجنس۔ یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی کسی مسافر کی تخصیص نہیں بلکہ کوئی مسافر ہو سب کو یہ اجازت عام ہے۔ ومن ضرورتہ عموم التقدیر۔ اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورت سے تمام تقدیر ہے۔ ف۔ یعنی جب اجازت ہر مسافر کو شامل ہے تو ہر ایک کے لیے تین دن رات کی مدت ضرور ہے ورنہ لازم آوے کہ بعض مسافر تین دن رات مسح نہیں کرتا۔ حالانکہ حدیث میں عام مسافر کے واسطے اجازت ہے۔ حاصل یہ کہ کمتر مقدار سفر بھی تین دن رات ہوئی کیونکہ اگر مقدار کم ہو تو حدیث سے مخالفت لازم آتی ہے مثلاً زید کا وطن دو گانون میں ہے جنمیں دو دن کا فاصلہ ہے پس اگر دو دن مقدار سفر ہو تو اول روز جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسکو تین دن رات مسح کی اجازت بوجہ مسافر ہونے کے حاصل ہوئی اور جب دوسرے روز وہ وطن میں پہنچ گیا تو اب اسکو پانون دھونا لازم ہے پس اس مسافر کو تین دن رات مسح کی اجازت حاصل ہوئی حالانکہ اول روز حاصل ہوئی تھی اور لازم آیا کہ بعض مسافر تین دن رات مسح نہیں کریگا حالانکہ حدیث میں ہے کہ ہر مسافر تین دن رات مسح کرے پس معلوم ہوا کہ کمتر مقدار سفر کی تین دن رات سے کم نہیں ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ تمہارے نزدیک تیسرے روز وقت زوال جو مسافر وطن کو پہونچ تو وہ مسافر ہونا چاہیے جیسا کہ سراج کا مسئلہ گذرا حالانکہ وہ پہونچکر پانون دھووے تو مسح کرے تو تین دن رات سے کم اس مسافر نے مسح کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس اعتراض سے نجات کی صرف یہ صورت ہے کہ کہا جاوے کہ یہ شخص مسافر ہی نہیں مگر شمس الائمہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ ابتدا نیت سے مسافر ہوگیا۔ مسافر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہر روز وہ رفتار کے اندر جیسے قصر نماز ہے ویسے ہی اس روز منزل پر ٹھہر کر تھکان کی وجہ سے قصر کی اجازت رات میں بھی ہے اب ظاہر ہے کہ تیسرے روز جب وقت زوال کے وطن میں پہونچا تو اس تھکان کا سہارا اس رات تک ہونا چاہیے تو قصر رہتا لیکن اسکو عارض ہوا کہ اب وہ وطن میں بغیر نیت مقیم ہوگیا تو جیسے مقیم خود وطن میں تھکے اسپر قصر نہیں ہے گو اس مسافر پر قصر نہیں۔ پس یہی محل اجتہاد ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم مہ۔ وقدر ابو یوسف بیومین و اکثر الیوم الثالث۔ اور ابو یوسف نے سفر کی مقدار دو روز کامل اور تیسرے کا زیادہ حصہ قرار دی۔ والشافعی بیوم ولیلۃ فی قول۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے ایک دن رات قرار دی ایک قول میں۔ ف۔ اور دو دن راتین دوسرے قول میں۔ وکفی بالسنۃ حجۃ علیہما۔ اور کافی ہے حدیث مذکور دونوں پر حجت ہونے کو۔ ف۔ یعنی حدیث المسح۔ پھر واضح ہو کہ سفر کے تحقق میں معتبر اوسط چال ہے حالانکہ اونٹ و قدم کی چال سے حساب لگایا۔ تو امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ والسیر المذکور ہو الوسط۔ اور جو چال ذکر کی گئی یہی اوسط ہے۔ وعن ابی حنیفۃ التقدیر بالمراحل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مرحلوں کا اندازہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی تین مرحلہ ہوتا۔ یعنی جیسے عرف میں تین منزل کا شمار کرتے ہیں۔ وہو قریب من الاول۔ اور یہ بھی اول قول سے قریب ہے۔ ف۔ کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے خصوص چھوٹے دنوں میں تو وہی تین دن رات کا اندازہ ہوا۔ پھر مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا۔ الفرسخ یعنی فرسنگ جسکو دھیان کہتے ہیں اور وہ چھتیس ہزار قدم ہر قدم نصف ذراع ہے یا تین میل پر ایک پتھر کا نشان بنانے تھے جیسے اس زمانہ میں ہر میل پر ہوتا ہے مہ۔ بلکہ فراسخ سے اندازہ بعض مشائخ

کہتے ہیں پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں بعض نے مقدار سفر ۲۱- فرسخ اور بعض نے ۱۸- اور بعض نے ۱۵- قرار دی اور درایہ
شرح الہدایہ میں ہے کہ ۱۸- پر فتوی ہے اور جوامع الفقہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور مجتبیٰ میں کہا کہ اکثر ائمہ خوارزم کا فتوی ۱۵- پر ہے
ع- اور امام مصنف رح نے ان سب کو ضعیف کیا بقولہ- ولا معتبر بالفراسخ ہو الصحیح - اور کچھ اعتبار فراسخ سے اندازہ
کا نہیں ہے اور یہی صحیح ہے - ف - اسوجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گزار ہے وہ تین روز میں ۱۵- فرسخ سے بھی کم طے ہوگی
اگر حدیث نص سے وہ قصر کریگا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قصر نہوگا تو نص سے معارضہ ہوا پس ساقط ہے اور بر تقدیر یکہ تین روز
کی رفتار کو معتبر رکھا تو اگر تین منزل کو کوئی شخص تیز رفتار ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو وہ قصر کریگا - پس ظاہر ہوا کہ
قصر کا مدار مقدار مسافت پر ہے جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو - یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس مسافت کو ایک روز
میں طے کرکے وطن آگیا تو یہاں مسح نہیں کریگا پس اس مسافر نے تین دن رات سے کم مسح کیا - ع - اور شیخ نے یہاں کلام
دقیق کو طول دیا اور دعوی کیا کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال جاتا ہے اور تین دن رات کے لیے دوسری دلیل نہیں ہے مترجم
کہتا ہے کہ استدلال اگر یوں ہو کہ اصل اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے بوجہ جواز مسح کے اور [illegible]
وطن میں آنا یا نیت سے مقیم ہو جانا یا خارج اعتدال طے کرنا امور عارضی ہیں انکی راہ سے کلام نہیں ہے - م - ولا یعتبر السیر فی الماء
اور تری میں چال کا اعتبار نہیں - ف - یہ غرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کی چال سے نہوگا - بلکہ - معناہ لا یعتبر
بہ السیر فی البر - اسکے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال پر رکھکر خشکی کی رفتار معتبر نہوگی - ف - یعنی پانی کی رفتار اس امر کے
واسطے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر اسی پر اندازہ کیا جاوے - م - جیسے خشکی کی رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہے - ابو ہرہ
فاما المعتبر فی البحر فما یلیق بحالہ کما فی الجبل - رہا تری میں معتبر وہ ہے جو اسکے حال کے لائق ہو جیسے پہاڑ میں - ف -
وہ معتبر ہے جو اسکے لائق ہو - م - اور سمندر وتری کی راہ میں بھی تین دن کی رفتار کشتی کی دوری معتبر ہے جس حالت میں کہ ہوا
اوسط درجہ پر ہو نہ تو ٹھہری ہو اور نہ طوفانی ہو اور پہاڑ میں بھی تین ہی دن کی مسافت ہے اگرچہ ہموار خشکی میں یہ مسافت ایک ہی
روز میں طے ہو سکتی ہو - اگر مقصود کے دو راستہ ہوں ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر ہے اگر اس رستہ جاوے اور
دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر نہیں - اگر برعکس ہو تو خشکی کی راہ سے مسافر ہے نہ پانی کی راہ سے - ابو ہرہ [illegible]
البحر - حاصل یہ کہ دریا و پہاڑ و بادیہ راہوں میں سے جو راہ اختیار کرے اسی کی مدت کا اعتبار ہے - ت - **قال وفرض المسافر**
فی الرباعیۃ رکعتان - امام قدوری نے کہا کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعت ہیں - ف - یعنی مسافر کی نماز
میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم و مسافر دونوں یکساں ہیں اور ظہر و عصر و عشاء میں مقیم پر چار رکعت اور مسافر پر دو رکعت فرض
ہیں تو دو رکعت ہمارے نزدیک مسافر کا فرض پورا ہے نہ کم - حتی کہ کہا - لا یزید علیہا - مسافر ان دو رکعت پر زیادہ نہ کرے
ف - کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو عمداً گھٹا دے بڑھا دے باطل ہے - م - **وقال الشافعی** - اور فرمایا امام شافعی - ف -
اور مالک و احمد نے کہ - فرضہ الاربع - مسافر کا فرض تو چار ہی رکعت ہیں - والقصر رخصۃ - اور قصر کرنا دو رکعت پر اسکے
حق میں اجازت ہے - ف - یہ قول اسکا اعتبارا بالصوم - روزہ پر قیاس کرکے ہے - ف - چنانچہ مسافر پر بھی روزہ
فرض ہے لیکن اسکو بوجہ مشقت سفر کے افطار کی اجازت ہے حتی کہ اگر کوئی شخص برداشت کر سکتا ہو اور وہ سفر میں روزہ
رکھ لے تو بالاتفاق ادا ہو گیا بلکہ افضل ہے اور اگر مشقت سے افطار کرے تو اجازت ہے پھر جب سفر سے فارغ ہو کر مقیم ہو
تو قضا کرے یوں ہی نماز چار رکعت افضل ہے ورنہ دو رکعت پر قصر کرنا جائز ہے - لیکن اسپر اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت
میں تو اسپر قضا واجب ہے اور نماز کے قصر میں جو دو رکعت چھوڑیں انکی قضا واجب نہیں تو قیاس کے کیا معنی - لہذا امام
مصنف نے کہا - **ولنا ان الشفع الثانی لا یقضی** - اور ہماری حجت اسپر یہ ہے کہ چار رکعت میں سے اخیر دو کا نہ کچھ قضا

نہیں کیا جاتا۔ ف یعنی بالاتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار کے دو پڑھنے سے باقی دوگانہ قضا نہیں کرتا۔ ولا یاثم علی ترکہ
اور قضا نہ کرنے پر وہ گنہگار بھی نہیں ہوتا۔ ف اسپر اجماع بالاتفاق ہے۔ وہذا آیۃ النفلیۃ۔ اور یہ علامت اسکے نفل
ہونے کی ہے۔ ف کیونکہ نفل وہ کہ چاہو پڑھو چاہو چھوڑ دو۔ تو جب یہ ہوا تو معلوم ہوگیا کہ وہ دوگانہ فرض نہیں تو مسافر کا
فرض صرف دو ہی رکعت ہوئیں اور جب فرض ہی دو رکعت ٹھہریں تو انکے ساتھ وہ کچھ نفل نہیں ملا سکتا اور دوگانہ اخیرہ اسکے
ذمہ بھی نہیں رہا کہ جسکی قضا ہوتی۔ بخلاف الصوم فانہ یقضی۔ برخلاف روزہ کے کہ وہ قضا کیا جاتا ہے۔ ف
تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضا نہ ہوتی تو روزہ مقیم و مسافر دونوں پر یکساں ہے صرف فرق اسقدر کہ مسافر
پر قضا کرنے میں گناہ نہیں اور مقیم پر بے عذر گناہ سخت ہے تو روزہ پر نماز مسافر کا قیاس نہیں ہوسکتا ہے۔ عمر بن عبد العزیز رح
نے کہا کہ سفر میں دو رکعت ہیں انکے سوا نہیں صحیح ہیں۔ حسن رح نے کہا کہ عمداً چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اوزاعی نے
کہا کہ سہوا میں سہو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمر و علی و ابن مسعود و جابر و ابن عباس و ابن عمر و دیگر
ائمہ کی سنۃ بغوی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ قصر ہی بہتر تاکہ اختلاف سے بچ جاوے۔ ترمذی رح
نے کہا کہ دو ہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر رض نے عمل کیا تو اسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک و احمد سے ایک
روایت ہے اور قاضی اسمعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ نصوص قرآن میں سے قولہ تعالیٰ لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوٰۃ
ان خفتم الآیہ تم پر گناہ نہیں کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تمکو خوف ہو الخ۔ یعنی اطمینان دیا کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو۔ جیسے صفا
و مروہ کے درمیان سعی میں کوئی گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ لا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ حالانکہ یہ سعی واجب ہے۔ اور نیز آیت میں قصر
مراد وہ کان میں جہاں امکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجالا او رکبانا۔ یعنی حالت خوف میں سوار و پیادہ جیسے ممکن
ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم میں بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت میں روا ہوا کہ نماز کے قیام و رکوع و سجود میں کمی کریں
مثلاً بیٹھ جاویں یا سوار پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا چلتے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر نہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نصوص احادیث
میں سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رض کہ نماز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر میں وہی رہی پھر حضر میں چار پڑھیں رواہ البخاری
و مسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں جو فرض تھی فرض مگر سوائے مغرب کے باقی دو ہی رکعت مفروض ہوئی۔ کما فی فتح
الباری وغیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رض کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی نماز حضر
میں چار رکعت و سفر میں دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت۔ ورواہ الطبرانی ایضاً۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جسمیں ہے
کہ نماز سفر دو رکعت اور نماز بقر عید دو رکعت اور نماز عید دو رکعت و نماز جمعہ دو رکعت یہ نمازیں پوری ہیں قصر نہیں ہیں بزبان
محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ چہارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جسمیں مذکور ہے کہ ہم کو حکم کیا کہ ہم
سفر میں دو رکعت پڑھیں۔ رواہ النسائی۔ پنجم حدیث ابوہریرہ رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر میں نماز
پوری پڑھنے والا جیسے حضر میں قصر کرنے والا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث یعلی بن امیہ رض میں بواسطہ حضرت عمر رض کے ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کا ہے اسکو قبول کرو۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اسمیں قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث مشہور
حجۃ الوداع میں ہے کہ دو رکعت پڑھکر منادی کرادی کہ اے اہل مکہ تم اپنی نمازیں پوری کرو کہ ہم قوم سفر ہیں یعنی مسافر لوگ ہیں
پس ان حضرت عائشہ رض سے وارد ہے کہ خود سفر میں چار رکعت پڑھتی تھیں جیسے حضرت عثمان رض نے کیا تو عروہ رح نے کہا کہ
عائشہ رض نے بتقلید عثمان رض کے تاویل کی اور بیہقی و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کہ عروہ نے کہا کہ اے خالہ اگر آپ قصر کریں
تو حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ اے میرے بھانجے مجھپر پوری نماز پڑھنا دشوار نہیں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم
ہوا کہ حضرت عائشہ و عثمان رض کے نزدیک قصر کرنا بوجہ سنت کے تھا تو جسپر مشقت نہو وہ پوری پڑھے۔ منع ولیکن حضرت عثمان رض

سے یہ تاویل مشکل ہے کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ سفر میں میں ساتھ رہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تو دو رکعت پر زیادہ نہ کیا
حتی کہ وفات فرمائی اور حضرت ابوبکر رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور حضرت عمر رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور
حضرت عثمان رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی رواہ البخاری - اسمیں حضرت عثمان رضہ سے صریح قصر کرنا تا وفات مروی ہے
اور صحیح بات یہ نکلتی ہے کہ حضرت عثمان نے صرف حج میں اتمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتداے خلافت سے ایک مدت بعد ایک مرتبہ
منی میں پوری پڑھی تو صحابہ رضہ نے انکار کیا تو حضرت عثمان رضہ نے فرمایا کہ میں نے یہاں وارد ہو کر تاہل کر لیا ہے یعنی بی بی
کر لی۔ اور میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر میں تاہل کر لے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - کذا رواہ احمد -
وان صلی اربعا - اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں - ف - سوائے مقیم کے اقتدا کے - یا سلام سے پہلے اقامت
کی نیت کرنے کے اسنے چار رکعتیں پڑھیں - وقعد فی الثانیۃ قدر التشہد - اور دو رکعت کے بعد قدر تشہد کے بیٹھ لیا -
اجزتہ الاولیان عن الفرض - تو پہلی دو رکعتیں اسکو فرض سے کافی ہو جاوینگی - والاخریان لہ نافلۃ - اور پچھلی
دونوں رکعتیں اسکے واسطے نافلہ ہو جاوینگی - اعتبارًا بالفجر - قیاس فجر کے - ف - کہ جب فجر چار رکعت پڑھیں اور دو رکعت
میں قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض میں محسوب اور پچھلی دونوں نفل ہو جاوینگی اور نماز جائز ہو گئی - ویصیر مسیئا لتاخیر السلام
اور فرض کا سلام پھیرنے میں تاخیر کی وجہ سے برا کرنے والا ہوگا - ف - جبکہ اسنے عمدًا ایسا کیا ہو - تو حاصل یہ کہ اسکو عمدًا
ایسا کرنا حلال نہیں ہے - اور اگر سہوًا اسنے ایسا کیا ہو تو اخیر میں سہو کا سجدہ کر لے اور برائی نہیں ہے - اور واضح ہو کہ عمدًا فجر میں
چار رکعت کرنا نیت کا ایک گناہ ہے لیکن استحسانًا اسکی نیت لغو قرار دیجاویگی اور قیاسًا فاسد ہونا چاہیے - اور اگر اسنے فرض
دو ہی رکعت رکھکر اسپر عمدًا دو رکعت نفل پڑھ لی تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عمدًا نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا اور توبہ کرے
اور اگر سہوًا کیا تو سہو کا سجدہ کرے اور گناہ نہیں ہے - پس اسی بنا پر مسافر کا چار گانہ پڑھنا لیکن مسافر سے عمدًا چار فرض کرنا قطعی
معصیت نہیں ہو سکتی اور تاخیر سلام سے جہاں اسارت ہوئی جیسا کہ امام مصنف رح نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسروں نے زعم کیا
اور یاد رکھنا کہ فجر میں دو فرض قطعی اجماعی ہیں اور مسافر کے دو فرض اجتہادی اختلافی ہیں حتی کہ امام مالک و شافعی و احمد کے
نزدیک چاروں فرض ہی واقع ہونگی اور ہمارے نزدیک نہیں بلکہ دو ہی فرض ہیں تو جب وہ درمیانی قعدہ کیا تو فرض پورا
ہو گیا م - وان لم یقعد فی الثانیۃ قدرہا - اور اگر وہ دو رکعت پر بقدر تشہد نہیں بیٹھا - ف - یا اسنے اگلی دونوں
میں سے کسی میں قراءت چھوڑ دی تو - بطلت - یہ نماز باطل ہو گئی - لاختلاط النافلۃ بہا قبل اکمال ارکانہا - بوجہ
ملجانے نفل کے فرض میں قبل پورے کرنے ارکان فرض کے - ف - کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے - واضح ہو کہ
چارگانہ نماز میں مسافر کا فرض دوگانہ ہے اور فجر و مغرب میں مسافر و مقیم یکساں ہیں حتی کہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں قصر کیا
پھر اسنے عشاء پڑھی اور وہ صاحب ترتیب ہے تو عشاء بھی فاسد موقوف رہی - اور قدر نہ جاننے کا قول نہیں م - سنتوں میں
قصر نہیں - محیط السرخسی - اور مختار یہ کہ حالت قرار - وخوف میں نہ پڑھے اور حالت امن و منزل پر پڑھے - الوجیز - اسی طرف
ابن الہمام کا میلان ہے اور یہی احسن ہے م - واضح ہو کہ خالی قصد کرنے سے مسافر نہیں ہوتا یہانتک کہ تین منزل کے قصد پر نکلے -
اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر اقامت کی نیت کی تو خالی نیت سے مقیم ہو جاویگا - اور اگر وطن میں آگیا تو بدون نیت کے
مقیم ہو گیا - اگر مسافر نے نکلنے میں تین منزل کا قصد نہ کیا ہو تو اسکو کبھی مسافروں کی رخصت نہیں حاصل ہوگی اگرچہ ہزاروں
کوس طے کر جاوے مثلاً کوئی شخص اپنے بھاگے ہوئے غلام یا قرضدار کو تلاش کرنے نکلا اور کسی روز اسنے تین منزل پر جا کر
جستجو کا قصد نہ کیا تو وہ مسافر نہیں - پھر جس نے تین منزل کا قصد کیا ہے وہ بستی سے قصر کرنا شروع کریگا اگرچہ انجام نہیں معلوم
کہ وہانتک چلیگا یا نہیں پس یقین شرط نہیں بلکہ غالب گمان کافی ہے - فعلی ہذا - اگر تین منزل سے پہلے اسکا ارادہ فسخ ہو گیا

ہوتا تو اب نماز چارگانہ پڑھے اور قصر نہیں رہا۔ پھر قصد میں اعتبار لیاقت کا ہے حتی کہ اگر ایک طفل و ایک نصرانی دونوں سفر کو چلے اور دو روز کے بعد طفل بالغ ہوا یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہوگیا تو یہ طفل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے وقت ہوا لیکن منزل ایک ہی باقی ہے اور نصرانی جو مسلمان ہوگیا یہ مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا۔ ع نع۔ ریل پر لوگ سفر کرتے ہیں جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہے اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ میں پہنچ جاویں۔ یہی مذہب ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے م۔ پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کرکے چل نکلا حتی کہ مسافر ہوگیا تو کس جگہ سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ۔ **واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین**۔ جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھروں کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے۔ ف۔ یعنی جب ہی شہر کی آبادی پیچھے کی طرف ہوئی اور وہاں کسی وقتی فرض نماز کو ادا کرنا چاہے تو اسکا فرض دو رکعت ہے م۔ یہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ اور یہی مختار ہے اسی پر فتوی ہے۔ العتابیہ۔ لیکن اگر ربض شہر کے متصل ایک یا زیادہ گھر ہوں تو ان گھروں سے بھی گذر جانا شرط ہے برخلاف اسکے فنائے شہر سے متصل گاؤں ملا ہوا ہو تو قصر کے واسطے اس سے گذرنا شرط نہیں ہے۔ المبسوط۔ اور ربض بھی ثبوت شہر میں شمار ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ فنائے شہر تو اس حد تک کہ جہاں شہر کے منافع متعلق ہیں مثلاً چراگاہ و گھوڑ دوڑ وغیرہ پس ربض کی آبادی سے تجاوز شرط ہے اور فنائے شہر سے شرط نہیں ہے م۔ اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیگا کہ آبادی کی حدود میں داخل ہوجاوے۔ التبیین اگر قدیم میں کوئی محلہ متصل شہر تھا مگر اب وہ الگ ہوگیا تو اس سے گذر کر قصر کرے۔ الخلاصہ۔ **لان الاقامۃ تتعلق بدخولہا**۔ وجہ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھروں یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے۔ **فیتعلق السفر بالخروج منہا**۔ تو سفر کا حکم ان گھروں سے باہر ہوجانے پر متعلق ہوگا۔ ف۔ لہذا جب ہی آبادی سے باہر ہوا اسکا فرض نماز دو ہی رکعت رہا۔ **وفیہ الاثر عن علی لو جاوزنا ہذا الخص لقصرنا**۔ اور اس باب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اثر قولی آیا ہے کہ آپ نے فرمایا اگر ہم اس خص سے تجاوز کریں تو قصر پڑھینگے۔ ف۔ حالانکہ آپ شہر بصرہ سے بقصد سفر روانہ ہوئے تھے اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے ظہر چار رکعت پڑھی اور یہ فرمایا جو مصنف نے ذکر کیا۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے عباد بن العوام سے اور عبد الرزاق نے سفیان الثوری سے پھر عباد اور سفیان دونوں نے داؤد بن ابی ہند سے انہے ابو الحرب بن ابو الاسود الدیلی سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بصرہ سے نکلے آخر تک ع۔ اور یہ اسناد جید ہے اور خص نرکل کا جھونپڑا۔ بخار منقوطہ و صاد مہملہ م۔ اور اس باب میں حدیث انس رض کافی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ظہر ہم نے مدینہ میں چار رکعت پڑھی اور ذی الحلیفہ میں عصر دو رکعت پڑھی۔ رواہ البخاری و مسلم ع۔ اگر کہا جاوے کہ شہر کی آبادی سے جدا ہوتے ہی فنائے شہر شروع ہوگا کیونکہ فنائے شہر مختار قول پر ایک غلوہ تک ہوتا ہے اور فنائے شہر بھی شرعاً شہر سے ملحق ہے حتی کہ وہاں عیدین و جمعہ قائم کرنا جائز ہے تو نکلا کہ فنائے شہر سے گذرنے سے پہلے قصر نماز جائز نہونا چاہیے۔ جواب دیا گیا کہ فناء کو شہر میں ملحق کرنا تعمیم لوگوں کی ضرورت سے ہے نہ مطلقاً۔ اور قاضیخان میں کہا کہ اگر شہر و فناء کے درمیان ایک غلوہ سے کم ہو اور درمیان میں کوئی مزرعہ نہو تو فناء سے تجاوز ہونا معتبر ہے ورنہ صرف آبادی شہر سے تجاوز معتبر ہے نع۔ **ولا یزال علی حکم السفر**۔ اور برابر سفر کے حکم پر رہیگا۔ ف۔ یہ شخص جو ابتداء سے مسافر قرار پایا ہے۔ **حتی ینوی الاقامۃ**۔ یہانتک کہ اقامت کی نیت کرے۔ ف۔ بشرطیکہ اسکو نیت کرنے کی لیاقت حاصل ہو اور مقام بھی اس لائق ہو یعنی۔ **فی بلدۃ او قریۃ**۔ شہر میں یا گاؤں میں۔ ف۔ یعنی ان کی آبادی میں اقامت کا قصد کرے بقدر۔ **خمسۃ عشر یوما او اکثر**۔ پندرہ دن یا زیادہ کے۔ ف۔ حتی کہ پندرہ دن سے کم نہو۔ بشرطیکہ مقدار سفر کے بعد ہو۔ ف ہ۔ **وان نوی اقل من ذلک قصر**۔ اور اگر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کا قصد ہو تو قصر کرتا رہے۔ لانہ

لابد من اعتبار مدۃ - کیونکہ ٹھہراؤ میں پوری نماز کے لیے مدت کا اعتبار ضرور ہے - ف - ورنہ مطلقاً ٹھہراؤ پر چاہے
کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہیں - لان السفر یجامعہ اللبث - کیونکہ سفر کے ساتھ بھی ٹھہراؤ تو موجود ہوا کرتا ہے - ف
حتی کہ ہر روز منزل پر اترکر باقی دن و تمام رات ٹھہراؤ رہتا ہے پس اگر تھوڑا بہت کوئی ٹھہراؤ ہو نماز پوری کرے تو اس
ٹھہراؤ پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ باوجود منزل پر مسافر کا فرض چار نہیں بلکہ قصر ہے تو ضرور ہوا کہ چار ہونے کے لیے کوئی
خاص مقدار کا ٹھہراؤ مقرر ہو پھر احادیث و آثار اس بارہ میں بہت مختلف وارد ہیں تو اجتہادی طریق لازم آیا - فقدرناہا بمدۃ
الطہر - تو ہم نے مدت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا - ف - اور کمتر مدت طہر کی پندرہ روز ہیں اور دونوں میں
وجہ اتفاق موجود ہے - لانہما مدتان موجبتان - کیونکہ یہ دونوں مدتیں واجب کرنے والی ہیں - ف - چنانچہ مدت الطہر
تو پھر نماز کو واجب کرتی ہے جو حیض کے ایام میں ساقط تھی یوں ہی اقامت بھی اس مرد پر دو مقدار واجب کرتی ہے جو سفر میں
ساقط تھی اور طہر کا مسقط یعنی حیض بھی کمتر تین روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کمتر تین روز کا تھا تو دونوں کا مسقط
بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب میں بھی مدت یکساں رکھی اور وہ پندرہ روز ہیں - م - وہو ماثور عن ابن عباس
و ابن عمر رضہ - اور یہی مقدار ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کے قول سے مروی ہے - ف - رواہا الطحاوی - م - اور
اثر ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا - م - اور یہ تقدیرات شرعیہ ہیں جن میں سوائے صاحب الشرع
کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہیں والاثر فی مثلہ کالخبر - اور قول صحابی ایسے باب میں مثل قول حضرت صلعم کے
ہے - ف - کیونکہ قطعاً معلوم کہ صحابی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر یہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی رائے سے نہیں مقرر
کر سکتے تھے - پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گاؤں میں ہو - والتقیید بالبلدۃ والقریۃ یشیر الی انہ
لا تصح نیۃ الاقامۃ فی المفازۃ وہو الظاہر - اور شہر و گاؤں کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل و میدان میں اقامت کی نیت
صحیح نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے - ف - اور ظاہر الروایۃ میں نیت اقامت کی نہیں صحیح مگر اپنے مقام میں اور وہ آبادی
مٹی یا پتھر کے گھروں میں ہے نہ خیمہ و بالوں کے مسکنوں میں - فتح - پھر یہ اقامت وہاں کے واسطے ہے جہاں نیت کی
ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن میں داخل ہونے سے بلانیت مقیم ہو جاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد
ہو کیونکہ اگر تین روز نہیں چلا اور واپسی و ترک سفر کا عزم کر لیا تو وہ پوری نماز پڑھے اور مقیم ہو گیا اگرچہ وہ میدان و جنگل
میں ہو کما ذکرہ فخر الاسلام - م - ایسی عبارت یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہیگا یہاں تک کہ مدت سفر پوری
کر لینے سے پہلے واپسی وطن کا عزم کرے اگرچہ اسوقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کرکے وطن میں آجاوے یا مدت پوری
ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر اکیلے اس مقام میں پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام
دار الحرب کا نہو اور یہ شخص لشکر کا نہو - ف - اور نہ تابع ہو مانند غلام و جورو کے اور نہ اسکی نیت میں تردد ہو - م - واضح ہو کہ اقامت
کی نیت بھی پانچ شرطوں سے کار آمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑے حتی کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے
دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتی کہ اگر بیابان و میدان و جنگل و سمندر و جزیرہ و ویران میں اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے
سوم موضع ایک ہی ہو حتی کہ دو جگہ ملاکر پندرہ روز کی نیت کافی نہیں پس قصر رہیگا - چہارم مدت پوری پندرہ روز ہو - پنجم
رائے مستقل ہو اسمیں تردد نہو - المعراج - م - خیمہ تو بوجھ ہیں اور مسکن نہیں تو میدان میں آنکے اندر اقامت کی نیت صحیح نہیں
کما فی المحیط - ہر وہ شخص جو دوسرے کا اسطرح تابع ہو کہ دوسرے کی اطاعت اسپر لازم ہو تو اسکی اقامت سے مقیم اور اسکی
مسافرت سے جبکہ ساتھ ہووے مسافر ہو جائیگا - محیط السرخسی - تو جب سردار لشکر نے شہر میں اقامت کی نیت کی تو لشکر والے
جو میدان میں ہیں سردار کی نیت سے مقیم ہو جاوینگے - الکافی - اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنی

نیت سے مقیم ہوگا اور جو اقامت میں مختار نہیں وہ نیت سے مقیم نہ ہوگا جیسے جورو جو خود یا مہر معجل پا لی ہوئی اپنے شوہر کے تابع اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے اُستاد کے اور مزدور نوکر اپنے مستاجر کے اور سپاہی وظیفہ خوار اپنے سردار لشکر کے اختیار میں ہیں اور ظاہر الروایۃ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے مقیم نہیں ہو سکتے ہیں جو شخص قرضہ میں محبوس یا قرضخواہ اسکے ساتھ لگا ہوا ہو تو اعتبار قرضخواہ کی نیت کا ہے بشرطیکہ قرضدار مفلس ہو یا ادا نہ کرنے کا عزم کیا ہو اور اگر مقدور والا ہو تو خود اُسکی نیت معتبر ہے۔ اور اگر تابع کو اپنے متبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی نہ ہوئی تو اصح یہ کہ مقیم کا حکم اسپر لازم ہوگا تو جبکہ تمام نماز پڑھے اُسکا اعادہ لازم نہیں ہے۔ اگر کوئی بطور کسی ضرورت سے ایک شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو مقیم نہ ہوگا کیونکہ یہ نیت تو دو باتوں میں متردد ہے یا تو یہ ضرورت پوری ہو کر لوٹ جاوے یا نہیں تو وہ ٹھہرا رہے۔ ۔ مراد یہ کہ اسنے یوں نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ روز ٹھہرونگا اور اگر درمیان میں کام ہو گیا تو چلا جاؤنگا پس یہ نیت ٹھیک نہیں ہے اور اگر پندرہ روز کی نیت ضرور ہو اور آئندہ اگر کام نہ ہوا تو زیادہ ٹھہرونگا تو یہ نیت صحیح ہے م۔ دار الحرب میں امان لیکر گیا اور مقام اقامت میں نیت اقامت کی تو صحیح ہے الخلاصہ۔ قیدی بیچارہ اور غار میں پندرہ روز تک ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کشتی یا جہاز میں اقامت کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے اور یہی حال کشتی کے مالک اور ملاح کا ہے۔ ہاں اگر کشتی اسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت سے مقیم ہو جائیگا۔ المحیط۔ امام شافعی رح کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہے حالانکہ صحاح الستہ کی حدیث انس رض میں حضرت کے سفر مکہ میں باوجود دس روز قیام کے واپسی تک قصر دو رکعت پر مروی ہے۔ اور مراد حجۃ الوداع کا سفر ہے ورنہ فتح مکہ کے زمانہ میں تو ۱۹ روز کا قیام تھا اور پھر بھی قصر فرماتے رہے جیسا کہ بخاری نے ابن عباس رض سے روایت کی ہے ع۔ ولو دخل مصرا علی عزم ان یخرج غدا او بعد غد ولم ینو مدۃ الاقامۃ حتی بقی علی ذلک سنین قصر۔ اور اگر کسی شہر میں داخل ہوا اس عزم پر کہ کل یا پرسوں کوچ کرونگا اور اسنے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یہانتک کہ اسی قصد پر سالہا سال پڑا رہا تو نماز قصر کرتا رہیگا۔ ف۔ اور مصنف رح نے جو عزم کا ذکر کیا تو یوں کا واقعی سچا حال ذکر کر دیا کیونکہ جب اُسکا عزم واقعی کل پرسوں جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اس بات پر کہ اُسکی نیت مدت اقامت پر نہیں تھی لیکن بطور حیلہ گری کے نہیں بلکہ درحقیقت اُسکا امروز فردا میں ارادہ تھا م۔ امام ترمذی رح نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کریگا جب تک کہ اُسکا عزم اقامت پر مجتمع نہ ہو اگرچہ برسوں گذر جاویں ابن المنذر رح نے بھی اسکے مثل بیان کیا ہے ع۔ لان ابن عمر اقام باذربیجان ستۃ اشہر وکان یقصر۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اذربائیجان میں چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ عبد الرزاق اور بیہقی نے باسناد صحیح حضرت ابن عمر رض سے روایت کی کہ ہم پر برف گرنا شروع ہوا اور ہم ایک لشکر غازیوں میں آذربیجان میں چھ مہینے پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اس بیان میں دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر رض کے ساتھ میں دیگر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ عبد الرزاق نے حسن بصری رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبد الرحمن بن سمرہ رض کے ساتھ فارس کے بعض شہروں میں کئی سال تھے تو عبد الرحمن رض جمعہ نہیں پڑھتے اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے انس بن مالک رض سے روایت کی کہ دو ماہ تک شام میں عبد الملک بن مروان کے ساتھ رہے مگر دو ہی رکعت پڑھتے رہے ع۔ وعن جماعۃ من الصحابۃ مثل ذلک۔ اور ایک جماعت صحابہ رض سے مثل عمر رض کے مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رض سے نو ماہ تک قصر روایت کیا۔ بیہقی نے سعد بن ابی وقاص رض سے ۵۰ روز تک اقامت میں قصر نماز وافطار روزہ رمضان روایت کیا۔ اور یہی فتویٰ ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے ع۔ فرضکہ ایسی

زفرؒ سے روایات ہیں حتیٰ کہ مزنیؒ شاگرد امام شافعیؒ نے قول شافعیؒ چھوڑ کر جمہور کی موافقت کی ہے۔ع۔ و اذا دخل العسکر
ارض الحرب فنووا الاقامۃ بہا قصروا۔ اور جب لشکر اسلام ملک کفر میں داخل ہوا اور وہاں اقامت کی نیت کی
تو بھی نماز قصر کریں۔ ف۔ اور یہی قول امام مالکؒ و احمدؒ کا ہے۔ع۔ وکذا اذا حاصروا فیہا مدینۃ او حصنا۔ اور یونہی
جب دار الحرب میں کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کیا ہو۔ ف۔ تو بھی نیت اقامت نہیں صحیح اور نماز قصر کریں۔ لان الداخل
کیونکہ داخل ہونے والا لشکر۔ ف۔ دونوں باتوں میں دائر ہے۔ بین ان یہزم فیفر۔ ایک درمیان اس بات کے کہ شکست
کھاوے تو بھاگے فرار کرے۔ ف۔ ٹھہر نہ سکے۔ وبین ان یہزم فیقر۔ اور درمیان اسکے کہ شکست دیوے
تو قرار پکڑے۔ ف۔ تو وہاں خالی قرار پکڑنے و ٹھہرنے کی نیت ٹھیک نہیں ہو سکتی۔ فلم تکن دار اقامۃ۔ تو وہ
اقامت کا مقام نہوا۔ ف۔ پس خالی نیت وہاں کافی نہوگی جیسے دار الاسلام میں جنگل میں نیت اقامت کافی نہیں ہے
بلکہ انکی نیت قطعی نہیں کیونکہ وے بیچ ہوے ہیں کہ اگر پندرہ روز تمام ہونے سے پہلے شکست کھائی تو فوراً بھاگینگے اور
یہی معنی نیت کے متردد ہونے کے ہیں۔ وعلی ہذا فقہاء نے کہا کہ جو شخص کسی قصبہ میں کسی خاص حاجت کی غرض سے بدون
دوسرے قصد کے داخل ہوا اور پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو نماز چار گانہ نہیں پڑھیگا۔ اور جو قیدی کہ کافروں کے
پنجہ سے چھوٹ بھاگا اور کسی غار وغیرہ میں چھپا اور پندرہ روز کی نیت کی تو بھی قصر پڑھے۔ الفتح۔ اور اگر دار الحرب میں لشکر
نے کوئی شہر فتح کیا پس اگر اسکو اپنے رہنے کا گھر بنا لیا تو نماز پوری پڑھیں اور اگر خالی ایک مہینہ یا زیادہ تک قیام
کا قصد کیا تو قصر کریں۔ التجنیس۔ وکذا اذا حاصروا اہل البغی فی دار الاسلام فی غیر مصر۔ اور یونہی جب لشکر
اسلام نے دار الاسلام میں اپنے باغیوں کا محاصرہ کیا شہر سے خارج میں۔ ف۔ یعنی آبادی سے علاوہ کسی مقام پر مثلاً
جنگل و پہاڑ وغیرہ کے باغیوں کا محاصرہ کیا۔ اوحاصروہم فی البحر۔ یا سمندر میں انکا محاصرہ کیا۔ ف۔ اور وہاں
پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑھیں۔ بالجملہ دار الکفر میں خود سرحربی کافروں کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا
جنگل میں اور دار الاسلام میں باغیوں کا محاصرہ شہر کے سواے یا سمندر میں ہو دونوں صورتوں میں نیت اقامت صحیح
نہیں ہے۔م۔ لان حالہم مبطل عزیمتہم۔ کیونکہ انکی حالت انکے عزم نیت کو باطل کرتی ہے۔ ف۔ کیونکہ وے تو مقابلہ
کرنے کے واسطے گھیرے ہوے ہیں پس اگر خود شکست کھائی تو وہاں سے ہٹنا پڑیگا تو انکی حالت خود ایسی ہے کہ انکا عزم قطعی
نہیں رکھتی۔مع۔ اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر باغیوں کو انکے شہر میں بھی محاصرہ کریں تو بھی نیت اقامت صحیح نہیں
ہے۔ العنایہ۔ یہ قید تو عامہ متون میں مذکور ہے اور ظاہر اسکا مفاد یہی کہ اگر باغیوں کو شہر یا گاؤں میں محاصرہ کیا تو نیت اقامت
صحیح ہو لیکن مخالفت حالت سے نیت صحیح نہونا بھی ظاہر ہے۔ وعند زفرؒ یصح فی الوجہین۔ اور زفرؒ کے نزدیک دونوں
صورتوں میں نیت صحیح ہے۔ ف۔ خواہ دار الحرب میں کافروں کا محاصرہ ہو یا دار الاسلام کے صحرا میں باغیوں کا محاصرہ
ہو۔ اذا کانت الشوکۃ لہم۔ بشرطیکہ شوکت و قوت لشکر اسلام و اہل عدل کو ہو۔ لتمکن من القرار ظاہرا۔ کیونکہ
بحسب الظاہر انکو ٹھہرنے کا قابو حاصل ہے۔ ف۔ تو ظاہری حالت پر مدار ہوکر نیت اقامت صحیح ہوگئی۔ وعند ابی یوسفؒ
یصح اذا کانوا فی بیوت المدر لانہ موضع اقامۃ۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے مگر اس شرط سے کہ اہل لشکر
کا ٹھہراؤ مٹی کے گھروں میں ہو کیونکہ یہ مساکن ٹھہرنے کی جگہ ہیں۔ ف۔ بخلاف خیمہ و خرگاہ کے۔ ابن الہمامؒ نے
اعتراض کیا کہ نیت متردد باقی ہے خواہ خیمہ میں ہوں یا مٹی و پتھر کے گھروں میں ہوں تو گھروں کو کچھ دخل نہوا۔ ف۔ رہا یہ
مسئلہ۔ ونیۃ الاقامۃ من اہل الکلاء وہم اہل الاخبیۃ۔ اقامت کی نیت کرنا اہل الکلاء سے اور وے اہل الخباء ہیں
ف۔ آیا صحیح ہے یا نہیں۔ کلاء ہری گھاس پس اہل الکلاء سے مراد وہ لوگ جنکی معاش جانوروں پر ہے تو جہاں گھاس

وہاں دیکھتے ہیں وہیں جنگلوں میں اپنے خیمے کملوں کے یا سرکیوں کے بطور حجرے کے کھڑے کر لیتے ہیں۔ جب گھاس
ہو چکی تو وہاں سے روانہ ہو کر مرغ پر یوں ہی ٹھہرتے ہیں۔ پھر کہ جانوروں والے لوگوں سے مسئلہ کو مخصوص نہیں ہوا
فرمایا وہم اہل الاخبیۃ یعنی مقصود ایسے لوگ ہیں جو جابجا جنگلوں میں اپنی سرکیاں وکملوں کے ڈیرے لیے پھرتے اور
گاؤں کی طرح کہیں جگہ آباد نہیں ہوتے ہیں۔ عینی میں تحفہ سے نقل کیا کہ عرب کے بدو اور قوم کرد اور ترکمان اور ایسے
ریوڑ والے جو بالوں کے خیمہ میں رہا کرتے اور جابجا پھرتے ہیں اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی
قیل والصحیح - تو کہا گیا کہ انکی نیت صحیح نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ صحرا میں ہیں جو مقام اقامت نہیں ہے۔ ع۔ تو حاصل
یہ کہ وے ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر پڑھیں اور روزہ افطار کریں۔ اور اگر سالہا سال کے بعد کسی جگہ گاؤں میں آباد ہو گئے
تو مدتوں کے رمضان انپر قضاء کرنے لازم ہونگے اور مشکل ظاہر ہے لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ **والاصح انہم مقیمون**۔ اور اصح
یہ کہ یہ لوگ مقیم ہیں۔ ف۔ یعنی ابتداء سے مسافر ہی نہیں ہیں صدر الشریعہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ **یروی ذلک عن
ابی یوسف**۔ امام ابو یوسف سے یوں ہی روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ محیط میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ تحفہ میں ہے کہ انکا
مقیم ہونا اس وجہ سے کہ صحرا میں رہنا انکی عادت ہے۔ ع۔ **لان الاقامۃ اصل** کیونکہ اقامت تو اصل ہے۔ ف۔ اور
سفر اسپر عارض ہوتا ہے تو اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرے بلکہ اصل میں مقیم ٹھہرے۔ پھر اقامت جب باطل ہو تو سفر
ہووے۔ **فلا تبطل بالانتقال من مرعی الی مرعی** - تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ خالی ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کیطرف
منتقل ہونے سے نہیں باطل ہوگی۔ ف۔ بلکہ سفر سے باطل ہوگی حتی کہ اگر انہوں نے ایک مقام سے ایسے دوسرے
مقام کا قصد کیا جو تین دن کی راہ ہے تو راستہ میں یہ لوگ مسافر ہونگے۔ المبسوط۔ اور ہمارے مثل امام شافعی کا قول ہے ع
حاصل یہ ہوا کہ دار الاسلام کے صحرا میں اگر کسی شہر یا گاؤں کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور جو
لوگ صحرا میں رہنے کے عادی ہیں انکا وہی گھر ہے تو وے مقیم ہیں انکو نیت کی ضرورت نہیں ہے پس وے پوری نماز
پڑھیں اور رمضان کا فرض روزہ رکھیں مگر جمعہ وعید کے لیے شہر شرط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر گاؤں کے مسافر نے صحرا
میں ایسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی جہاں اہل الاخبیۃ پڑے ہیں تو بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہیں لیکن
شاید وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو جاویں۔ اور بقول ابو یوسف رح شہر کے گھر بھی نہیں ہیں م بعض صورتوں میں مسافر کا فرض متغیر ہوتا ہے
وان اقتدی المسافر بالمقیم فی الوقت اتم اربعا۔ اگر مسافر نے مقیم کی اقتداء کی وقت کے اندر تو چار رکعت تمام پڑھے۔ ف۔ خواہ
مدرک ہو یا لاحق ہو یا مسبوق ہو حتی کہ دو رکعت کے بعد شامل ہوا تو بھی چار پڑھے۔ پس یہ اقتداء صحیح ہونے کیلیے ابتداء میں وقت
کا موجود ہونا شرط ہے اگرچہ انتہا سے میں نکلجاوے تو اقتداء سے چار تمام کرے۔ **لانہ یتغیر فرضہ الی اربع للتبعیۃ**۔ کیونکہ مسافر کا فرض
بطور تابعداری متغیر ہو کر چار ہو جاتا ہے بوجہ اتباع لازم ہونے کے۔ ف۔ یعنی امام کی اتباع لازم ہے۔ **کما یتغیر بنیۃ الاقامۃ**۔ جیسے کسی جگہ عارضی
قصد اصلی اقامت کی نیت سے متغیر ہو جاتا ہے۔ **لاتصال المغیر بالسبب وھو الوقت**۔ اس وجہ سے کہ تغیر دینے والا متصل ہو گیا سبب سے
اور وہ وقت ہے۔ ف۔ یعنی ادائے نماز کا سبب تو اس نماز کا وقت ہوتا ہے اور وقت ہی کے ساتھ تغیر دینے والا ملگیا یعنی اقتداء کرنا اس
نماز میں مقیم کا۔ تو اب سبب اسی تغیر کے ساتھ ہے تو گویا سبب نے چار رکعت کی ادائے واجب کی۔ لہذا اگر سبب کے ساتھ
میں تغیر دینے والا متصل نہو تو سبب بیتنے وقت تو صرف دوگانہ فرض کر چکا پھر وہ تغیر دینے والا کارآمد نہو گا چنانچہ
فرمایا۔ **وان دخل معہ فی فائتۃ لم یجزہ**۔ اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضاء نماز میں مقتدی ہوا تو جائز نہوگا
لانہ لا یتغیر بعد الوقت۔ کیونکہ مسافر کا فرض بعد وقت کے متغیر نہو گا۔ ف۔ کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے
و اقتداء وغیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے متصل ہو کر کارآمد ہوتا ہے تو قضاء میں کارآمد نہ ہو گا۔ **لانقضاء**

السبب - کیونکہ سبب تو گذر چکا - کما لا یتغیر فیہ الاقامۃ - جیسے قضا نماز ہو جو نیت اقامت سے نہیں بدلتی ہے - ف
حالانکہ نیت اقامت بھی تغیر دینے والی ہے مگر جبکہ وقت کے اندر ہو اور اگر وقت سے قضا ہو گئی تو وقت نے دو رکعت
مقرر کر دی اب نیت اقامت سے وہی دو رکعت کی قضا واجب ہوگی - پس جب قضا میں اقتدار کو تغیر نہیں دے سکتی
فیکون اقتداء المفترض بالمتنفل فی حق القعدۃ او القراءۃ - نتیجہ یہ ہوگا قضا میں اقتدار گویا فرض پڑھنے
والے کی نفل والے کے ساتھ اقتدا ہوئی قعدہ یا قرارت کے حق میں - ف - کیونکہ درمیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض
نہیں ہے اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے - المبسوط - یہ اسوقت کہ مسافر نے شروع سے اقتدا کی ہو اور اگر اخیر دوگانہ
میں ہو تو اخیرین میں امام کی قرارت نفل ہے اور مقتدی کی فرض ہے پس معلوم ہوا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کی اقتدار
دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے راہ سے جبکہ شروع سے مقتدی ہو یا قرارت کی راہ سے جبکہ اخیرین میں شامل
ہو - (فسروع) اگر وقت میں اقتدار کی پھر سلام پھیرنے سے پہلے وقت نکل گیا تو بھی مسافر کی نماز فاسد نہوگی کیونکہ
اقتدار تو وقت سے متصل ہو کر موجب چارگانہ ہو چکا - لیکن اگر مسافر نے اقتدار کو فاسد کر دیا تو اب دو رکعت پڑھے - لیکن
اگر نفل کی نیت سے شریک ہوا ہو تو چار کی قضا واجب ہے - اگر وقت میں اقتدار کرکے سو گیا تو لاحق ہوا پس بیدار ہو کر
مثل لاحق کے چار پڑھے - اور اگر بعد دو رکعت کے اقتدار کی تو مثل مسبوق چار پڑھے - اگر مقیم نے مسافر کا اقتدار کیا پھر
امام کو حدث ہوا اسنے مقیم کو خلیفہ کر دیا تو اسکے پیچھے امام مسافر کا فرض متغیر ہو کر چارگانہ نہیں ہوگا حتی کہ اگر خلیفہ یعنی مقیم نے دو رکعت پر
قعدہ نہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائیگی - مسافر امام کے پیچھے کچھ مسافر و کچھ مقیم ہیں پس جب امام نے دو رکعت پر بقدر التحیات
کے قعدہ کر لیا اور ہنوز سلام نہیں پھیرا تھا کہ بعض مسافر مقتدی نے کلام کر دیا یا چلا گیا پھر اسکے بعد امام نے اقامت کی نیت کر لی
تو امام کا فرض بدل کر چار ہو گیا اور جن مقتدیوں نے کلام نہیں کیا انکا فرض بھی چار ہو گیا پس چار تمام کرے اور جو مسافر کہ
کلام کرکے خارج ہوا اسکی نماز بھی صحیح ہو گئی اسلیے کہ اسکی نماز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے - حتی کہ اگر
امام کی نیت کے بعد مسافر نے کلام کیا ہو تو اسکی نماز فاسد ہوگی - الفتح - امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اسوقت ایک مسافر داخل
ہوا اور اس مسبوق نے خارج ہونے سے پہلے اپنی نماز میں اقامت کی نیت کی تو چار پڑھے - یوں ہی اول سے شریک ہو تو
مدرک بھی - رہا لاحق پس اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے نیت کرے تو تمام کرے اور اگر بعد فراغت کے نیت کرے تو نہیں -
اگر لاحق نے اقتدار فاسد کر دیا تو وقت کے اندر چار پڑھے ورنہ دو پڑھے - محیط السرخسی - اور اگر نماز میں وقت نکل گیا پھر
اقامت کی نیت کی تو یہ نماز دو ہی رکعت رہیگی - الخلاصہ - اگر مقیم نے دو رکعت پڑھی تھیں کہ وقت نکل گیا پھر مسافر داخل ہوا
تو اقتدار صحیح نہیں ہے جیسا کہ کتاب میں بھی مذکور ہے - م ع - مسافر نے سلام پھیرا اور اسپر سجدہ سہو آتی ہے پس سجدہ سہو کی طرف
عود کرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا اور نماز ہو چکی اب تغیر نہوگا اور اگر سجدہ سہو کی طرف عود کر گیا
پھر اقامت کی نیت کی تو صحیح ہے اور یہ نماز چارگانہ ہو جائیگی - اگر مسافر نے نماز کو اول وقت میں دوگانہ پڑھ لیا پھر وقت باقی تھا
کہ اسنے اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض متغیر نہیں ہوگا اور اگر ہنوز نہ پڑھی ہو تو چار ہو جائیگا - قاضیخان - **وان صلی المسافر
بالمقیمین رکعتین سلم** - اور اگر مسافر نے امامت کرکے مقیموں کو نماز پڑھائی جب دو رکعت ہو جاویں تو امام مسافر سلام
پھیر دے - ف - بعد قعدہ قدر تشہد کے - **واتم المقیمون صلاتہم** - اور مقیم لوگ بغیر سلام کے اپنی نماز تمام کریں
لان المقتدی التزم الموافقۃ فی الرکعتین - کیونکہ مقتدی مقیم نے تو امام کو مسافر جانکر دو رکعت میں موافقت کا التزام
کیا تھا - ف - نہ چار میں - **فینفرد فی الباقی کالمسبوق** - تو باقی دو رکعت میں وہ خود تنہا ہوگا جیسے مسبوق - ف
کہ وہ باقی پڑھنے میں مثل منفرد کے ہوتا ہے - **الا انہ لا یقرأ فی الاصح** - لیکن فرق اتنا ہے کہ مقیم مقتدی اصح قول میں قرارت

نہ کریگا۔ ف۔ اور مسبوق قراءت کرتا ہے۔ وانہ مقتد تحریمۃ لا فعلا۔ کیونکہ مقتدی مقیم تو ابتداء تحریمہ سے مقتدی ہے نہ ازراہ فعل کے۔ ف۔ کیونکہ امام کا فعل تو سلام سے ختم ہو چکا۔ ان تحریمہ میں اول سے اقتدا کی تھی تو اس راہ سے وہ لاحق کے مشابہ ہو گیا اور لاحق پر قراءت حرام ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ایک راہ سے وہ لاحق کے مشابہ تو قراءت حرام ہے اور ایک راہ سے مسبوق کے مشابہ تو قراءت جائز ہے۔ والفرض صار مؤدی۔ اور نماز میں جن دو رکعتوں میں قراءت فرض تھی وہ تو ادا ہو چکی ہے۔ ف۔ پس مسبوق کی مشابہت پر بھی اخیر دو رکعتوں میں قراءت مستحب ہے لیکن لاحق کی مشابہت سے حرام معلوم ہوتی ہے۔ فیترک احتیاطا۔ تو احتیاطا اس مستحب قراءت کو چھوڑنا لازم ہے۔ بخلاف المسبوق۔ برخلاف مسبوق کے۔ ف۔ کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا۔ لانہ ادرک قراءۃ نافلۃ۔ کیونکہ مسبوق نے نفل قراءت پائی ہے۔ ف۔ اس لیے کہ مسبوق نے جب اخیر دو رکعت پائیں تو قراءت کے حق میں یہ مسبوق کی بھی اخیر نماز ہے۔ فلم یتاد الفرض۔ تو اسکی فرض قراءت ابھی ادا نہیں ہوئی۔ فکان الاتیان اولی۔ تو اسکو قراءت کرنا اولی ٹھہرا۔ ف۔ یعنی یہی صحیح ٹھہرا کہ اس قراءت کو پڑھے اور یہ قراءت فرض ہے تو پڑھنا فرض ٹھہرا۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمیں اجتہادی نظر پیدا ہونے سے یہ فرض بدرجہ عملی رہ گیا نہ قطعی۔ کما لا یخفی۔ پھر قاضیخان وغیرہ نے تصریح کی کہ جس مقتدی کو معلوم نہو کہ اسکا امام مقیم ہے یا مسافر تو اقتدا صحیح نہیں ہے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ مراد یہ کہ اول نماز یا بعد سلام کے کسی صورت میں آگاہ نہو۔ شرح الارشاد میں کہا کہ امام کو شروع کرنے سے پہلے آگاہ کر دینا چاہیے کہ میں مسافر ہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے مسبوق کیونکر آگاہ ہوگا لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ویستحب للامام اذا سلم ان یقول۔ اور مستحب ہے امام کو کہ جب سلام پھیرے تو کہے۔ اتموا صلوتکم فانا قوم سفر۔ یعنی تم لوگ اپنی نماز تمام کرو کہ ہم تو مسافر قوم ہیں۔ ف۔ یہی کلمہ مستحب ہے اگرچہ امام تنہا مسافر ہو۔ لانہ علیہ السلام قالہ حین صلی باہل مکۃ وہو مسافر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کلام فرمایا تھا جب آپ نے اہل مکہ کو نماز پڑھائی حالانکہ آپ مسافر تھے۔ ف۔ حدیث ابوداؤد و ترمذی وغیرہ نے روایت کی اور ترمذی نے اسکو صحیح کہا۔ فح۔ یہی آگاہی اقتدا کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے جو فتاویٰ قاضیخان وغیرہ میں ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ ابتداء اقتدا کے لیے امام کا حال جاننا شرط ہے کیونکہ مبسوط میں ہے کہ ایک نے قوم کو ظہر دو رکعت ایک گاؤں میں پڑھائی اور قوم نہیں جانتی کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو قوم کی نماز فاسد ہے خواہ یہ لوگ مقیم ہوں یا مسافر ہوں کیونکہ جو شخص مقام اقامت میں ہو اسکے حال سے ظاہر یہ کہ وہ مقیم ہے اور ظاہری حال پر بنا کرنا واجب ہے یہانتک کہ اسکے خلاف ظاہر ہو پھر اگر انھوں نے امام سے پوچھا اور اسنے بتلا دیا کہ میں مسافر ہوں تو اب انکی نماز جائز ہو گئی۔ انتہی۔ اگر امام کے سلام سے پہلے مقتدی مقیم کھڑا ہو گیا اور ہنوز اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا تھا کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی پھر کر امام کی متابعت کرے اگر نہ کریگا حتی کہ سجدہ کر لے تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ اور اگر وہ سجدہ کر چکا تب امام نے اقامت کی نیت کی تو وہ تنہا تمام کرے حتی کہ اگر متابعت کی طرف عود کیا تو بھی اسکی نماز فاسد ہوگی۔ ع۔ الخ۔ واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوۃ وان لم ینو المقام فیہ۔ اور جب مسافر اپنے وطن میں داخل ہوا تو نماز پوری پڑھے اگرچہ اسمیں قیام کی نیت نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی وطن میں نیت اقامت شرط نہیں بلکہ بدون نیت کے مقیم ہو جاتا ہے۔ م۔ پھر یہ داخل ہونا عام ہے خواہ اسطرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو اور راہ میں وطن پڑتا ہو اسمیں سے گذرتا ہوا داخل ہوا اور بعد داخل ہونے کے جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہ بقدر مدت سفر ہو خواہ اسطرح کہ کسی ضرورت کے لیے آیا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤنگا۔ خواہ اسطرح کہ سفر کو جاتا تھا پھر راہ سے بدلی اور واپس ہو کر آیا۔ لیکن محیط میں ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین روز کی منزلیں پوری کرنے سے پہلے اپنے سفر کا قصد چھوڑ کر واپسی کی نیت کر لی تو واپسی میں جہاں ہو مقیم کی نماز پڑھتا آوے۔ اگر تین روز کی منزلیں پوری کر چکا ہو یعنی کہ سے کم تا کہ مسافر ہو چکا ہے

کہ در قرب شہر وطن ہوا اور اُسنے عزم کیا کہ داخل ہوگا تو جب تک آبادی مین داخل نہوا ہو مسافر کی نماز پڑھے اور جب داخل ہوا
پھر عزم یہ کہ مثلاً سہ پہر بار اولاد کو دیکھکر واپس سفر کو روانہ ہوگا تو بھی وطن کے اندر مقیم کی نماز پڑھے - حتیٰ کہ اگر کشتی مین نماز
ظہر بطور مسافر شروع کی تھی ناگاہ کشتی چھوٹ گئی حتیٰ کہ فراغت سے پہلے آبادی وطن مین داخل ہو گئی تو نماز چار رکعت تمام کرے
م ع - لانہ علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم کانوا یسافرون و یعودون الی اوطانہم مقیمین من غیر عزم جدید
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سفر کیا کرتے اور اپنے وطنون کی جانب واپس آتے اسی حال
سے کہ سب لوگ مقیم ہوتے تھے بدون کسی عزم جدید کے - ف - تو معلوم ہوا کہ وطن کے واسطے نیت اقامت شرط نہین
ہے - عینی رح نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ مصنف رح نے یہ کہان سے لیا اور اس مضمون کے لیے تو کوئی شاہد نہین ہے - پھر
عینی رح کے شارحین کے کلام و اُنکے اعتراضات و جوابات ذکر کیے - مترجم کہتا ہے کہ مجھے تعجب ہے کہ ان علماء شارحین پر مخفی
رہا - حالانکہ مقام تو چندان مشکل نہین اور توضیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سفر کرنا معلوم ہے
ہے اور وطن مین داخل ہونا بصفت مقیم بھی مروی ہے کیونکہ وطن مین کبھی قصر کرنا کسی فرد سے روایت نہین ہوا - حالانکہ چند
روز ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا مروی ہے پس اگر عزم جدید شرط ہوتا یعنی وطن مین مقیم ہو جانے کے واسطے عزم جدید
شرط ہوتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بیان فرماتے اس واسطے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا چار رکعت ہے
اور یہ احتمال کہ شاید آپ نے دل مین عزم کیا ہو - یہ خارج از اصول شرع ہے کیونکہ شرع مین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر لوگون کو تعلیم فرض تھی نہ آنکہ اپنے عزم قلبی پر کفایت تو جبکہ کسی روایت مین نہین آیا کہ وطن پہونچکر مقیم ہونے کے لیے
جدید عزم و نیت شرط ہے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کثرت سے سفر اور اُس سے عود کیا کرتے تھے اور موقع بہت ضروری بیان
کا تھا تو معلوم ہو گیا کہ کچھ بھی نیت شرط نہین ہے سوائے اسکے یہ امر محتمل تھا کہ جب درمیان راہ مین وطن آ جاوے اور یہین ہو کر
راہ گذرے تو کیا قصر کریگا - مگر ہم نے پایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کبھی وطن مین بصفت مسافر آنا نہین معلوم ہوا تو بعضے
اسی پر جزم رکھا - علاوہ اسکے بعض احادیث صحاح مین ثبوت ہوا کہ سفر سے واپس ہو کر وطن مین پندرہ روز قیام سے پہلے
دوسرے سفر کو تشریف لیگئے حالانکہ ایام قیام وطن مین نماز پوری پڑھی یہ مقوی ہے کہ وطن مین کسی عدد ایام اقامت یا نیت
قیام کی شرط نہین ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م - واضح ہو کہ وطن دو ہین وطن اصلی و وطن اقامت - یہی محققین کا قول
اور یہی صحیح ہے - الکفایہ - وطن اصلی وہ آبادی جہان آدمی پیدا ہوا ہے اور نیز وہ بھی جہان اُسنے زوجہ کی اور زندگی بسر
کرنے کا قصد کیا - پھر اگر مسافر نے ایک شہر مین نکاح کیا اور وہان اقامت کی نیت نہ کی تو ایک قول مین مسافر رہا اور
ایک قول مین مقیم ہو گیا - الفتح - مین کہتا ہون کہ حضرت عثمان رض نے اسی پر اعتماد کر کے کہ مین نکاح کرنے سے مقیم کی نماز
پڑھی اپنی خلافت کے سات برس بعد حالانکہ پہلے دو ہی رکعت پڑھتے تھے - کما فی روایۃ ابن ابی شیبہ - اور اصل اسمین
حدیث یہ کہ جو شخص جس شہر مین تاہل کرے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - لیکن مترجم کہتا ہے کہ حضرت عثمان رض نے صرف اس حدیث
کو عموم پر رکھکر مقیم کی نماز پڑھی اور یہ نہین کہ تاہل سے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم سے ممنوع رکھا
گیا کہ ہجرت کو توڑ دین اور کسی نے نہین توڑی سوائے سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کے - وفی حدیث الصحیح اللہم امض لاصحابی
ہجرتہم ولکن البائس سعد بن خولہ - یعنی سعد بن خولہ کے حق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افسوس فرماتے تھے کہ بعد فتح مکہ کے
ہجرت چھوڑ کر مکہ مین چلے آئے تھے - پس معلوم ہوا کہ جب کسی شہر مین تاہل اس قصد سے ہو کہ یہان سے جو جائیگا تو وہ
شہر اسکا وطن نہین ہو جاتا ہے پس ضرور ہوا کہ وہان اقامت کی نیت کرے اور حدیث القصد محمول ہے کہ جب وہان جورو کر کے
گھر کر لے خواہ خود اپنے سابق وطن مین اکثر رہے یا وہان رہے بخلاف اسکے کہ جب جورو کو وہان سے لے آوے جیسے

حضرت عثمان رضنے کیا تھا فالمہ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا مقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے
البتہ۔ رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جہاں کہ سفر میں پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو۔ الفتح۔ تو یہ اسوقت
تک وطن رہتا ہے جب تک وہاں موجود ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافرت ہو جانا
شرط نہیں ہے۔ شرح المنیہ للامیر الحاج۔ ومن کان لہ وطن۔ اور جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ ف۔ یعنی اصلی۔ فانتقل منہ
واستوطن غیرہ۔ پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا۔ ف۔ حتی کہ اول کو تو وطن کے امور سے
سب مع چھوڑ دیا۔ ثم سافر۔ پھر اس جدید وطن سے اُسنے سفر کیا۔ فدخل وطنہ الاول۔ پس وہاں داخل ہوا جو
پہلے اسکا وطن تھا۔ قصر۔ تو نماز قصر کرے۔ ف۔ یعنی مسافر کا فریضہ پڑھے الا آنکہ وہاں پندرہ روز اقامت کی نیت
کرے۔ بالجملہ بدون نیت وہاں قصر ہی کریگا۔ لانہ لم یبق وطنا لہ۔ کیونکہ وہ تو اب اسکا وطن نہیں رہا۔ الا یری انہ علیہ السلام
بعد الہجرۃ عد نفسہ بمکۃ من المسافرین۔ کیا دیکھا نہیں جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے مکہ میں اپنے آپ
کو مسافروں میں شمار فرمایا۔ ف۔ چنانچہ قصر نماز پڑھکر فرمایا کہ تم اپنی نمازیں تمام کر لو اے اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافر ہیں۔ پس معلوم
ہو گیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہیں رہتا۔ م۔ پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جورو اور اولاد سمیت دوسرے وطن
میں منتقل ہو جاوے اور اگر اول وطن میں اسکا مکان و زمین وغیرہ باقی رہے تو امام محمد رح نے اصل میں اشارہ کیا کہ وطن چھٹا
اور اگر اپنے اہل و عیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہو گیا اور پہلا بھی وطن رہا تو
دونوں میں سے جہاں پہونچے نماز تمام کرے و نعیم ہے۔ ۔۔۔ اگر کہا جاوے کہ مکہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو اُن کے
مکانات و اراضی موجود تھیں پھر بھی وطن نہ رہا۔ جواب یہ کہ کافروں نے انکو ضبط کر لیا اور اسوقت دار الحرب ہونے سے
انکی ملکیت جاتی رہی۔ اور حق یہ کہ بعض صحابہ رض کی ہجرت تمام ہو گئی باوجودیکہ اُنکے عیال مکہ میں تھے جیسا کہ صحیح کے نعیم رض
عیال مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبوری تھی۔ م۔ وہذا لان الاصل۔ اور یہ بات کہ ترک وطن
سے وہ وطن نہیں رہتا اسوجہ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ۔ ان الوطن الاصلی یبطل بمثلہ دون السفر۔ وطن اصلی مٹ
جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے۔ ف۔ یعنی جس معنی میں وطن اصلی تھا اگر چھوڑ کر اسی معنی میں دوسرا وطن کر لیا
تو اول مٹ گیا۔ لیکن وحدت کی راہ سے تو ہو نہیں سکتا پس تا اہل کے ساتھ وہیں زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے۔ پس جب
ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ گھر کر لیا تو اول مٹ گیا۔ ووطن الاقامۃ یبطل بمثلہ وبالسفر وبالاصلی۔ اور وطن اقامت
مٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن میں داخل ہونے سے۔ ف۔ چنانچہ اگر
سفر میں کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا مٹ گیا اگر وہاں جاوے
تو قصر کرے یا وہاں سے سفر کیا تو وہ مٹ گیا یا وہاں سے وطن میں داخل ہو گیا تو وہ مٹ گیا۔ م۔ واذا نوی المسافر ان یقیم
بمکۃ ومنی۔ اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے مکہ اور منی میں۔ ف۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں جو ہر ایک خود
مستقل ہے۔ بمیعاد الشرعی۔ خمسۃ عشر یوما۔ پندرہ روز تک۔ ف۔ یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونوں ایسے مقاموں
میں کی۔ لم یتم الصلوۃ۔ تو نماز کو پورا نہیں پڑھے۔ لان اعتبار النیۃ فی موضعین یقتضی اعتبارہا فی مواضع۔ کیونکہ
دو مقام میں نیت کا معتبر ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقاموں میں نیت معتبر ہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر جائز سمجھیں کہ دو مقام میں
ملا کر پندرہ روز اقامت سے مقیم ہو سکتا ہے تو پھر دو مقام سے زائد مقاموں میں بھی ملا کر مقیم ہونا جائز سمجھیں۔ المبسوط ن۔
وہو ممتنع۔ اور یہ تجویز ممتنع ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے لازم آیا کہ آدمی کبھی مسافر نہ ہو۔ کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا
ضرور ہے تو سفر میں چند مقاموں پر اقامت ضرور ہوئی۔ لان السفر لا یعری عنہ۔ کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا

ف۔ ترجمہ مسافر کے ہر ہر منزل کی اقامت تو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھی ہوگی۔ تو شہد مقامون
مین پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر نہ رہے بلکہ مقیم ہو جاوے۔ ن م۔ پس ثبوت ہوا کہ شہد مقامون مین اقامت جمع
نہین ہے بلکہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ معتبر ہے پس دو مستقل مقامون پر مانند مکہ و منی کے پندرہ روز
کی اقامت بھی نہین جائز ہے۔ الا اذا نوی ان یقیم باللیل فی احدہما۔ لیکن جواز اسوقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات
مین ان دونون مین سے خاص اس مقام واحد مین رہا کریگا۔ ف۔ اور دن مین چاہے دوسرے موضع مین رہیگا۔
مبسوط السرخسی۔ فیصیر مقیما بدخولہ۔ تو مقیم ہو جائیگا اسی موضع مین داخل ہونیکے ساتھ۔ ف۔ حاصل یہ کہ جب نیت اقامت اسطرح صحیح ہوئی تو
حکم مقیم ہونے و نماز پوری کرنیکا کب سے دیا جائیگا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اس موضع مین داخل ہوا جہان رات مین رہنے کی نیت نہین
کی تو ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موضع مین پہونچا جہان رات مین رہنے کی نیت کی ہے تو داخل ہو کر مقیم ہو جائیگا۔ خلاصہ
وغیرہ۔ لان اقامۃ المرء مضافۃ الی مبیتہ۔ کیونکہ آدمی کا مقیم ہونا اسکی شب باشی کے مقام کیجانب منسوب ہوتا ہے۔ ف۔ اور اگر وہ شخص
پہلے اسی موضع مین آیا جہان شب باشی کی نیت کی ہے تو مقیم ہو گیا پھر اگر دن باقی ہے اور وہ نکلکر دوسرے موضع مین گیا تو مقیم کی نماز پڑھے
کیونکہ مقیم ہو کر نکلا اور شب کو وہین آجاویگا۔ م۔ یہ سب اس صورت مین کہ دونون موضع خود مستقل ہون جیسے مکہ و منی۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک
موضع دوسرے موضع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگون پر جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو تو ان دونون مین پندرہ روز اقامت
کی نیت سے مقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونون بمنزلہ واحد کے ہین۔ الفیض والخلاصہ و مبسوط السرخسی۔ حاصل یہ کہ تابع وہ موضع ہے
جسکے لوگون پر دوسرے کے جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو۔ اور اگر ایسا نہو تو وہ تابع نہین بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ المتن دو موضع
مستقل مین ہے م۔ حاجی جب ایام حج کے عشرہ ذی الحجہ مین داخل مکہ ہوا اور پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین
کیونکہ اسکو عرفات جانا ضرور ہے۔ ع۔ اور اگر اسنے مکہ و عرفات و منی ملاکر اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے اور اگر بعد واپسی
منی کے اقامت مکہ کی نیت کی تو صحیح ہے م۔ ومن فاتتہ صلوۃ فی السفر قضاہا فی الحضر رکعتین۔ اور جس شخص کی کوئی
نماز سفر مین قضا ہو گئی تو اگر اسکو حضر مین قضا کرے تو دو رکعت پڑھے۔ ف۔ کیونکہ دو ہی رکعت اسپر سفر مین فرض ہوئین اور
وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر نہو گا م۔ یہی قول مالک رح کا ہے ع۔ ومن فاتتہ فی الحضر قضاہا فی السفر اربعا
اور جسکی نماز حضر کی قضا ہوئی اگر اسکو سفر مین قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے۔ ف۔ یہ بالاجماع ہے ع۔ لان القضاء بحسب
الاداء۔ کیونکہ قضا تو موافق ادا کے ہے۔ ف۔ یعنی جو تعداد ادا کی واجب ہوئی تھی اگر قضا ہوئی تو وہی قضا واجب ہے۔ یہ
نماز کے ذاتی ارکان مین ہے بخلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض مین نماز کو مثلاً اشارہ سے پڑھنا واجب ہوا تھا مگر قضا ہوئی پھر حالت
صحت مین اسکو قضا پڑھنا چاہا تو کھڑے ہو کر رکوع و سجود سے پڑھے یون ہی اگر صحت کی قضا کو مرض مین پڑھے تو جس طرح ممکن
ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یون ہی ممکن ہو۔ مع ف۔ والمعتبر فی ذلک آخر الوقت۔ اور جس ادا سے موافق قضا
ہوتی ہے اسمین آخر وقت معتبر ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت مین مقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ
جب آبادی سے باہر ہوا اسوقت نماز یاد آئی حالانکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہے تو اسپر دو ہی رکعت کی قضا واجب ہوگی
کیونکہ آخر وقت مین وہ مسافر ہو چکا اور یہی معتبر ہے م۔ لانہ المعتبر فی السببیۃ عند عدم الاداء فی الوقت۔ کیونکہ جو وقت
کہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے مین معتبر ہے جبکہ وقت کے اندر ادا نہ کی ہو۔ ف۔ اور اگر
اول وقت ظہر ادا کر کے سفر کو نکلا اور آبادی سے خارج ہوا تو آخر وقت ظہر کا باقی تھا تو اسپر دو رکعت لازم نہونگی کیونکہ وہ چار
ادا کر چکا ہے۔ یون ہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر آگئی تو دو رکعت پڑھ لین پھر آبادی مین داخل ہوا
تو اسپر چار واجب نہونگی اور اگر نہین پڑھی یہانتک کہ جب آبادی مین داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اسپر چار

رکعت قضا لازم ہے اور اگر کچھ بھی وقت نہ رہا ہو تو وہی رکعت قضا واجب ہے۔ یہ سب اسلیے کہ معتبر آخر وقت ہے۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لایا تو اُسکے ذمہ نمازیں و روزہ رمضان وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجا لانا اور منہیات سے اجتناب کرنا فرض ہوا پھر نمازیں ادا کرنا اسطرح فرض نہیں ہوگئیں کہ فوراً ایمان لاکر نمازیں پڑھنا شروع کردے بلکہ نمازوں کا جو اُسنے اقرار کیا اُسکا ادا کرنا اسطرح کہ جب کسی نماز کا وقت آوے تو اُسوقت ادا کرنے کا حکم اُسپر رہا گیا پس اُسوقت اس نماز کو ادا کرے اس سے معلوم ہوا کہ ہر روز ہر فرض نماز ادا کرنیکے لیے حکم الٰہی عزوجل ہوتا ہے مگر بندہ کو اُسکی شناخت وقت سے دی گئی تو جب مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا تو اُسنے جان لیا کہ مجھپر میرے رب عزوجل کا حکم آیا کہ یہ نماز ادا کر جیسے رمضان کا دن آیا اور اُسنے پہچانا کہ مجھے حکم ملا کہ روزہ پورا کر۔ لیکن روزہ جب اسنے طلوع فجر سے مغرب تک پورا کیا تو اب کچھ وقت اُس دن باقی نہیں بچا اور نماز میں یہ صورت ہے کہ جب وقت ظہر شروع ہوا اور حکم پہچان کر ادا کی پھر بھی وقت باقی رہا تو اسمیں دوبارہ پڑھنے کا حکم واجب نہیں ہے اور اگر اول وقت ادا نہ کی بلکہ درمیان وقت یا آخر وقت پڑھی تو بھی ادا ہے قضا نہیں ہے اور حکم سے بھی نافرمانی نہیں ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ اگر ہم یہ سمجھیں کہ اول وقت ہی واجب کرنے والا ہے تو لازم ہوگا کہ فوراً ادا کریں ورنہ تاخیر میں گناہ ہوگا لہذا ہم نے جانا کہ اول وقت واجب کرنے والا ہے مگر بغیر تنگی کے یعنی یہ بھی گنجایش ہے کہ تاخیر کرد تو جبھی موجب نہوا پھر جب اول میں ادا نہ کی تو دوسرے جزو میں وجوب ہوا مگر اسی طرح کہ گنجایش ہے پھر اگر ادا نہ کی تیسرے جزو کی طرف حتی کہ آخر جزو تک یہ پہنچکر تنگی ہو جاتی ہے کہ پھر تاخیر کی گنجایش نہیں رہتی اور درحقیقت پورا وجوب یہی ہے کہ ٹل نہ سکے اسیواسطے امام مصنف رح نے جزم کیا کہ سبب اصل میں وقت کا آخری جزو ہے۔ اسی کو امام کرخی و محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر دلیل اسکو مقتضی تھی کہ آخر وقت جب فقط اتنا رہ جاوے کہ اسمیں اُسوقت کا فریضہ ادا ہو جاوے مثلاً ظہر کی چار رکعت پوری ہو جاویں تو یہ جزو اخیر تنگی کے ساتھ موجب ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہے لیکن اگر حائضہ عورت ظہر کے آخر میں پاک ہوئی جبکہ ایک ہی رکعت کا وقت یا کم باقی ہے تو ظہر کو قضا کرنا اسپر واجب ہے یونہی جب کافر مسلمان ہوا یا طفل نابالغ بالغ ہوا اور بعد شرائط کے قدر تحریمہ وقت ہے تو اس نماز کی قضا واجب ہے۔ تو یہ جزو قدر تکبیر تحریمہ واسطے ایجاب قضا کے ہے اور موجب ادا میں ضیق کا وقت وہی کہ پوری نماز بروجہ واجب ادا کا وقت باقی ہو اور یہی میرے نزدیک تحقیق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور سبب وجوب قضا کا وہ ہے کہ جو میں نے اوقات کی تحقیق میں بیان کیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ وظیفہ ۲۴ ساعات شب و روز میں پانچ نمازوں کا ہے اور یہ اوقات ظہر و عصر و عشاء وغیرہ کی صرف ان ملکوں میں پانچوں نمازوں کی تفصیل شناخت کے لیے ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ دیگر ملکوں میں یہ اوقات اسطرح نہیں ہیں حتی کہ ۲۲ ساعات کا دن اور ۲ ساعت کی رات تو امریکا وغیرہ میں موجود ہے پس یہ اوقات اصلی موجب نہیں اور موجب اصلی تو حکم الٰہی عزوجل ہے حتی کہ یوم الدجال کی حدیث میں ایک روزہ تا نکافی نہیں ہوئی بلکہ اندازہ کرکے ایک روز میں ایک سال کی نمازیں ہوگئیں لہذا جب حیض والی عورت سے نمازیں ساقط ہیں یہانتک کہ پاک ہو اور وہ پاک ہوئی ایسے وقت کہ بعد شرائط کے صرف تکبیر تحریمہ کا وقت اس نماز میں سے ملا تو یہ ظاہر ہے کہ تمہارے اندازہ میں اتنا وقت ہے اور اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ نماز بھی ساقط میں داخل ہے یا نہیں تو ہمارے ائمہ فقہا نے کہا کہ نہیں اور یہی بھی جو ذکر ہوا اور حدیث صحیح وارد ہے کہ من ادرک رکعۃ من الفجر فقد ادرک الفجر۔ الخ۔ تو ایک رکعت پالینے سے وظیفہ فجر کا پانا بیان فرمادیا اور ظاہر ہے کہ اسکا اثر قضا میں حسب الظاہر ہوا کیونکہ ادا میں تو خود گنجایش دو رکعت نہیں ہے تو جب ہم نے کہا کہ بندۂ مکلف کو ظاہری محسوس کے اعتبار سے پابندی ہے تو جب ہی دو رکعت کا وقت فجر باقی رہا اسپر اس لحاظ سے حتمی ادا کرنا بطور تنگی لازم آیا کہ اُسکی نظر میں آیندہ گنجایش نہیں ہے اور نظر اسکے کہ تحقیق وظیفہ پنجگانہ ان اوقات میں ہے تو اسپر سے قضا ساقط نہیں ہے اسی نظر سے فجر میں اول امکان سے تاخیر کرنا مکروہ ہے اور ترتیب رکھنا لازم ہے حتے کم

پوری ہو۔ سا مات کو قضا کر ڈاسلے تو ایک وظیفہ کال ابسے گم کر دیا۔ فافہم فانہ دقیق وتحقیق واللہ تعالیٰ ہو اعلم بالصواب م
و العاصی و المطیع فی سفرہ۔ اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہے اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہے دونوں۔ فی الرخصۃ
سواء۔ رخصت میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کو دو ہی رکعت پڑھنے کرنے میں یکساں اجازت ہے۔ مثال نافرمانی کے
سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شراب پینے کو میں منزل جاتا ہے۔ مثال فرمانبرداری کی یہ کہ طلب علم کو حتی کہ تجارت حلال کے لیے سفر کرتا ہے
یہ دونوں نماز کو قصر سے ادا کریں۔ و قال الشافعی رح المعصیۃ لا یفید الرخصۃ۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے
رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ ف۔ پس اسپر چار رکعت فرض ہیں۔ م۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ع۔ لانہا ثبتت
تخفیفا۔ اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کر دیتی ہے۔ فلا تتعلق بما یوجب التغلیظ۔ تو رخصت ایسی چیز سے
نہیں متعلق ہو گی جو سختی کو واجب کرتی ہے۔ ف۔ یعنی نافرمانی تو سختی و عذاب واجب کرتی ہے اسکے ساتھ رخصت و تخفیف
نہیں متعلق ہو سکتی ہے اور کبھی کہا کہ رخصت تو رحمت و انعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملیگی۔ اس تقریر کا جواب اس طریقہ
سے ہو گا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اسکا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ دیگر یہ کہ
دونوں باتیں دو جہت سے ہو سکتی ہیں۔ لہذا فرمایا۔ و لنا اطلاق النصوص۔ اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے۔ ف۔
یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت دی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو شامل ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو
اسکے اطلاق پر رکھتے ہیں اسکی نظیر قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضا او علی سفر۔ یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو۔ دیکھو اسمیں
یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقا سفر ہی سا ازانجملہ قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں۔ اسمیں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہوا خواہ مطیع ہو
یا عاصی ہو۔ و لان نفس السفر لیس بمعصیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی ذات سفر
سبب دو رکعت کا ہے۔ و انما المعصیۃ ما یکون بعدہ۔ اور رہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہو گی۔ ف۔ جیسے
شراب خریدنا میں منزل پہونچکر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہو گی۔ او یجاورہ۔ یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے
ف۔ جیسے والدین کی ناخوشی کے باوجود سفر کرنا۔ تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز اور یہ گناہ دوسری چیز
ہے حتی کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی۔ پھر رخصت قصر نماز وغیرہ
کی نفس سفر سے ہے۔ فصلح متعلق الرخصۃ واللہ اعلم۔ پس سفر اس لائق ہوا کہ رخصت اس سے متعلق ہو۔ ف۔ جب کہ
سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فروع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے۔ واجب و مندوب و مباح و مکروہ
و حرام۔ پس سفر واجب تو اسکا سفر جسپر حج فرض ہو یا ہجرت واجب ہو۔ سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مزار مبارک کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصی یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا۔ سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو۔ سفر مکروہ جو
بغیر مطلب صحیح کے شہروں شہروں مارا پھرے۔ میں کہتا ہوں کہ خالی سیر و تماشا کی غرض مکروہ ہے جیسے وہاں کے اوضاع و اطوار
کی معلومات۔ ہاں اگر تجارت کے قواعد دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے۔ سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے
ہمارے نزدیک ہر سفر میں نماز کا قصر جائز ہے اور مترجم کہتا ہے کہ سفر مکروہ و حرام میں جو قصر کی رخصت لی وہ اس عاصی کے حق میں
درحقیقت زیادہ سختی ہے جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت ملے۔ امام نووی رح نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی شامل ہے کہ ناحق
اپنی جان کو تھکا دے اور جانور کو تھکا دے۔ امام ابو بکر الرازی الجصاص نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اسکو
بالاجماع مردہ کھانے کھانا مباح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے۔ ابن العربی رح نے کہا کہ مجھے تعجب ہے
کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ ملنے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانے کو مباح کہتا ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے

اور یہ جائز کہ مانند نشاط کی۔ قرطبی رح نے کہا کہ یہ قول تو ابن العربی سے غلطی ہی اور صحیح اسکے خلاف ہی کیونکہ یہ عاصی اگر
ایسے وقت مین مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ اور بھی زیادہ سخت گناہ ہی تو اسکو کھانا جائز ہی اور شاید کہ
وہ توبہ کرے تو توبہ سے اسکا گناہ عفو ہو جاوے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہین بلکہ وہ تو واجب ہی حتی کہ اگر
مردار کھانے سے باز رہے اور مر جاوے تو اپنی جان مارنے کا گنہگار ہوگا سع۔ اس عبارت مین علامہ عینی رح نے زیارت
مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب کہا اور یہی ہمارے فقہاء رحمہم اللہ تعالی کی ظاہر عبارت ہی کہ وہ افضل
مستحبات و قریب بوجوب ہی اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام اشتیاق مین ہو اُسکے نور ایمان کا ظہور اور وہ اس قریب
بواجب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہوگا اگرچہ مومن کی شان ایسی ہی۔ اللہ تعالی ہم سب کو نصیب فرماوے آمین بجاہ ح
الراحمین۔ م۔ خلیفہ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہی الخلاصہ۔ یہی اصح ہی۔ خلافا للبعض کما فی الذخیرہ۔ اور منتقی مین ہی کہ ایک
شخص دوسرے کو لے کر لے بھاگا اور اسکو معلوم نہین کہ کہان لیجاویگا تو فرمایا کہ نماز تمام کرتا رہے یہانتک کہ تین روز کی راہ
لیجاوے تو پھر قصر کرے اگرچہ اسکے بعد تھوڑی ہی دور تک لیجاوے۔ اور اگر اسنے اول سے قصر کیا تو روا ہی پھر اگر وہ
تین روز سے کم لے گیا تو نمازون کو اعادہ کرے سع۔ بعد ایک صفحہ کے ذکر کیا کہ اقامت مین لانے والے کی نیت معتبر ہی م
جوامع الفقہ مین ہی کہ جسکے دو زوجہ دو شہرون مین ہون تو دونون مین سے جس شہر مین داخل ہو مقیم ہو جائیگا۔ محیط مین ہی کہ
اگر ایک شہر کی زوجہ مرگئی اور وہان صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول مین وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول مین وطن رہا
مسافرہ نے کسی شہر مین نکاح کر لیا تو نکاح ہی سے مقیمہ ہو جائیگی۔ جو شخص زبردستی اکراہ کرکے سفر کو نکالا گیا وہ مانند قیدی
کے قصر کرے۔ حائضہ جب سفر مین پاک ہوئی اور وہان سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہی تو پوری نماز پڑھے اور
یہی صحیح ہی۔ یونہی جب عورت سفر مین طلاق سے بائنہ ہو گئی تو جب وہان سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری
پڑھے۔ جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے مکروہ نہین ہی اور شافعی و احمد کے نزدیک دونون صورتون مین
مکروہ ہی اور مالک کے نزدیک بعد جمعہ کے مکروہ نہین ہی۔ رمضان مین سفر اختیار کرنا مکروہ نہین ہی سع۔ یہ تو ظاہر ہی حکم ہی اور
اگر بدنیتی سے رمضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالی دلون کے حال سے آگاہ ہی م۔ سفر مین دو نمازون کا حقیقۃً
جمع کرنا یعنی ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا ہمارے نزدیک نہین جائز ہی اور امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہی۔ اور واقع ہوکر
جمع کرنا صورت مین ہمارے نزدیک بھی جائز ہی یعنی اسطرح کہ ظہر کو تاخیر کرے یہانتک کہ آخر وقت ہو جاوے پس اُتر کر ظہر
پڑھے اور وقت ختم ہو جاوے پس اول وقت عصر پڑھے اسی طرح مغرب کو تاخیر کرے یہانتک کہ جب وقت نکل جانے کے
قریب ہو تو اتر کر مغرب پڑھے پھر شروع وقت عشاء مین عشاء پڑھ لے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہو گیا اور
دلیل ہماری حدیث ابن مسعود رض ہی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی نہین دیکھا کہ آپ نے کسی نماز کو بے وقت
مین پڑھا ہو یعنی بحالت اختیاری سوائے مقام مزدلفہ کہ وہان مغرب و عشاء کو ملا دیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اسکے
وقت کے یعنی غلس مین۔ اور حدیث صحیحین مین ہی اور مقام عرفہ کی جمع ظہر و عصر کو ظاہراً شہرت کی وجہ سے نہین بیان کیا اور
فجر مین مراد یہ کہ معمولی وقت سے خلاف وقت مین پڑھی۔ اور دوسری حدیث صحیح مسلم مین لیلۃ التعریس کی نماز فجر قضاء ہو جانے
اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے گھبرانے مین مذکور ہی کہ آپ نے فرمایا کہ سو جانے مین کچھ کوتاہی نہین ہی اور ہماری ارواح تو اللہ تعالی
کے قبضہ قدرت مین ہین جب اسنے چاہا تو انکو چھوڑا اور کوتاہی و تقصیر تو جاگنے مین ہی یون کہ نماز کو تاخیر کرے یہانتک کہ
دوسری نماز کا وقت آ جاوے۔ یہ حدیث صریح ہی کہ آپ نے اختیار مین بے وقت نہین کی اور یہ کہ ایک نماز کو دوسرے وقت
مین لیجانا تقصیر ہی اور اللہ تعالے نے فرمایا کہ ان الصلوٰۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا۔ یعنی مومنون پر نماز تعیین اوقات

فرض کی گئی ہے۔ اور حضرت عمر رض نے فرمایا کہ من جمع بین الصلوتین فقد اتی بابا من الکبائر۔ جس نے دو نمازوں کو جمع کیا
وہ ایک دروازہ کبائر پر آیا۔ شیخ ابن کثیر رح نے اسکی اسناد کو جید قرار دیا۔ اور قولہ تعالیٰ فخلف من بعدہم خلف اضاعوا
الصلوٰۃ الآیہ۔ یعنی پھر ان نیکوں کے پیچھے انکے قائم مقام ایسے ناخلف ہوئے جنہوں نے نماز کو ضائع کر دیا۔ اسکی تفسیر میں
ہمارے سلف کا یہ قول ہے کہ نماز میں تاخیر کر دی یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رح اس آیت میں
تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور سفر وغیرہ عذر میں شرعی جواز ہے حتی کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے۔
یوں ہی قول حضرت عمر رض کے مرجع یہ معنی ہیں کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر گیا اور ہنوز کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا
حتی کہ اگر کچھ اور سستی کی تو قضا کرنے میں کبیرہ کا مرتکب ہوگا۔ پس اس قول سے غرض یہ ہے کہ نماز کا اسمیں ہوشیاری
و احتیاط چاہیے جیسے حدیث میں ہے کہ۔ من حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ۔ یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہے کہ
اسمیں واقع ہو جاوے۔ یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی میں ہے کہ اسکے گرد نجاوے اور نماز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذر جمع کے
منافی نہیں ہے اور کہا گیا کہ تم نے مزدلفہ میں جمع واقع ہونے سے ایکبار تخصیص کی تو تمہارے اصول پر جب عام ایکبار مخصوص
ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی عموماً ہر حالت میں نماز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس علم کو
تم نے حدیث مشہور جمع عرفہ و مزدلفہ سے مخصوص کیا تو اب حدیث آحاد سے سفر وغیرہ میں تخصیص تمہارے اصول پر بھی جائز
ہے اور وہ احادیث جمع کے صحاح میں ہیں ازانجملہ حدیث انس رض کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو رفتار میں جلدی ہوتی تو ظہر
کو تاخیر کرتے اول وقت عصر تک پس ظہر و عصر دونوں کو جمع کر دیتے اور مغرب کو تاخیر دیتے یہانتک کہ مغرب و عشاء میں جمع کرتے
جب کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ اور صحیحین کی روایت ابن عمر رض میں بجائے لفظ (جبکہ شفق چھپ جاتا تھا) یوں ہے کہ (بعد اسکے
کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ پس یہ صریح ہے کہ مغرب گذرنے پر عشاء میں جمع کرتے تھے۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ شفق کا لفظ مشترک ہے سرخی
اور اسکے بعد کی سپیدی دونوں پر بولا جاتا ہے تو محتمل ہے کہ سرخی گذر جانے پر سپیدی میں پڑھتے حتی کہ بقول امام ابو حنیفہ رح
یہ مغرب کا آخری وقت ہے پھر سپیدی کم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی عشاء کے وقت میں عشاء پڑھ لیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ
حق یہ کہ یہ جواب دو وجہ سے کافی نہیں ہے اول یہ کہ ظہر میں یہ تاویل نہیں بنتی ہے کیونکہ صریح اسمیں اول وقت عصر مذکور ہے اور
اور جب اسمیں جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہے تو مغرب میں جمع کرنا اول وقت عشاء کے ہے۔ دوم یہ کہ احادیث صحیحہ
نماز میں شروع وقت عشاء کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہے اور یہاں بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو بھی اول وقت
عشاء ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل نہو تو حدیث ابن مسعود رض میں اور اس حدیث انس رض میں معارضہ
ہوگا پس ہم حدیث ابن مسعود رض کو بوجہ راویوں کے فقیہ ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعود رض مرجح ہوگی۔ مترجم
کہتا ہے کہ انصاف میں یہ جواب بھی معتدل نہیں ہے اسواسطے کہ حضرت ابن مسعود رض میں جمع کرنا تمام عرفہ کا مذکور نہیں
اور لیلۃ التعریس میں فجر کو خلاف وقت پڑھنا مذکور نہیں ہے تو جب کلیہ پورا نہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے علاوہ اسکے
معارضہ کیوں قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعود رض میں بلا عذر کا بیان ہے اور حدیث انس رض وغیرہ میں
عذر سفر کا بیان ہے پھر معارضہ ساقط ہے۔ ہاں یہ بات پسندیدہ ہے جو شیخ ابن الہمام رح نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع
کرنے کی احادیث میں ایک طرح کا اضطراب واقع ہوا ہے چنانچہ ابن عباس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ میں بغیر
عذر سفر اور بغیر خوف اور بغیر بارش کے پانچ اور سات کو جمع کرنا صحیح مسلم میں مروی ہے اور اس طرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل
نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ترمذی رح نے فرمایا کہ اس پر سلف میں سے کسی کا عمل نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ بالفرض صحیح کی
احادیث میں تاویل ہے اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں ہے کہ جمع نہو یعنی اسلیے کہ اسمیں تو کچھ شبہہ بھی نہیں ہے بخلاف

کیونکہ شک نہیں کیا او جمع یہ افضل واحوط ہے کہ جمع نہ کیا جاوے تو مترجم کو ظاہر ہوا کہ تقریر امام اعظم رح کی اس مسئلہ میں نہایت عمدہ بیان پر واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام رح نے ان جملہ احادیث کو جمع کیا تو یہی نتیجہ نکلا کہ بقول حضرت عمر رض کے جمع کی ارتکاب میں نفس دلیر ہوگا اور آئندہ ترک سے ارتکاب کبیرہ کا خوف ہے اور حدیث ابن مسعود رض و آیت کریمہ سے جمع نہ کرنا نکلتا ہے اور باوجود توفیق دینے کے باشبہ احوط یہی کہ جمع نہ کیا جاوے۔ اب رہا یہ کہ یہ احتیاط کیا واجب ہے یا جائز ہے تو امام شافعی رح نے اسکو جائز و افضل رکھا ظاہر اس نظر سے کہ اگر حدیث ابن عباس رض منفرد ہے اور اسپر سلف کا عمل بھی نہیں تو وہ طریق جمع کا متروک ہوا لیکن تعدد صحابہ رض مانند انس رض و ابن عمر رض وغیرہم سے جمع کرنا ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا روایت کرتے اور حضرت ابن عمر وغیرہ سے اسپر عمل بھی ثبوت ہوا ہے تو اسکا ترک لازم نہیں آیا پس احتیاط کرنا افضل ٹھہرا۔ اور امام ابو حنیفہ رح نے اس احتیاط کو واجب فرمایا اس نظر سے کہ امور دین میں احتیاط واجب ہے اور اسلئے کہ اگر فرض کرو کہ امر جائز ہو تو نماز قضا ہو جائیگی اور عمداً ایسا کرنا حرام ہوتا ہے اور اس جہت سے کہ حدیث میں حکم فرمایا کہ دع ما یریبک الی ما لا یریبک۔ یعنی جس چیز میں شبہ پڑے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کرلے جسمیں شبہ نہیں ہے۔ اور یہ حکم اس مقام پر واجب ہے پس یہ تحقیق المقام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب صلوٰۃ الجمعۃ

یہ باب نماز جمعہ کے بیان میں ہے۔ جمعہ نام اسواسطے کہ اللہ تعالیٰ نے اسمیں بکثرت فضائل الخیر جمع فرمائے ہیں۔ اسمیں آدم کی خلقت ہوئی اور یہی روز مجمع قیامت ہے اسکے فضائل پچاس سے زائد ہیں م۔ اسکی فضیلت بہت عمدہ ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رض میں سورۃ البروج کی آیت وشاہد ومشہود۔ کی تفسیر حضرت صلعم سے یہ کہ شاہد تو روز جمعہ ہے اور مشہود روز عرفہ ہے۔ رواہ البیہقی فی الکبریٰ۔ اور حدیث طویل حضرت ابو ہریرہ رض نے روایت کی کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سب سے بہتر دن جسپر آفتاب طلوع ہوا وہ روز جمعہ ہے۔ اسی روز آدم پیدا کیے گئے اور اسی روز جنت میں داخل ہوئے اور اسی روز جنت سے زمین پر اتارے گئے اور اسی روز قیامت قائم ہوگی۔ الصحیح مسلم۔ اور اسی روز آدم کی توبہ قبول ہوئی اور اسی روز دنیا سے انتقال کیا اور کوئی جانور نہیں کہ جمعہ کے روز صبح کرے مگر اسکو صبح ہونے سے طلوع آفتاب تک قیامت کے ڈر سے خائف رہتا ہے سوائے جن وانس کے۔ الموطا و سنن ابی داؤد۔ اور اسمیں ایک ساعت ایسی ہے کہ اسکی یہی شان ہے کہ جو بندہ مسلمان بحالت نماز دعا کرے اللہ تعالیٰ سے کسی بات کی اس ساعت کو پاکر تو ضرور اللہ تعالیٰ اسکو عطا فرماویگا۔ الترمذی۔ یہ ساعت مبہم رکھی گئی ہے اسی واسطے اہل الخیر صبح سے تا غروب اسکی جستجو کرتے ہیں۔ اور علماء کے اس ساعت میں تیرہ اقوال ہیں اور روایات بھی مختلف آئی ہیں اور مترجم کے نزدیک مختار یہ ہے کہ جمعہ میں ایک ساعت تو میں نماز جمعہ میں ابتداء سے آخر تک قابل جستجو ہے چنانچہ حدیث میں بھی بحالت نماز کا اشارہ ہے اور یہ ساعت مخصوص بروز جمعہ ہے ورنہ حدیث میں ہر روز ایک ساعت قبولیت کی وارد ہے تو جمعہ کو ہر روز سے یہ فضیلت خاصہ ہے اور ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک ہے اور عبد اللہ بن سلام وغیرہ سے عصر سے غروب آفتاب تک۔ قول سوم زوال سے تا فراغت نماز۔ اور دیگر اقوال بخوف تطویل نہیں لکھے م ع۔ پھر واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی ہے جو قرآن و حدیث و اجماع سے ثابت ہے اور اسکا منکر کافر ہے۔ قرآن میں فرمایا۔ یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ الآیہ۔ یعنی اے ایمان والو جب اذان دیجاوے واسطے نماز کے روز جمعہ سے تو چلو بجانب ذکر اللہ کے اور چھوڑ دو بیع کو۔ اگر ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر ہے اور اگر خطبہ ہے تو اہتمام ہوا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سنو اور جب خطبہ سننا فرض ہو تو نماز بدرجہ اعلیٰ فرض ہے اور تفسیر میں تو ذکر اللہ سے مراد خطبہ و نماز دونوں ہیں۔ اور اس آیت سے

اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوئی اگرچہ ابتدا میں مسنون ہو چکی تھی۔ حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر مسلمان پر جماعت میں حق واجب
ہے سوائے چار کے ایک مملوک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چہارم بیمار۔ علی ما رواہ ابوداؤد۔ اور نووی رح نے کہا کہ اسناد
صحیح بشرط بخاری ومسلم ہے۔ اور تمیم الداری رض کی حدیث میں بھی حق واجب ہے اور مسافر کا بھی استثنا ہے اور ترک جمعہ پر بہت
شدید وارد ہے حتی کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہے۔ بالجملہ ائمہ حنفیہ وشافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے اور
ہمارے ائمہ نے تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ موکد ہے کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہے اور جو کوئی
منکر ہو وہ کافر ہے۔ فتح م۔ اور جمعہ ہر شخص پر فرض عین ہے۔ التہذیب ۔۔ اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطین
ہین انہیں سے چھ شرطین تو خود مصلی کے اندر چاہییں۔ ایک تو آزاد ہونا یعنی مملوک نہو۔ دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادا جمعہ نہین
ہے۔ سوم مقیم ہونا پس مسافر پر ادا نہیں ہے۔ چہارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا اسپر مشقت ہو۔ پنجم
پانون سلامت ہونا۔ حتی کہ گنٹھیا والے اپاہج پر بالاجماع جمعہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ اگرچہ اسکو لاد کر پہونچانے والا ملتا ہو۔ زاہدی
ششم آنکھون کا سلامت ہونا۔ حتی کہ اندھے پر جمعہ نہیں اگرچہ رہبر پاوے۔ السراجیہ۔ اور بوڑھا ضعیف بھی بمنزلہ مریض کے ہے
کہ اسپر جمعہ نہیں۔ اور جب بارش بہت ہو یا ظالم بادشاہ سے روپوش ہو تو جمعہ ساقط ہے۔ جو کوئی کسی کے پاس اجرت و نوکری خدمت
پر کام کرتا ہو تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے۔ پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو مزدوری
سے کچھ کم نہو گا اور اگر دور ہو تو جس قدر دیر نماز میں مشغول ہوا اتنی مزدوری ساقط ہے۔ المحیط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت کہ مزدور
نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی صورت میں کمی نہو گی م۔ غلام مکاتب وغلام ساعی پر جمعہ واجب ہے سوائے ان
پھر جن لوگون پر جمعہ ادا کرنا فرض نہیں ہے مگر انھون نے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اسوقت کا فرض ادا ہو گیا۔ الکنز۔ یعنی اب
ظہر واجب نہیں ہے م۔ باقی چھ شرطین مصلی سے باہر ہیں اول شہر ہونا۔ ۲۔ جماعت۔ ۳۔ سلطان۔ ۴۔ وقت۔ ۵۔ خطبہ
۶۔ عام اجازت۔ فتح م۔ پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر وغیرہ سے کیا مراد ہے کتاب میں آتا ہے م۔ **لا تصح الجمعۃ الا فی
مصر جامع**۔ جمعہ صحیح نہیں ہوتا مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو۔ ف۔ یعنی ادائے جمعہ کے بارہ شرائط میں سے ایک شرط
یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہے اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وعطاء وحسن بصری وابراہیم نخعی ومجاہد وابن سیرین
وسفیان ثوری وغیرہم کا ہے۔ ع۔ **او فی مصلی المصر**۔ یا شہر جامع کے مصلی میں۔ ف۔ یعنی نمازگاہ میں۔ م۔ اور مراد اس سے
فنائے مصر ہے یعنی شہر کا گرد اور فنائے شہر میں جو مسجد ہوتی ہے جیسے عیدگاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے۔ اور فنا سے
اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کی مصلحتوں کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑون کو دوڑ میں آراستہ کرنے اور نشانہ ٹھیک لگانے
کی تعلیم اور نماز جنازہ پڑھنے اور شہر کے مردے دفن کرنے و چراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے خواہ وہ شہر سے
ملحق ہو یا نہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہے اور یہی اندازہ امام محمد رح سے نوادر میں مذکور ہے۔ مف۔ اور فیہ الفتوی میں ہے
کہ مختار ایک فرسخ ہے۔ ع۔ ونوالجی نے بھی اسی کو فتوی کے لیے مختار کیا۔ د۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر
کچھ نہیں ہے بلکہ فنائے وہ موضع جو مصالح شہر کے واسطے متصل واقع ہو اور اگر درمیان میں فصل ہو جیسے مزرعہ وغیرہ بیچ
میں پڑ جاوے تو وہاں والون پر جمعہ نہیں اگرچہ اذان کی آواز پہونچے۔ قاضیخان میں ہے کہ فقیہ ابوجعفر نے امام ابوحنیفہ و
ابویوسف سے یہی روایت کیا اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا ہے۔ د۔ ہان اگر وہان کا رہنے والا یا کوئی دیہاتی
جمعہ کے روز شہر میں موجود ہو تو اسپر جمعہ مثل اہل شہر کے ہے مگر جبکہ وہ قبل نماز یا بعد نماز کے واپس جانے والا ہو تو اسپر
واجب نہیں پھر بھی اگر پڑھ لے تو ثواب پاویگا۔ المحیط والتجنیس وقاضیخان۔ پھر ظاہر کلام مقتضی ہے کہ جمعہ پڑھکر اسپر ظہر
واجب نہیں ہے اگرچہ جمعہ اسپر نفل تھا۔ کذا حققہ م۔ بالجملہ شہر جامع یا فنائے شہر شرط ہے۔ **ولا یجوز فی القری**۔ اور جمعہ

نہیں جائز ہے قریٰ یعنی گاؤں میں۔ ف۔ نوٹ شافعی۔ لقولہ علیہ السلام لا جمعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا اضحیٰ
الا فی مصر جامع۔ دلیل ہمارے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز عید و نہ نماز بقرعید مگر شہر
جامع میں۔ ف۔ اس کلام میں انحصار کر دیا کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں نہیں جائز ہے لیکن اس حدیث میں کلام
یہ ہے کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث میں نہیں ملا ہے ہاں ابن ابی شیبہ
نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ نہیں جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز فطر اور نہ نماز بقرعید مگر شہر جامع یا شہر عظیم
میں۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاق نے اسکو سند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ
یہی حذیفہ رض سے مروی ہے۔ خواہر زادہ رح نے کہا کہ ابو یوسف رح نے اسکو املاء میں مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہونے
سے انکار کیا اگر ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر مان لیں تو یہ موقوف صحیح بمنزلہ مرفوع کے ہے کیونکہ اسمیں رائے کو دخل نہیں ہے اور حضرت
علی رض کا اسمیں امام مقتدا ہونا ہم کو کافی ہے۔ تنبیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مقام میں قابل حفظ یہ بات ہے کہ بالاجماع جمعہ کے واسطے
خاص شرائط ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں اور جمعہ قائم کرنا فریضہ ظہر چھوڑ کر ہوتا ہے پس اگر کسی نے بطور گناہ کے جمعہ ترک کیا تو اسپر
ادائے ظہر ہے یا قضا میں بھی ظہر ہے جبکہ اس اجماع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمعہ میں احتیاط ضرور ہے تو جمعہ اپنے شرائط کے
ساتھ ایسا ہوا کہ اسمیں قیاس کو دخل نہ رہا تو انہیں امور پر منحصر رہا جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متحقق ہوا ہے کیونکہ
جب موافق اجتہاد و علم شرع کے جمعہ واجب نہیں جانا اور ظہر ادا کی تو بلا خلاف اسوقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی
اور جمعہ قائم کیا حالانکہ اسمیں اس حالت والی امور کی رعایت میں قصور ہے جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا
ہے تو جمعہ بھی نہ ہونے سے فریضۂ وقت ہی جاتا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہو کہ اتباع علم واجب ہے پس صاف ظاہر ہوا کہ
احوط یہاں جمعہ میں احتیاط ہے نہ ترک ظہر میں۔ کما لا یخفی۔ پھر خلاف نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ ادا کیا تو شہر جامع
تھا یا آپ کے حکم سے فنائے شہر میں ادا ہوا ہے۔ تو ہم اسی مورد پر رکھتے ہیں اور امام شافعی رح نے دیہات میں بھی جمعہ
واجب جانا بدلیل قول ابن عباس رض کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا ہے وہ صوبہ
بحرین کے قریہ جواثا میں ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گاؤں میں جمعہ جائز ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت میں قریہ
کا لفظ ہے اور وہ جیسے گاؤں کے معنی میں آتا ہے ویسے ہی شہر کے معنی میں بولا جاتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ لغت قرآن میں بہت
موجود ہے حتی کہ مکہ کو ام القریٰ کہا ہے اور فرمایا۔ وقالوا لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم۔ حالانکہ دونوں قریے
مکہ و طائف مراد ہیں۔ اور فرمایا۔ تلک القریٰ نقص علیک من انبائہا۔ اور فرمایا تلک القریٰ اہلکناہم الآیہ۔ اور مخفی نہیں
کہ قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب اہل شہر تھے پھر کیونکر قریہ کے معنی گاؤں کے لیے۔ لہٰذا یہ جواثا ایک شہر جامع تھا
صحاح میں ہے کہ جواثا ایک حصن تھا صوبہ بحرین میں۔ یہ صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا۔ م ع۔ والمصر الجامع
کل موضع لہ امیر وقاض ینفذ الاحکام ویقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا موضع کہ اسکا سردار و قاضی ہو جو احکام
کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ ف۔ یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو۔ یہی ظاہر المذہب
ہے۔ الہدایہ۔ وہذا عن ابی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ پس کوئی بڑا شہر ہونا ضرور نہوا کہ اسکے لوگ
بڑی مسجد میں نہ سما دیں بلکہ حصن یعنی گڑھی و قلعہ جسمیں سردار اتنی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور چور کا ہاتھ
کاٹنا اور زانی کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہے جیسے جواثا کے حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر
ہے کہ مصر جامع سے جو مراد ہے وہ اسپر صادق ہے۔ م۔ وعنہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مساجدہم لم یسعہم۔ اور ابو یوسف سے مصر
جامع کی پہچان یہ بھی مروی ہے کہ جہاں کے لوگ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں مجتمع ہوں تو سب لوگوں کی سمائی اسمیں نہو

ف۔ یہ قول بہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اسمیں یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اسقدر کثیر ہو۔ م۔ والاول اختیار الکرخی
اور قول اول کو کرخی نے اختیار کیا ہے۔ وہو الظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ ف۔ پس اسی پر فتوی ہونا چاہیے۔ والثانی
اختیار الثلجی۔ اور قول دوم کو ثلجی نے اختیار کیا۔ ف۔ ثلجی منسوب بہ ثلج بن عمرو بن مالک بن عبد مناف ثلجی اور دین سے
اور نام انکا محمد بن شجاع ہے ساہر امام اعظم کے شاگردوں میں سے کثیر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردوں میں سے ہیں حدیث کو
وکیع و ابواسامہ و واقدی وغیرہم سے حاصل کیا اور سنہ میں نماز عصر کے سجدہ میں یکایک قضا کی صاحب تصانیف کثیرہ ہیں
مع مستصفی میں ہے کہ بہتر قول یہ ہے کہ جسمیں دین کی ضروریات کے لوگ یعنی قاضی ومفتی وحاکم پائے جاویں تو وہ مصر جامع ہے۔ ابو حنیفہ رح
سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع ہے جسمیں گلیاں و بازاریں ہوں اور حاکم ہو جو حکومت سے ظالم و مظلوم کا انصاف کرے اور عالم ہو جو
واقعات میں فتوی دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المفید والتحفہ۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر
ٹھیرا دے تو مصر ہو جائیگا حتی کہ اگر اسنے کسی گاؤں میں اپنا نائب بھیجدیا جو حدود وقصاص قائم کرتا ہے تو وہ مصر ہو گیا پھر
جب نائب کو وہاں سے اٹھا لے تو وہ گاؤں ہو جائیگا۔ ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا کہ حضرت عثمان رض نے ربذہ میں جب
بھیجدیا تھا اسکے پیچھے حضرت ابوذر رض وغیرہ چند صحابہ رض نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ قاضیخان نے کہا کہ ابو حنیفہ رح سے روایت ہے
کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اسقدر ہوں کہ جتنے تمام منی میں ہیں اور وہاں مفتی وقاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام
نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع
اور اسکے مصلی میں جمعہ جائز ہو۔ والحکم غیر مقصور علی المصلی۔ اور حکم جواز جمعہ کا صرف مصلی یعنی مسجد فنا پر مقصور نہیں ہے
ف۔ حتی کہ صرف اسی مسجد میں اور صرف اسی جانب جدھر عیدگاہ ہے جواز ہوتا۔ بل یجوز فی جمیع افنیۃ المصر۔ بلکہ جواز جمعہ
مصر کے تمام فناؤں میں جائز ہے۔ ف۔ خواہ وہاں مصلی ہو یا نہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلی تک یعنی فنائے
مصر تک میں جمعہ روا ہے۔ لانہا بمنزلتہ فی حوائج اہلہ۔ کیونکہ تمام جوانب فنائے مصر کی بمنزلہ مصلی کے ہیں بلحاظ اہل المصر کے
ضروریات کے۔ ف۔ یعنی جیسے مصلائے عید وجنازہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفیں
بھی مقابر و چراگاہوں وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر ہیں تو سب طرف ایک فرسخ تک
بقول مختار جمعہ جائز ہے۔ م۔ اگر حاکم اسلام نے گاؤں میں جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ باتفاق
جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ ویجوز بمنی۔ اور جمعہ پڑھنا مقام منی میں جائز ہے۔ ف۔ گو ہمیشہ نہیں بلکہ
ان کان الامیر امیر الحجاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منی میں مجتمع ہو کر جمعہ پڑھیں وہ شخص سردار ہو جو
صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ ف۔ اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان الخلیفۃ مسافرا۔
یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر یہاں موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ ابو حنیفہ وابو یوسف کے
نزدیک ہے۔ وقال محمد لا جمعۃ بمنی۔ اور امام محمد نے کہا کہ منی میں جمعہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط
پر نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول امام شافعی واحمد کا ہے۔ م۔ لانہا من القری حتی لا یعید بہا۔ کیونکہ منی تو گاؤں میں سے
ایک گاؤں ہے حتی کہ اسمیں بقر عید کی نماز نہیں پڑھی جاتی ہے۔ ف۔ حالانکہ حاجیوں کا مجمع اول وہاں ہوتا ہے پس اگر وہ
مقام اس لائق ہوتا تو نماز بقر عید وہاں پڑھی جاتی۔ ولہما انہا تتمصر فی ایام الموسم۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منی موسم
حج میں شہر بن جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہاں بازاریں لگ جاتی ہیں اور سلطان یا اسکا نائب وقاضی اس موسم میں وہاں
موجود ہوتے ہیں۔ ع۔ سوائے موسم کے وہاں جمعہ نہیں ہے۔ مبسوط السرخسی۔ وعدم التعیید للتخفیف۔ اور نماز عید وہاں
نہونا بوجہ آسانی دینے کے ہے۔ ف۔ کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ولا جمعۃ بعرفات

فی قولہم جمیعاً۔ اور عرفات میں جمعہ بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لانہا فضاء۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہے
ف۔ وہ مصر نہیں بنتا ہے۔ وبمنیٰ ابنیۃ۔ اور منیٰ میں مکانات بنے ہوئے ہیں۔ ف۔ تو صرف آدمیوں وحاکم وعالم کی حاجت
رہتی ہے وہ بھی موسم کے ایام میں موجود ہو جاتے ہیں۔ تو وہ مصر ہو جاتا ہے م۔ یہی قول امام مالک وشافعی واحمد واسحٰق وزہری رح
کا ہے۔ والتقیید بالخلیفۃ وامیر الحجاز۔ اور جو قید لگائی ہے خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی۔ ف۔ منیٰ میں جمعہ
جائز ہونے کے لیے۔ یعنی منیٰ میں جمعہ جب جائز کہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولایۃ لہما۔ کیونکہ ولایت
تو انہیں دونوں کی ہے۔ ف۔ اور آگے آتا ہے کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہے تو جب اس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے یا خلیفہ
کی طرف سے حاکم حجاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضرور ہے لیکن بیان کی حاجت اسوجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے
حاجیوں پر ایک شخص امیر کر دیا جاتا ہے جو حج کرادے اور اسکو امیر الموسم کہتے ہیں تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فیلی امور الحج
لا غیر۔ اور رہا وہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہیں وہ تو حج کے امور کا متولی ہے نہ اور کا۔ ف۔ تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہیں
ہے م۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے ع۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز سے اجازت ولایت حاصل ہو تو جمعہ قائم کر سکتا ہے
خواہ مقیم ہو یا مسافر یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ اس کلام میں اشارہ ہے کہ خلیفہ جو اعلیٰ حاکم ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم
کر سکتا ہے یہ شرح الطحاوی میں صحیح ہے۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام ملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہوا تو ہر شہر میں بروز جمعہ
وہ جمعہ قائم کریگا کیونکہ جب اسکی اجازت سے دوسرا قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجۂ اولیٰ قائم کر سکتا ہے۔ الفوائد الظہیریہ وجامع
قاضیخان مع ع۔ شرط دوم۔ ولا یجوز اقامتہا الا للسلطان۔ اور نہیں جائز ہے قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ ف۔
یعنی جسکو سلطنت حکومت وقوت قدرت حاصل ہو۔ اولمن امرہ السلطان۔ یا اسکے لیے جسکو سلطان نے حکم واجازت
دیدی ہو۔ ف۔ جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جبکہ انکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کریں۔ لانہا تقام بجمع عظیم۔ کیونکہ جمعہ تو ایک
جماعت عظیم کے ساتھ قائم کیا جاتا ہے۔ وقد تقع المنازعۃ فی التقدم۔ اور حال یہ کہ کبھی جھگڑا واقع ہوتا ہے آگے ہونے
میں۔ ف۔ ایک کہتا ہے کہ میں امامت کرونگا اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں ع۔ والتقدیم۔ اور کبھی آگے کرنے میں
ف۔ چنانچہ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہم فلاں بزرگ کو امام کرینگے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ فلاں دیگر کو ع۔ اور یوں ہی
ایک کہتا ہے کہ میں امام ہونگا اور جماعت کہتی ہے کہ ہم فلاں دیگر کو امام کرینگے تو تقدم اور تقدیم میں کبھی جھگڑا ہوتا ہے م۔ وقد
تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدم وتقدیم کے علاوہ کسی بات میں جھگڑا پڑتا ہے۔ ف۔ مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں اور وہ کہے
بلکہ ہماری مسجد میں ع۔ یا جو گروہ پہلے آیا اسنے فراغت کر لی یا جلدی و دیری میں جھگڑا کیا اور مانند اسکے عظیم جماعت
میں جب ہر شخص رائے کا مجاز ہو تو شیطان کو عوام میں سے بہت ایسے ملینگے جنہیں اسکو لڑائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیہودہ رائے
سے قابو ملے اور انجام کو مومنوں کے درمیان نفاق وکشت وخون پھیلے حالانکہ جمعہ کے اسرار میں سے یہ کہ خلیفہ وقت انکو باہم
مجتمع کر کے انکے دلوں میں الفت قائم رکھے اور یہاں خود رائے سے برخلاف اسکے عداوت پیدا ہوئی م۔ فلا بد منہ تتمیما للامر ای
تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اسکے قائم مقام کا ہونا ضرور ہوا۔ ف۔ خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ انتصاب
یا متغلب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کر کے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی مگر خلیفہ کی طرف سے اسکے پاس
منشور نہیں ہے۔ ف۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ وملک کا حاکم بمنشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی وشحنہ وخطیب
ع۔ اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ کہ قاضی ووالی وشحنہ وخطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہے کہ انکے منشور میں سلطان نے
یہ لکھا ہو۔ العتابیہ۔ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اسنے لوگوں کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ عورت اگر سلطانہ ہو
تو خود جمعہ نہیں پڑھا سکتی مگر اسکے حکم سے جائز ہے۔ ف۔ بادشاہ جمعہ میں حاضر اور اسنے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہے

قاضیخان - حاکم بیمار ہو تو اُسکی اجازت شرط ہی - ع - اور اگر مرجاوے تو اسکا خلیفہ یا قاضی یا شحنہ یا امرا و حکام پڑھا دین جب تک معزول کا حکم انکو نہ پہونچے اور جب کوئی نہ ہو تو لوگون کے اتفاق سے امام منتخب ہو جاوے - السراجیہ - اگر خلیفہ سے اجازت حاصل کرنا متعذر ہو گیا تو جسپر لوگ اتفاق کرین وہ پڑھا دے - حاکم نے خطبہ کی اجازت اور نماز پڑھانے سے ممانعت کی تو نماز پڑھا دے اور خطبہ و نماز ہر ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہی - حاکم نے اگر عناد سے کسی شہر والون کو جمعہ سے منع کیا تو دے - لوگ کسی امام پر متفق ہو کر جمعہ پڑھ سکتے ہین اور اگر عناد سے نہو تو نہین - ع - جن ملکون پر کفار حاکم ہین تو مسلمانون کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہی اور مسلمانون کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہو کر قاضی ہو جائیگا اور مسلمانونکو اپنا متولی مسلمان تلاش کرنا واجب ہی - معراج الدرایہ ع - مین کہتا ہون کہ ظاہر مراد یہ کہ جب مسلمانون پر اپنا مسلمان والی حاصل کرنا واجب ہی تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کرکے اپنا قاضی بنا دین اور جب قاضی ہو گیا تو وہ انکو جمعہ پڑھا سکتا ہی - یہ مسئلہ تمام مسلمانون کے واسطے انکے دین مین بہت ضروری ہی فلیحفظ - م - جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خطیب ہو تو کیا وہ خطبہ پڑھنے کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہی تو یہان تین قول ہین اول یہ کہ ہان خواہ ضرورت ہو یا نہو - قول دوم یہ کہ ہان بشرط ضرورت قول سوم بالکل نہین - فقہار کی عبارات سے قول اول ظاہر ہی - ت - حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنانے کے وقت شرط ہی - البحر - ہمارے زمانہ مین مطلقاً جائز ہی کیونکہ ششلہء مین عام اجازت ہو گئی اور اسی پر فتوی ہی - و - یہ اجازت عام جسکا ذکر کیا مخصوص ہی تو ہندوستان مین اسوقت صورت اول وہی کہ جو معراج الدرایہ مین مذکور ہی - م - واضح ہو کہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہین بلکہ سنت ہی اور اصح قول ابو حنیفہ رح ہی کیونکہ وہی مورد اور اوسط ہی - فافہم - سیوم شرط یہ کہ سلطان و والی تمام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگون کو جمع کرکے مسجد کا دروازہ بند کیا تو جمعہ نہین اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہی اور بخوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا تو جائز ہی ع ف د - **ومن شرائطہا الوقت** - اور جمعہ کی شرائط مین سے وقت ہی - ف - یعنی وقت اداے ظہر کہ وہی وقت جمعہ ہی - **فتصح فی وقت الظہر ولا تصح بعدہ** پس جمعہ وقت اداے ظہر مین صحیح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہوگا - **لقولہ علیہ السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعۃ** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رض کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جاوے تو لوگون کو جمعہ پڑھانا - ف - اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہین مگر کتب السیر مین کچھ مضمون ملتا ہی - لیکن اس سے قطع نظر کرکے دلیل حدیث انس رض ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑھاتے جسدم آفتاب ڈھل جاتا تھا - رواہ البخاری اور حدیث سلمہ بن الاکوع رض کہ ہم لوگ جمعہ پڑھتے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا - رواہ مسلم وغیرہ - اور یہی قول جمہور صحابہ و تابعین کا اور یہی مذہب شافعی رح ہی اور شیخ ابن العربی رح نے کہا کہ علماء متفق ہین کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہین ہی سواے اسکے جو امام احمد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہی - بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم جمعہ پڑھتے پھر ہماری نواضح کی طرف جاتے بوقتیکہ آفتاب زائل ہوتا - رواہ مسلم اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھکر پھرتے درحالیکہ دیوارون کا ایسا سایہ نہوتا کہ ہم اس سے سایہ لین - رواہ البخاری و مسلم و بدلیل آنکہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قیلولہ نہین کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھاتے مگر بعد جمعہ کے اور بدلیل آنکہ جمعہ بھی عید ہی تو قبل الزوال جائز ہوگا - جواب یہ کہ صحیح حدیث انس و سلمہ رضی اللہ عنہما مین وقت زوال ہی اور حدیث جابر رض کے یہ معنی کہ جمعہ پڑھنا اور نواضح کی طرف جانا دونون بوقت زوال ہوتے تھے - اور حدیث سلمہ رض تو خود صریح ہی کہ دیوارون کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رض سے خود اول حدیث مذکور مین وقت زوال صحیح ہی تو دوسری حدیث مین اول وقت تعجیل کا بیان ہی حتی کہ مدینہ کی چھوٹی چھوٹی دیوارون کا اسقدر سایہ نہین ملتا تھا کہ سایہ مین چل سکین اور تعجیل مین

یہی حکمت ہے کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کرتا زوال سے پہلے بڑی فضیلت ہے تو لوگ بغیر کھانا کھائے حاضر ہو جاتے پس
ان سے جمعہ دریافت فرماتے تاکہ کھاوین اور قیلولہ کرین جسکو وہان قیلولہ اصغی کہتے ہین یعنی تھوڑی دوپہر کی تیزی کے وقت
گرمیون مین آرام لینا۔ اسی سے کھانے و قیلولہ کا جواب معلوم ہوگیا۔ رہا جمعہ پر قیاس کرنا بمقابلہ منصوص حدیث انس رض
وغیرہ کی باطل ہے پھر حدیث انس رض مین ہے کہ شدت سردی مین اول وقت پڑھتے اور شدت گرمی مین ابراد یعنی ٹھنڈا کرتے
کمافی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہوگیا۔ م۔ ولو خرج الوقت۔ اور اگر یہ وقت نکل گیا۔ وہو فیہا۔ حالانکہ مصلی نماز
جمعہ ہی مین ہے۔ ف۔ اور ہنوز سلام نہین پھیرا ہے۔ اگرچہ قدر تشہد بیٹھ چکا ہو۔ المحیط۔ استقبل الظہر۔ تو از سرنو ظہر پڑھے۔ ف۔
اور صاحبین کے نزدیک قدر تشہد بیٹھ لینے کے بعد وقت نکلا تو نماز تمام ہوگئی۔ اور امام رح کے نزدیک فاسد ہوگئی۔ ولا یبنیہ
علیہا لاختلافہما۔ اور ظہر کو جمعہ پر بنا نہ کرے کیونکہ جمعہ و ظہر دونون مین اختلاف ہے۔ ف۔ نام مین اور تعداد رکعات مین
اور جہر و اخفا مین۔ اور شرائط مین پس جمعہ پر ظہر کی بنا جائز نہین تو ظہر از سرنو پڑھے۔ م۔ اگر مقتدی سو گیا اور اسوقت جاگا کہ
وقت نکل چکا تھا تو اُسکی نماز فاسد ہوگئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کرلے اگرچہ امام فارغ ہو چکا ہو۔ المحیط۔ ومنہا
الخطبۃ۔ اور منجملہ شرائط جمعہ کے خطبہ ہے۔ ف۔ یہی باقی اماموں کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما صلاہا
بدون الخطبۃ فی عمرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہین پڑھا۔ ف۔ اور یہی بیہقی
نے ذکر کیا ہے پس اگر خطبہ واجب نہوتا تو کبھی جواز کے لیے ایکبار ترک کر دیتے۔ مترجم کہتا ہے کہ وجوب نکلا مگر شرط وہ واجب کہ
جسکے ترک سے نماز جائز نہو تو اولی یہ کہ یون کہا جاوے کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ در باب جمعہ ہے اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا ہے
جو مسقط ظہر ہے تو اسی صورت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہین پڑھا تو خطبہ محتمل ہے کہ خالی وجوب
ہو جسکے ترک سے ناقص نماز ہو جاتی ہے اور محتمل ہے کہ شرط ہو حتی کہ ترک سے جائز نہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہے۔ فافہم۔ م۔
پھر خطبہ مین دو فرض اور بہت سے سنن و آداب ہین بخلاف عید کے حتی کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام نہونے سے بدون خطبہ
بھی جائز ہے پھر فرض اول یہ کہ۔ وہی قبل الصلوۃ بعد الزوال۔ وہ خطبہ نماز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہے۔
ف۔ حتی کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہین ہے۔ الکافی۔ اور بعد زوال کے بھی نماز
سے پہلے ہونا شرط ہے۔ بہ وردت السنۃ۔ اسی طرح کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث السائب بن یزید
عند البخاری و حدیث ابو موسی رض۔ عند مسلم و بدلیل توارث۔ اور سابق مین گذرا کہ ہم اسکو اپنے جمعہ پر رکھتے ہین۔ م۔ حتی کہ اگر بعد
نماز کے خطبہ پڑھا تو نہین جائز ہے۔ ع۔ فرض دوم ذکر الٰہی فرض ہے اور ظاہر متون یہ کہ خالی الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ
کافی ہے جبکہ اسی قصد سے ہو۔ ع۔ اگر امام کو نماز جمعہ کے اندر اپنی نماز قضا یاد آئی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اپنے پہلے
وہ قضا پڑھی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولی ہے جیسے عمداً نماز فاسد کرکے دوہرائی ہو یا بعد خطبہ کے نفل شروع کی یا حالت جنابت
مین پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولی ہے۔ ت۔ اگر خطبہ تنہا یا فقط عورتون کی حاضری مین پڑھا تو صحیح یہ کہ نہین جائز ہے۔ معراج الدرایہ
اور اگر خطبہ مین ایک مرد حاضر تھا اور نماز کے وقت نہین ہو گئے تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اگر قوم سو گئی یا بہرے ہین تو خطبہ جائز ہے۔
ع۔ حدیث صحیح مین ہے کہ مرد کی خطابت سے ہے کہ خطبہ چھوٹا کرے اور نماز دراز کرے۔ اور ابن الہمام نے اسکے معنی ذکر کیے ہین
م۔ ویخطب خطبتین یفصل بینہما بقعدۃ۔ اور دو خطبہ پڑھے دونون کے درمیان بیٹھک سے جدائی کردے۔ بہ جری
التوارث۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہے۔ ف۔ یعنی ہر طبقہ مین یکے بعد دیگرے بزرگون سے یون ہی چلا آتا
ہے۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ عطا بن ابی رباح کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہین بیٹھے یہانتک کہ انتقال
فرمایا اور آپ نہین پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوئے۔ اور اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رض ہین کہ آخر عمر مین جب سن

زیادہ ہوگیا تو خفیف بیٹھکر کھڑے ہو جاتے تھے۔ مغیرہ بن شعبہ اپنے خطبہ مین نہین بیٹھتے تھے۔ ابن المنذر نے کہا کہ لوگون کا
عمل تو اسی پر ہے جو آج کے روز امام لوگ کیا کرتے ہین۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ قعدہ واسطے استراحت کے ہے اور شافعی
نے کہا کہ شرط ہے۔ امام نووی رح نے لکھا کہ دونون خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے حتی کہ امام طحاوی نے
لکھا کہ اس بیٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہیں کہا سواے شافعی رح کے۔ ع۔ پھر اس بیٹھک کی مقدار پسنگی مین آیا ہے یا بحری
ایک آیت ہے۔ الجوہرہ۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ السراج م۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اپنے
ٹھکانے آجاوے تو بعد توقف اٹھ کھڑا ہو۔ یہی مختار ہے۔ النہایہ۔ اور اگر نہ بیٹھا تو اُسنے بُرا کیا یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ پھر ہمارے
نزدیک ایک ہی خطبہ پڑھا تو جواز ہوگیا اور یہی مذہب عطاء و مالک و اوزاعی و اسحٰق و ابو ثور وغیرہ کا ہے اور شافعی رح نے
دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ۔ ع۔ پندرہ سنتون مین سے اول یہ کہ۔ ویخطب قائمًا علی الطہارۃ۔ اور خطبہ پڑھے
کھڑے ہوے طہارت کے ساتھ۔ ف۔ پس دو باتین فرمائین ایک تو قائم ہونا۔ دوسرے طہارت پر ہونا۔ لان القیام
فیہا متوارث۔ کیونکہ خطبہ مین کھڑا ہونا تو متوارث چلا آتا ہے۔ ف۔ اور صحاح مین بھی مذکور ہے م۔ ابن الہمام نے لکھا کہ
قیام کی مخالفت کرنا کروہ ہے اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ مسجد مین داخل ہوے اور اُس وقت ابن ام الحکم بیٹھے
خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اِس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہے حالانکہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے کہ واذا راوا تجارۃ او لہوا انفضوا
الیہا و ترکوک قائمًا یعنی جب اُنھون نے دیکھا کسی تجارت کو یا لہو کو تو چل دیے اُسکی جانب کو اور تجھے کھڑا چھوڑ گئے۔ رواہ مسلم۔
لیکن جب کعب رضی اللہ عنہ وغیرہ نے اِس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہوگیا کہ یہ اُنکے نزدیک شرط نہین ہے۔ الفتح۔
ثم ہی شرط الصلوٰۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کالاذان۔ پھر خطبہ چونکہ نماز جمعہ کی شرط ہے تو خطبہ پڑھنے مین طہارت مستحب
ہے جیسے اذان مین۔ ف۔ پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہے یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہے اور قول ابو یوسف
و جدید قول شافعی مین جائز نہین ہے ع۔ ولو خطب قاعدًا۔ اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے۔ ف۔ یا لیٹے ق۔ او علیٰ غیر
طہارۃ جاز۔ یا بغیر طہارت پر تو جائز ہے۔ لحصول المقصود۔ کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا۔ ف۔ جیسے اذان محدث
پر بوجہ حصول مقصود کے جائز ہے اور نوادر مین ابو یوسف سے مروی ہے کہ جنب کی اذان اعادہ کیجاوے اور خطبہ کا اعادہ
اولی ہے۔ محیط و مبسوطین مین ہے کہ خطبہ ذکر ہے اور محدث و جنب کو سواے قراءت قرآن کے ذکر سے ممانعت نہین اور خطبہ اپنی
ذات مین مثل نماز نہین حتی کہ اسمین استقبال قبلہ نہین ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہین ہوتا ع۔ الا انہ یکرہ۔ لیکن
ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ کہ خطبہ بیٹھکر یا بحالت جنابت و بغیر وضو پڑھے۔ لمخالفۃ التوارث۔ بوجہ مخالفت توارث کے
ف۔ کیونکہ توارث تو کھڑے ہوکر ثابت ہے پس بیٹھنا اِسکے مخالف ہوا۔ وللفصل بینہا و بین الصلوٰۃ۔ اور بوجہ فاصلہ
واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے۔ ف۔ جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضو کرنے مین مشغول ہو۔ اگرچہ خطیب و امام
کا ایک ہونا شرط نہین لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے۔ اور نیز جنب کا مسجد مین داخل ہونا خود مکروہ تحریمی ہے م۔ شافعی رح
کے نزدیک بیٹھکر خطبہ نہین جائز ہے اور مالک و احمد کے نزدیک مثل ہمارے جائز و مکروہ ہے۔ اگر خطبہ پڑھکر گیا اور
گھر مین وضو کرکے آیا اور نماز پڑھائی تو جائز ہے اور اگر وہان کھانا کھایا یا جماع کرکے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کرے
الواقعات۔ اور اگر جنابت مین خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے۔ المرغینانی۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر جنابت کا
خطبہ بیکار ہے مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور ظاہر وہ کہ خالی غسل مانند وضو کے ہے حتی کہ خطبہ کا اعادہ نہین
جیسا کہ واقعات سے مفہوم ہے۔ م۔ امام شافعی کے نزدیک طہارت بدن و جامہ و مقام کے قول جدید مین شرط ہے اور
امام احمد کے نزدیک نہین۔ ع۔ اور منجملہ سنن و آداب کے۔ قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا اور اگر دائین بائین ہو تو رخ

امام کے توجہ کو منبر پر ہونا۔ الولوالجیہ۔ ۲۔ آہستہ اعوذ باللہ پڑھ لینا قبل خطبہ پڑھنے کے۔ ۳۔ ایسی آواز سے پڑھنا کہ قوم سن لے مگر حد سے زیادہ نہ ہو۔ عامۂ مشائخ کے نزدیک قوم بھی اول سے آخر تک خطبہ سنیں لہٰذا امام سے قریب ہونا افضل ہے۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ جو کوئی امام سے دور ہو وہ خاموش رہنے کے حکم میں مانند قریب کے ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہیں دیتا۔ یہی مختار ہے اور یہی اوسع ہے۔ الجواہر والمحیط۔ ۴۔ الحمد للہ سے شروع کرنا کیونکہ بدون اسکے خطبہ بے دم یعنی منقطع ہے۔ ۵۔ اللہ تعالیٰ کی ثنا و صفت جسطرح چاہیے پڑھنا۔ ۶۔ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ دونوں شہادت ادا کرنا۔ ۷۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا۔ ۸۔ وعظ و نصیحت کرنا۔ ۹۔ قرآن پڑھنا جس میں آیات چھوٹی یا ایک بڑی ہو۔ البحر۔ ۱۰۔ دوسرے خطبہ میں حمد و ثنا اور درود کا اعادہ کرنا۔ ۱۱۔ خطبہ دوم میں مسلمان مرد و عورتوں کے لیے دعا کرنا۔ ۱۲۔ خطبہ دوم الحمد للہ نحمدہ ونستعینہ ونستغفرہ ونعوذ باللہ من شرور انفسنا من یہدہ اللہ فلا مضل لہ ومن یضلل فلا ہادی لہ واشہد ان لا الٰہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ ارسلہ بالحق بشیرا ونذیرا بین یدی الساعۃ ومن یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعص اللہ ورسولہ فانہ لا یضر الا نفسہ ولا یضر اللہ شیئا۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبوں میں سے ہے۔ اسمیں معروف زیادت یہ کہ خلفاے راشدین و عمین کریمین رضی اللہ عنہم کا ذکر کرے کہ مستحسن متوارث ہے۔ التجنیس۔ مگر بادشاہوں کی جھوٹی تعریف سخت مکروہ ہے۔ ۱۳۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں خطبہ پڑھتے پس منبر پر چڑھکر بیٹھ جاتے یہانتک کہ موذن اذان سے فارغ ہوتا پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھتے پھر بیٹھ جاتے اور کچھ کلام نہیں کرتے پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھتے۔ الصحاح من ابن عمر رضی اللہ عنہ۔ م ع۔ ۱۵۔ خطبہ کو معتدل و نماز بھی سے دراز کرنا۔ نع۔ بحکم حدیث مسلم وابو داؤد از ابو وائل کوتاہ کرو خطبہ اور دراز کرو نماز کو۔ اور حدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ میں دونوں معتدل ہیں۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ خطیب کو کلام کرنا مکروہ مگر جبکہ امر بمعروف ہو۔ الفتح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو رفاعہ عدوی رضی اللہ عنہ کے دین پوچھنے پر خطبہ چھوڑ کر اونکو اپنے پاس آکر سکھلایا پھر جاکر خطبہ پورا کیا۔ کما فی صحیح مسلم۔ اور سلیک رضی اللہ عنہ کو دو رکعت جلدی پڑھ لینے کا حکم کیا۔ الصحیح۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عثمان رضی اللہ عنہ کے خطبہ کے وقت آنے پر نصیحت کی۔ کما فی الصحیح۔ م۔ (الفروع) نہیں چاہیے کہ خطیب کے سوا کوئی دوسرا انسان خطبہ پڑھ جاوے۔ الکافی۔ امام کو بعد خطبہ کے حدث ہوا اور ایک کو خلیفہ کیا اگر خلیفہ خطبہ میں حاضر تھا تو جائز ورنہ نہیں اور اگر نماز شروع کرکے حدث ہوا تو جسکو خلیفہ کرے جائز ہے۔ التہذیب۔ اگر بعض خطبہ میں حاضر ہوا ہو تو جائز اور اصل میں ہے کہ نہیں اور اگر ایسے شخص کو نماز کا حکم دیا جو خطبہ میں حاضر نہیں تھا اور اس شخص نے دوسرے کو حکم دیا جو خطبہ میں حاضر تھا تو جائز اور منتقی الحاکم میں ہے کہ نہیں۔ سع۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ جس نے جمعہ کے روز اپنی جورو سے جماع کرکے غسل کیا پھر جمعہ کو گیا (یعنی اول ساعت میں) تو گویا اسنے اونٹ قربانی کیا اور جو شخص کہ دوسری ساعت میں گیا گویا اسنے گاے قربانی کی اور تیسری ساعت میں گیا گویا اسنے مینڈھا قربانی کیا اور جو کوئی چوتھی ساعت میں گیا گویا اسنے مرغی کو اللہ تعالیٰ کیواسطے صدقہ دیا اور جو پانچوین ساعت میں آیا گویا اسنے انڈا صدقہ دیا پھر جب امام باہر آیا تو ملائکہ حاضر ہوکر ذکر سنتے ہیں۔ رواہ الستہ۔ اور ایک روایت میں ہے کہ روز جمعہ کی مسجد کے دروازوں میں سے ہر دروازہ پر ملائکہ ہوتے ہیں جو سب سے اول پھر اول کو لکھتے ہیں پھر جب امام بیٹھا تو صحف لپیٹے اور آکر ذکر سنتے ہیں۔ حضرت اوس بن اوس ثقفی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جسنے غسل کرایا (یعنی جورو کو) اور خود غسل کیا اور اول وقت سویرے گیا (یعنی جورو کو) اور اول وقت آیا اور پیدل چلا و سوار نہیں ہوا اور امام سے نزدیک بیٹھا اور لغو فعل نہ کیا اور کان لگا کر خطبہ سنا تو اسکے لیے بعوض ہر قدم کے ثواب ایک سال کا اس سال بھر کے روزہ اور قیام شب کے ساتھ ہے۔ رواہ الاربعہ۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث کے فوائد میں سے اول یہ کہ اونٹ کا صدقہ افضل ہے گاے سے کیونکہ مساکین کو نفع زیادہ ہے اور گاے کی قربانی افضل ہے بہ نسبت بکری و مینڈھے کے اور یہی مذہب میں صحیح قول ہے۔ دوم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ

جو فربہ ہوں کی قربانیاں کیں وہ بوجہ عسرت و کمیابی گاسے کے تھا کیا نہیں دیکھتے کہ اونٹ کی قربانی افضل تھی مگر جسکو میسر ہوا
اسکا میسر ہونا بہ نسبت گاسے کے آسان تھا۔ فافہم۔ دوم مستحب ہے دن نکلتے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر اول ہی ساعت
میں جمعہ میں آنا۔ سوم عورت کو نہلانا۔ چہارم پیدل آنا۔ پنجم خطبہ میں لوگ حاضر ہوتے ہیں۔ ششم امام سے نزدیک ہونا افضل
ہے چنانچہ حدیث سمرہ بن جندب میں مرفوعاً وارد ہے کہ تم ذکر میں حاضر ہو اور امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہوتا رہتا ہے
حتی کہ جنت میں پیچھے رہیگا اگرچہ وہ جنت میں داخل ہو۔ رواہ ابوداؤد۔ ہفتم لغو نہ کرنا ہشتم سننے کے واسطے کان لگانا و توجہ
ہونا۔ حدیث عمرو بن العاص میں ہے کہ مرد حاضر ہوا جمعہ میں خاموشی و سکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہیں پھاندا اور
نہ کسی کو ایذا دی تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارہ ہے اگلے جمعہ تک کے گناہوں کا مع تین روز زائد کے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور
اور کفارہ ہونا حدیث صحیحین میں ثابت ہے۔ اور ابوداؤد کی حدیث حضرت علی رض میں افادہ ہے کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور
ہو پھر خاموش رہے لغو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہے اور جو خاموش نہ رہے و لغو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہے اور جو سننے کے
مقام پر لغو کرے و خاموش نہو اسکو دو حصہ گناہ ہے جیسے یہاں خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہے۔ حدیث ابوہریرہ رض
جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو خود اسنے لغو کیا۔ رواہ الستۃ۔ پھر ان احادیث میں ذکر سے مراد خطبہ
ہے جیسے قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ الآیہ میں ہے م۔ **فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفۃ**۔ پھر اگر خطیب نے خالی
اللہ تعالی کے ذکر پر خطبہ کا اقتصار کیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ بشرطیکہ خطبہ کے قصد سے ہو نہ بطریق شکر
وغیرہ۔ م ع۔ اور ذکر یہ کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد للہ ہو۔ المبسوط وغیرہ ع۔ اور خالی اللہ کہنا اگرچہ ذکر لغوی ہے مگر خطبہ تو کلام
ہوتا ہے م۔ اور کافی میں ہے کہ الحمد للہ کو مکرر کہنا شرط ہے تاکہ خطبہ اسکا نام ہو ع۔ **وقالا لابد من ذکر طویل یسمی خطبۃ**
صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جسکا نام خطبہ رکھا جاتا ہے۔ ف۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہے اور امام ابوبکر الرازی نے کہا کہ
صاحبین کے نزدیک کمتر جسکا نام خطبہ ہے وہ بقدر التحیات اللہ آخر عبدہ ورسولہ تک ہے ع۔ شاید کافی کا مسئلہ بقول صاحبین ہے
م۔ **لان الخطبۃ ہی الواجبۃ**۔ کیونکہ واجب تو خطبہ ہے۔ ف۔ یعنی جسکو خطبہ کہیں۔ **والتسبیحۃ والتحمیدۃ لا تسمی خطبۃ**
اور ایک تسبیحہ یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمیدہ یعنی الحمد للہ اسکا نام خطبہ نہیں ہوتا۔ ف۔ تو یہ کلام اگرچہ مکرر کیا جاوے خطبہ
نہوگا۔ **وقال الشافعی لا یجوز حتی یخطب خطبتین**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے یہانتک کہ دو خطبہ پڑھے۔ **اعتبارا
للتعارف**۔ باعتبار متعارف کے۔ ف۔ کیونکہ عرف میں اسکو خطبہ نہیں کہتے ہیں اور شاید یہ مراد ہو کہ متعارف شرعی یہی ہے
توضیح یہ کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ۔ میں ذکر مجمل ہے تو حدیث میں جسقدر آیا وہی بیان ہوگیا اور وہی شرع میں متعارف ہے تو اسی
کا اعتبار ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ ذکر مجمل نہیں بلکہ معلوم ہے تو کمتر جسکو ذکر کہیں وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طول ہونا مسنون ہے
ولہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل ہے قول اللہ تعالی کا فاسعوا الی ذکر اللہ۔ ف۔ یعنی کہ دوڑو طرف
ذکر الہی کے۔ **من غیر فصل**۔ بدون تفصیل کے۔ ف۔ کہ ذکر کثیر یا قلیل۔ تو مطلق رہا پس کمتر کافی ہے اور حکم کی فرمانبرداری
ممکن ہے پس اگر ہم ذکر کثیر کی شرط لگادیں تو آیت کو مرد ظنی دلیل سے متغیر کریں اور یہ جائز نہیں ہے ع ف۔ میرے نزدیک تو
اسپر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اچھا ذکر اللہ مطلق ہے اور مراد اس سے باتفاق خطبہ ہے اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود ہیں
اور متعارف شرعی وہی مقدار جو بیان ہوئی۔ یہ خود عینی رح نے ذکر کیا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہو کہ خطاب
سے مطلق کا مفہوم لیا جاتا ہے مگر بدلیل۔ میں کہتا ہوں کہ صلوۃ سے شرعی لیا گیا نہ لغوی یونہی خطبہ میں ہے۔ مترجم کے نزدیک
تحقیق مقام یہ ہے کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ سے شافعی و صاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہے بدلیل آنکہ سلف صحابہ و تابعین
نے یہی تفسیر کی اور احادیث میں بھی وارد ہے اور امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ خطبہ ذکر اللہ ہے لیکن آیت میں تو مقصود خطبہ نہیں

بلکہ مقصود ذکر ہے جو خطبہ میں پڑھا جاتا ہے اور شرط واسطے نماز جمعہ کے یہی ذکر اللہ ہے خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مفہوم
خطبہ شرط نہیں ہے تو صاحبین نے جو کہا کہ لخطبتہ ہی الواجبۃ۔ یہ ٹھیک نہیں بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہے پس قلیل و کثیر
جس قدر ہو فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابو بکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قدر التحیات ہے حتیٰ کہ الحمد للہ کو کرر کر کے
اس قدر کر لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد للہ ایکبار کہا تو فرض ادا ہوا۔ عینی نے لکھا اور ظاہر الروایۃ بقدر تین آیات
کے واجب ہے یا الحمد للہ کو اسی قدر مکرر کرنے سے واجب ادا ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط ایکبار لا الہ الا اللہ کہا تو واجب
الاعادہ ہے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہیں مگر ایک خطبہ کافی ہے اور شافعی رح کے نزدیک شرط
نہیں مگر واجب دو خطبہ ہیں اور کہا کہ شرط بھی ہیں۔ فافہم و اللہ تعالیٰ اعلم م۔ وعن عثمان انہ قال الحمد للہ۔ اور حضرت
عثمان رض کا حال مروی ہے کہ حضرت عثمان رض نے الحمد للہ کہا۔ ف۔ جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہیں۔ فارتج
علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ ف۔ اور آگے پڑھنے سے بند ہو گئی۔ فنزل وصلی۔ پس منبر سے اتر کر نماز پڑھائی۔
ف۔ تو معلوم ہوا کہ اگر فقط الحمد للہ کافی نہوتا تو کیوں اقتصار کرتے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ۔۔۔ فقہ کی کتابوں میں ہے حدیث
میں نہیں اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسکو بغیر اسناد ذکر کیا۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ قطعی آیت فاسعوا
الی ذکر اللہ سے جب عام ذکر مراد ہے خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طور پر ہو اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ
خواہ واجب یا سنت ٹھہرا مگر شرط نہیں ہوا کہ بدون اسکے نماز جائز نہو اور فقط ذکر معلوم ہے مجمل نہیں تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس
دلیل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہیں رہی۔ مف۔ یہ تقریر میں وہ تحقیق ہے جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد للہ علی موافقۃ الشیخ
المحقق رحمہ اللہ تعالیٰ۔ پھر ظاہر کلام امام ابو بکر الرازی وکافی اسی جانب ہے کہ قدر خطبہ واجب ہے اور یہی احوط ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم
م۔ دونوں خطبہ بقدر ایک سورت طوال مفصل کے ہوں البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔ ومن شرائطہا الجماعۃ۔ اور
جمعہ کی شرائط میں سے جماعت ہے۔ لان الجمعۃ مشتقۃ منہا۔ کیونکہ جمعہ مشتق از جماعت ہے۔ ف۔ یعنی الجمع والجماعۃ مصدر سے
جمعہ مشتق ہے اور اصول میں متقرر ہوا کہ شرعی اسموں کو لغوی معنی کے ساتھ جہانتک ثبوت ہو لینا واجب ہے جیسا کہ بحث نیت تیمم
میں ذکر ہو چکا ہے۔ م۔ واقلہم عند ابی حنیفۃ ثلثۃ سوی الامام۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک کمتر جماعت سوائے امام کے تین
آدمی ہیں۔ ف۔ یعنی مع امام چار ہوئے۔ اور یہ شرط نہیں کہ خطبہ میں بھی حاضر ہوئے ہوں۔ ف۔ یہی قول زفر ولیث واوزاعی
کا اور مزنی کا مختار ہے مع۔ وقالا اثنان سواہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہوں سوائے امام کے۔ قال والاصح ان ہذا
قول ابی یوسف وحدہ۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اصح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رح کا یہ قول ہے۔ ف۔ اور امام محمد کا قول
موافق امام اعظم ہے۔ یہ قول حسن بصری کا ہے اور احمد و ابو ثور و ثوری سے دونوں قول مروی ہیں۔ مع۔ لہ ان فی المثنی معنی الاجتماع
ابو یوسف کی دلیل یہ کہ تثنیہ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں۔ وہی منبئۃ عنہ۔ اور جمعہ مخبر ہے اجتماع سے۔ ف۔ یعنی جمعہ کے
لغوی معنی آگاہ کرتے ہیں کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو میں ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضائے لغوی ہو گیا۔
مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو یوسف رح کے نزدیک جماعت مع امام کے جمعہ کے واسطے کافی ہو نہ امام سے علیحدہ م۔ ولہما ان الجمع
الصحیح انما ہو الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح تو تین ہی ہیں۔ لانہ جمع تسمیۃ ومعنی۔ کیونکہ تین تو نام و
معنی دونوں طرح سے جمع ہے۔ ف۔ کیونکہ واحد و تثنیہ کے بعد جمع کا نام ہے اور معنی میں بھی جماعت ہے لہذا رجال بلفظ جمع تین پر بولے
ہیں یعنی رجال ثلثۃ۔ اور رجال اثنان نہیں بولتے۔ اور امام کے ساتھ کر جماعت نہیں بنائی جاوے۔ والجماعۃ شرط علیحدۃ
اور جماعت علیحدہ شرط ہے۔ وکذا الامام۔ اور یونہی امام ہونا علیحدہ شرط ہے۔ فلا یعتبر منہم۔ تو امام کا شمار جماعت میں نہوگا
ف۔ تو امام کے علاوہ کمتر تین کی جماعت ضرور ہے۔ امام شافعی رح نے کمتر چالیس مرد شرط کیے بدلیل حدیث کعب بن مالک رض

کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اول تو یہ حضرت صلعم کے تشریف لانے
سے پہلے تھا۔ دوم اسمیں کچھ دلالت نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہے۔ دلیل دوم حدیث جابر رض کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر
چالیس و زیادہ میں جمعہ ہے۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نووی رح نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ بریں کم سے کم ممانعت نہیں ہے
اور مفہوم حجت نہیں ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابو امامہ مرفوعا کہ جمعہ نہیں مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ اصل
نہیں یعنی موضوع ہے (امام بخاری و مسلم نے جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ اتنے
میں شام سے اونٹ کا قافلہ آیا تو لوگ ادھر پلٹ کر چل دیئے صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالی نے نازل کیا
واذا راوا تجارۃ او لھوا انفضوا الیھا وترکوک قائما۔ امام ابوبکر الرازی رح نے کہا کہ اس قوم کا واپس آنا مذکور نہیں اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کوئی جمعہ ترک نہیں کیا تو لازم آیا کہ ۱۲ کے ساتھ نماز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدون
چالیس کے جائز نہیں ہے باطل ٹھہرا۔ بیہقی و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے یہ تعداد
صحیح نہیں بلکہ جو صحیحین میں ہے۔ واضح ہو کہ روایۃ بخاری میں ہے کہ نماز میں سے چل دیئے۔ اور روایات مسلم میں ہے کہ خطبہ سے
پس روایت بخاری میں نماز سے مراد خطبہ ہے اور خطبہ پر نماز کا اطلاق بلکہ انتظار نماز کا نماز ہونا اصطلاح میں شائع ہے م ت ع۔ فان
ان نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیئے۔ ف۔ پس اگر نماز شروع کرنے سے پہلے چل دیئے حتی کہ امام کے سوائے تین
مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہیں رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے واقع ہوا یعنی اگر چل دیئے۔ قبل ان یرکع الامام ویسجد
پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کرلے۔ ف۔ اور تین مرد تک نہ رہے۔ الا النساء والصبیان۔ مگر عورتیں و اطفال
رہ گئے۔ ف۔ تو جمعہ ٹوٹ گیا۔ اور استقبل الظھر عند ابی حنیفۃ۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نئے سرے سے ظہر پڑھے۔
ف۔ جبکہ واپس نہ آویں یا بعد ظہر پڑھنے کے آویں۔ یہ اسوقت کہ شروع کرکے سجدہ نہ کیا ہو۔ وقالا اذا نفروا عنہ بعد ما
افتتح الصلوۃ صلی الجمعۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر مشروط لوگ امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے نماز شروع کرلی تھی تو
امام جمعہ پڑھ لے۔ فان نفروا عنہ بعد ما رکع و سجد سجدۃ۔ اور اگر امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے رکوع و سجدہ کرلیا
ایک سجدہ۔ بنی علی الجمعۃ۔ تو جمعہ پر بنا کرے۔ ف۔ یعنی جمعہ کو تمام کرے۔ اسمیں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ المضمرات
خلافا لزفر رح۔ بخلاف قول زفر رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک اس صورت میں بھی ظہر پڑھے۔ وھو یقول انہ شرط فلا
بد من دوامہ کالوقت۔ اور زفر رح کہتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر اخیر تک اسکا ہونا ضرور ہے جیسے وقت۔ ف۔
کہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضرور ہے حتی کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو تو جمعہ فاسد ہوگا۔ ولھما ان الجماعۃ
شرط الانعقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو انعقاد جمعہ کی شرط ہے۔ ف۔ نہ تمام ادا کی۔ فلا یشترط دوامھا
کالخطبۃ۔ تو جماعت کا برابر ختم تک ہونا ضرور نہیں جیسے خطبہ۔ ف۔ کہ وہ شرط ہے مگر بالاتفاق آخر نماز تک خطبہ جاری رہنا ضرور
نہیں۔ لہذا اگر امام نے نماز شروع کی اسوقت جماعت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہوگیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ
جاویں یا پیچھے وہ جمعہ تمام کرلے۔ ولابی حنیفۃ ان الانعقاد بالشروع فی الصلوۃ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کا
انعقاد نماز میں شروع کرکے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہیں بلکہ جمعہ منعقد ہونے کے لیے شرط ہے
لیکن منعقد ہونا نماز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ تکبیر تحریمہ سے شروع کیا اور منعقد ہوگئی۔ امام رح نے کہا کہ ابھی نماز منعقد
نہیں ہوئی۔ ولا یتم ذلک الا بتمام الرکعۃ۔ اور منعقد ہونا پورا نہ ہوگا مگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ ف۔ اور
رکعت کا تتمہ سجدہ ہے اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب نماز منعقد ٹھہرے گی۔ لان ما دونھا لیس بصلوۃ۔ کیونکہ رکعت سے
کم تو نماز نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اسکو توڑ دینا جائز ہے۔ فلا بد من دوامھا الیھا۔ تو ضرور ہوا دوام جماعت کا رکعت تک ہو۔

ف۔ یعنی رکعت تک جماعت باقی رہے تو منعقد ہو گیا اب تمام کرلے اگرچہ جماعت بھاگ جاوے۔ بخلاف الخطبۃ
فانہا تنافی الصلوۃ فلا یشترط دوامہا۔ بخلاف شرط خطبہ کے کیونکہ خطبہ تو نماز کے منافی ہے دونوں جمع نہیں ہو سکتے پس
خطبہ کا رکعت تک دوام شرط نہیں۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ رکعت سے کم نماز جب نماز منعقد نہ ہو تو نفل شروع کرکے توڑنے
سے قضا نہ ہوگی جب تک کہ رکعت تک نہ پڑھ کر نہ توڑے۔ جواب یہ رکعت سے کم نماز میں دو حالت ہیں اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا
پس اس جہت سے تو وہ نماز ہے اور چونکہ نام قرات و رکوع سجود کا ہے یہ نہیں پایا گیا تو اس جہت سے نماز نہیں ہے پھر نفل توڑنے
کے مسئلہ میں ہم نے اول جہت کو اعتبار کرکے قضا واجب کی کہ اسمیں بالیقین قصور سے بچا۔ اور جمعہ کے مسئلہ میں ہم نے دوسری
جہت اعتبار کی کیونکہ ظہر پڑھنے سے بالیقین فرض ادا ہو گیا فافہم۔ م ع۔ ولا معتبر ببقاء النسوان وکذا الصبیان۔ اور
عورتوں اور نیز بچوں کے باقی رہ جانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ لانہ لا تنعقد بہم الجمعۃ فلا تتم بہم الجماعۃ۔ کیونکہ جب فقط عورتوں یا بچوں
کے ساتھ میں جمعہ نہیں منعقد ہوتا تو انکے ہونے سے شرط جماعت پوری نہ ہوگی۔ ف۔ بخلاف انکے اگر مسافر لوگ یا بیمار
وغیرہ اہل العذر جن پر جمعہ واجب نہیں تھا یا جنہوں نے خطبہ نہیں سنا تھا باقی رہ گئے تو انکا ہونا معتبر ہے کیونکہ انسے جماعت کی
شرط پوری ہو جائیگی۔ مع۔ ولا تجب الجمعۃ۔ اور جمعہ واجب نہیں۔ ف۔ یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض عین ہے مگر
ادائے جمعہ نہیں واجب۔ علی مسافر۔ کسی مسافر پر۔ ف۔ حتی کہ اگر وہ جمعہ میں حاضر نہ ہو تو عاصی نہ ہوگا بلکہ ظہر پڑھ لے۔
ولا امراۃ۔ اور نہ عورت پر۔ ولا مریض۔ اور نہ بیمار پر۔ ف۔ بوجہ مشقت کے۔ ولا عبد۔ اور نہ غلام
پر۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اگر آقا نے اجازت بھی دی تو غلام مختار ہے چاہے ظہر
پڑھ لے۔ الذخیرہ۔ مگر مکاتب پر واجب ہے۔ م ع۔ ولا اعمی۔ اور نہ اندھے پر۔ ف۔ اگرچہ رہبر ملے
لان المسافر یحرج فی الحضور۔ کیونکہ مسافر کو حاضری جمعہ سے حرج لاحق ہوگا۔ وکذا المریض والاعمی
اور یہی حرج بیمار و اندھے میں ہے۔ ف۔ کیونکہ بیمار کو تکلیف ہوگی۔ اندھے نے اگر رہبر پایا تو اصح یہ کہ واجب
نہیں اس لیے کہ اس میں خود قدرت نہیں ہے جیسے بیمار جب کہ سواری پاوے۔ اگر کسی نے جمعہ کے روز اپنے
آپ کو بیمار کر لیا یعنی مثلاً مسہل لیا تو اصح یہ کہ اگر اس وقت تک اس میں بھی جانا حرج پیدا کرے تو معذور ہے۔ مع۔ والعبد
مشغول بخدمۃ المولی۔ اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ ف۔ حتی کہ آقا کو اختیار ہے کہ اسکو جمعہ کی اجازت
نہ دے۔ الذخیرہ ع۔ مگر ظہر کے واسطے منع نہیں کر سکتا۔ م۔ والمراۃ بخدمۃ الزوج۔ اور عورت اپنے شوہر کی خدمت
میں مشغول ہے۔ ف۔ کیونکہ دیانۃً اسپر خدمت واجب ہے اور اگر شوہر نہ ہو تو بھی اسوقت جماعت سے ممنوع ہیں۔ م۔ فعذروا
دفعا للحرج والضرر۔ پس یہ لوگ بنظر دفع حرج و ضرر کے معذور و معاف رکھے گئے۔ فان حضروا۔ پھر اگر یہ لوگ حاضر ہوئے
ف۔ یعنی اپنا حرج و ضرر برداشت کیا اور جذب شوق میں حاضر ہوئے۔ فصلوا مع الناس۔ اور انہوں نے لوگوں
کے ساتھ جمعہ پڑھا۔ اجزاہم عن فرض الوقت۔ تو اسوقت کے فرض سے انکو جمعہ کافی ہو گیا۔ ف۔ اسپر علماء سلف
و خلف کا اجماع ہے۔ ذکرہ ابن المنذر۔ لیکن عورتیں بوجہ شوہر کی ممانعت کے گنہگار ہوئیں۔ اور سوائے عورتوں کے اگر
باقی لوگ معذوروں کی جماعت ہوئی اور لوگ نہ ہوئے تو بھی جائز ہے۔ م ف ع۔ لانہم تحملوا فکانوا کالمسافر
اذا صام۔ کیونکہ ان لوگوں نے حرج و مشقت کو برداشت کیا تو ایسے مسافر کے مانند ہو گئے جس نے سفر میں روزہ رکھا
ف۔ حالانکہ بنظر مشقت مسافر کو اجازت ہے کہ روزہ رمضان کو قضا کرے اور اگر اسنے روزہ رکھ لیا تو افضل ہے کیونکہ
مقیم سے زیادہ اسنے مشقت اٹھائی۔ یوں ہی اگر ان لوگوں نے مشقت اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھی تو جائز ہے۔ م ع۔
ویجوز للمسافر والعبد والمریض ان یؤم فی الجمعۃ۔ اور مسافر کو اور غلام کو اور بیمار کو جائز ہے کہ جمعہ کی نماز میں امام ہو

ف۔ یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لایجزیہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ اِن میں سے کسی کا امام ہونا نہیں جائز ہے۔ لانہ لافرض علیہ فاشبہ الصبی والمرأۃ۔ کیونکہ اسپر جمعہ فرض نہیں ہے تو ہر ایک مشابہ عورت وطفل کے ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ عورت وطفل کی امامت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض نہ ہونا بطور رخصت ہے ف۔ یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو ادائے جمعہ کے واسطے حاضری میں مشقت تھی تو حاضر نہونیکی اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ پھر جب یہ لوگ حاضر ہو گئے۔ ف۔ اور مشقت برداشت کر لی۔ یقع فرضا علی ما بینا۔ تو یہ نماز فرض واقع ہوگی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ ف۔ حتی کہ عورت حاضر ہو تو اسکا فرض بھی ادا ہو گیا۔ اور طفل و عورت پر قیاس نہیں صحیح ہے۔ اما الصبی فمسلوب الاہلیۃ۔ طفل پر تو اسوجہ سے کہ طفل میں امامت کی اہلیت ہی نہیں ہے۔ والمرأۃ۔ اور عورت۔ ف۔ تو عورت اگرچہ عورتوں کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لاتصلح لامامۃ الرجال۔ وہ مردوں کی امامت کے لائق نہیں ہوتی۔ مسئلہ۔ وتنعقد بہم الجمعہ۔ اور مسافر وغلام ومریض کے جمع ہونے سے جماعت جمعہ منعقد ہو جائیگی۔ لانہم صلحوا للامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ تو امامت کے لائق ہیں۔ فیصلحون للاقتداء بالطریق الاولی۔ پس اقتداء کے واسطے بطریق اولی یہ لوگ لائق ہیں۔ ومن صلی الظہر فی منزلہ یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز اپنے مقام پر ظہر پڑھ لی۔ ف۔ پس اگر امام جمعہ کے فارغ ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنابر آنکہ جمعہ فقط ایک مقام پر یا اُسکے قریب میں ایک جگہ ہے اور اگر اسنے ظہر پڑھی۔ قبل صلوۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ ف۔ اور امام ہنوز فارغ نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو کچھ عذر ہے تو بھی بالاتفاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑھے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر نہیں ہے۔ کرہ لہ ذلک۔ تو اسکے حق میں یہ مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی حرام ہے۔ ف۔ وجازت صلوتہ۔ اور نماز جائز ہو گئی ف۔ یہ قول ابوحنیفہ وصاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ کے وابوثور وقدیم قول شافعی ہے۔ع۔ وقال زفر لاتجزیہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں محمدؒ کا اور مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ کا ہے۔ع۔ اور اقوال محمدؒ میں یہی اصح ہے۔ الینابیع۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالۃ۔ کیونکہ زفرؒ کے نزدیک اصلی فرض تو جمعہ ہے۔ والظہر کالبدل عنہا۔ اور ظہر بمنزلہ اسکے بدل کے ہے۔ ف۔ اور پورا بدل بھی نہیں کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہیں بلکہ اُس روز جمعہ کا فرض ہونا اسطور پر نہیں کہ یا جمعہ پڑھو یا اُسکے بدلے ظہر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو ظہر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البدل مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف جانا ممکن نہیں درحالیکہ اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض ہو الظہر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصلی فرض الوقت تو تمام سب کے حق میں ظہر ہے۔ ہذا ہو الظاہر یعنی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے اصحاب ثلثہ رح سے یہی ظاہر المذہب ہے۔ع۔ الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعہ۔ مگر بات اتنی ہے کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اس ظہر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کر کے ساقط کرے۔ ف۔ پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے ہر فرد پر بسبب قدرت فرض ہے۔م۔ وہذا لانہ متمکن من اداء الظہر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اسواسطے جانا کہ ہر شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ دون الجمعہ۔ نہ ادائے جمعہ پر۔ ف۔ یعنی ہر شخص کو ادائے جمعہ پر اپنی ذات سے قدرت نہیں ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لاتتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی ذات سے پوری نہیں ہوتیں۔ ف۔ تو اسکو جمعہ پر تنہا قابو نہوا۔ وعلی التمکن یدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی پر مکلف ہونے کا مدار ہے۔ ف۔ یعنی آدمی پر وہی طاعت واجب واسی قدر واجب ہوتی جسکی اسکو قدرت وقابو ہو تو نتیجہ نکلا کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکر فرض ہوگا جبکہ اُسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہیں بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہوں اور انمیں بھی شرائط متحقق ہوں تب ادا ہو لہذا ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہو جاویں تو فرض ہے کہ جمعہ سے

ادا کرے م- ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ اگر یہ دلیل تام ہو تو لازم آوے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہیں حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب
ہے پس اس دلیل کا ضعف واضح ہے- مترجم کہتا ہے کہ ہان ہر فرد پر جمعہ فرض ہے لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہے
پس اگر شہر جامع یا امام نہو تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہے تو اصلی فرض ظہر ہے اور ادا کرنا اسکا وسیع بحسب
وسعت فرض ہے ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے۔ دوسرے یہ کہ اگر اسنے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ
کے تو اداے جمعہ کا فرض ترک کرنے سے گناہ کیا اگرچہ فریضہ الوقت ادا ہو گیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الاداء مین فرق ہے
اور دلیل بے شبہ تام ہے کما لا یخفی- شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ معتمد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے
تو قضاء بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہوتا تو قضاء مین ظہر کی نیت متعین نہوتی- مترجم کہتا ہے کہ
جمعہ ہر فرد پر فرض ہے اور یہ بھی معلوم کہ دونون اسوقت واحد مین مفروض نہین تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہے جمیع شرائط
کے ساتھ اور اسکا اداے جمعہ سے فرض ہے مگر جس نے باوجود امکان کے اداے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی
تو فرض ترک کرکے عاصی ہوا اگرچہ فریضہ الوقت ہی ادا ہو گئی- ہذا ہو الحق واللہ تعالی اعلم- پھر بیان سے واضح ہوا کہ
ادا کی راہ سے جمعہ زیادہ موکد ہے اور فرضیت کی راہ سے ظہر اصل ہے حتی کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضاء کریگا- اور
ثمرہ اختلاف مین سے یہ کہ اگر جمعہ مین قضاے فجر یاد آوے تو زفر رح کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہو اور
انکے نزدیک فجر و ظہر وقت مین پڑھے ع- فان بدا لہ ان یحضرہا- پھر اگر اسکی راے مین ظاہر ہوا کہ جمعہ مین حاضر ہو
ف- بعد اسکے کہ گھر مین ظہر پڑھ چکا ہے یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اسنے قصد کیا کہ جمعہ مین جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس
اگر یہ نکلنا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا نہ نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی- اگر جمعہ کا قصد کیا فتوجہ
الیہا- پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا- ف- پس اگر امام اسوقت جمعہ سے فارغ ہو چکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل نہوگی
اور اگر جمعہ کو چلا- والامام فیہا- اور حال یہ کہ امام نماز جمعہ مین ہے- بطل ظہرہ عند ابی حنیفۃ بالسعی- تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک اسکی ظہر باطل ہو جائیگی چلنے کے ساتھ ہی- ف- یعنی جبکہ گھر سے باہر ہو جاوے- ہو الصحیح ف- اگرچہ
جمعہ پانے کی امید نہو یہی صحیح ہے- المحیط- اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہین پڑھا ہو تو صحیح یہ کہ ظہر باطل نہوگی ع- وقالا
لا یبطل حتی یدخل مع الامام- اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی یہانتک کہ امام کے ساتھ داخل ہو جاوے
ف- حتی کہ تحریمہ باندھ لے ع- جیسے مسجد مین ظہر پڑھکر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل
ہو- البحر- پھر اگر قعدہ مین ملا تو امام محمد سے روایت ہے کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث مین ہے کہ جس نے جمعہ کی ایک
رکعت پائی اسنے جمعہ پایا تو کم مین جمعہ نہین پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ مین گذر چکا ہے- لان السعی دون الظہر فلا ینقضہا
بعد تمامہ والجمعۃ فوقہا فینقضہا- صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہے تو ظہر تمام ہونے کے بعد سعی اسکو نہین توڑیگی
اور جمعہ خود ظہر سے بڑھکر ہے تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دیگا- ف- اور اگر امام کے ساتھ داخل نہوا تو خالی سعی اسکو نہ توڑیگی
وصار کما اذا توجہ بعد فراغ الامام- اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا- ف-
کہ اس صورت مین بالاتفاق سعی اسکو نہین توڑتی ہے کیونکہ یہ بیکار سعی ہے- ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ
اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہے- ف- چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا- فاسعوا الی ذکر اللہ سعی
کرو جانب ذکر الہی- اور دوسری نمازون مین سعی سے ممانعت اور مشی کی اجازت ہے چنانچہ ابوہریرہ سے روایت ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کیجاوے تو تم مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیز چال دوڑتے ہوے
بلکہ آؤ اس حالت سے کہ مشی کرتے چلتے ہو اور تم پر آہستگی و وقار رہے پس جسقدر پاؤ اسکو پڑھ لو اور جسقدر چھوٹ جاوے

اسکو تمام کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ ح۔ پس سعی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی سے مقصود حاصل نہو تب بھی
احتیاط کیجاوے۔ فینزل منزلۃ السعی الیٰ ارتفاض الظہر احتیاطا۔ تو سعی تمام کیجاوے مقام جمعہ کے دربارۂ ظہر
توڑنے کے بطور احتیاط۔ بخلاف ما بعد الفراغ منہا لانہ لیس بسعی الیہا۔ بخلاف اسکے جبکہ امام کے فارغ
ہونے کے بعد اپنے سعی کی تو یہ بمنزلۂ جمعہ کے نہوگی کیونکہ یہ تو جمعہ کی طرف سعی نہیں ہے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ قولہ تعالیٰ
فاسعوا الیٰ ذکر اللہ۔ میں سعی سے مراد دوڑ کے چال نہیں ہے بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے دوسری نمازوں میں ممانعت ہے
ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال منع ہے چنانچہ خود عینی رح نے ابن قتیبہ سے نقل کیا کہ سعی یعنی تیز چال دوڑ سے چلنا
ہمارے و عامۂ فقہاء کے نزدیک واجب نہیں اور اسکے مستحب ہونے میں اختلاف ہے اور اصح یہ کہ آہستہ وقار کی چال
چلے۔ انتہی۔ پھر سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام ضعیف ہے اور عینی رح نے اسرار امام ابوزید سے نقل کیا کہ
نماز جمعہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہے تو اسکو ادا کرنا ممکن نہیں مگر جبکہ وہاں جاوے تو اس راہ سے سعی کرنا و چلنا
جمعہ کے ساتھ مخصوص تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل اولیٰ ہے۔ واللہ اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حق تقریر یہ ہے کہ جس نے
ظہر گھر پڑھ لی وہ اسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہے کہ اسکو توڑ کر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اس روز ادائے جمعہ
فرض ہے تو جب ہی وہ چلا تو اسنے ظہر توڑنے میں قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ ظہر ٹوٹ گئی۔ انتہی
مترجم کہتا ہے کہ اچھی تقریر ہے لیکن اس مقدمہ میں تامل ہوگا کہ بعد ادائے ظہر کے اسکو ظہر توڑنے کا حکم ہے بلکہ اولیٰ یہ کہ یہاں
کہا جاوے کہ جب تک امام فارغ نہیں ہوا اسپر فرض متوجہ ہے کہ اسکے ساتھ ادا کرے یعنی چلکر جاوے پس جب وہ اس فرض
کے لیے چلا تو جو نماز ظہر اسنے پڑھی تھی وہ کالعدم ہوگئی کیونکہ اس وقت میں دو فرض جمع نہیں ہیں تو کالعدم ہوجائیگی پھر عود
نہ کریگی اگرچہ جمعہ نہ پایا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ویکرہ ان یصلی المعذورون۔ اور مکروہ ہے کہ پڑھیں عذر والے
ف۔ اور جنکو جمعہ نہیں ملا ہے۔ ت۔ الظہر بجماعۃ فی المصر۔ نماز ظہر کو جماعت کے ساتھ شہر میں۔ وکذا اہل السجن۔
اور یوں ہی قیدخانہ والے۔ ف۔ مکروہ ہے کہ جمعہ کے روز ظہر کو جماعت سے پڑھیں۔ لما فیہ من الاخلال بالجمعۃ
اذ ہی جامعۃ للجماعات۔ کیونکہ انکے اس فعل جماعت میں جمعہ کے اندر خلل پیدا کرنا ہوا کیونکہ جمعہ تو سب جماعتوں کا جامع
ہے۔ ف۔ اس بناء پر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ معذور پر تو جمعہ نہیں ہے پھر کیا
خلل کیا جواب دیا کہ۔ والمعذور قد یقتدی بہ غیرہ۔ معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتدا کر لیتا ہے۔ ف۔
تو غیر معذور کے اقتدا کرنے سے جمعہ میں خلل ہوگا۔ بخلاف اہل السواد لانہ لا جمعۃ علیہم۔ برخلاف گانوں والوں کے
کہ انپر جمعہ نہیں ہے۔ ف۔ اور معذور پر جمعہ تھا مگر عذر سے ساقط ہوا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ تو اس روایت پر کہ ایک
شہر میں کئی جگہ جمعہ نہیں جائز ہے اور امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کئی جگہ جائز ہے تو دلیل کراہت یہ ہوگی
کہ ظاہری صورت میں یہ جمعہ کا معارضہ و مقابلہ معلوم ہوتا ہے۔ الفتح۔ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک
جائز ہے اور یہی اصح ہے اور سرخسی نے کہا کہ مذہب ابوحنیفہ میں یہی صحیح ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ البحر۔ اور اسی پر فتویٰ رہیگا
الصدر۔ پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معتبر ہے یا نہیں تو میں نے نہیں دیکھا اور فتح القدیر و عینی و بحر الرائق وغیرہ
کے عموم اطلاقات منظر ہیں کہ کوئی تقیید نہیں ہے اور دفع الحرج اسکی علت ٹھہرائی گئی۔ اگرچہ مورد الجمعہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مبارک میں واحد تھا مگر اہل تجار حوالی مدینہ پڑھتے اور حدیث صحیح میں ہے کہ جمعہ اسپر جو رات کو اپنے گھر
میں گذارے اور بحر الرائق میں انتہی دور تک والوں پر جمعہ ہونا صحیح ٹھہرا لیکن مخفی نہیں کہ اگر متعدد جمعہ ہو تو اہل انصار
اپنے یہاں پڑھتے ہیں اور اہل شہر کے ہر محلہ والے اپنی مسجد میں پڑھ لے اور اس ترجیح کی حاجت نہیں رہی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

بالجملہ شہر میں جمعہ کے سواے جماعت معذورین وغیرہ مکروہ ہے خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اُس دن کسی وجہ سے امام
نے جمعہ نہیں پڑھا ہو۔ قاضیخان۔ و لو صلی قوم اجزاہم۔ اور اگر کسی قوم نے اُسدن جماعت سے ظہر پڑھی تو انکو کافی ہوگئی
لاستجماع شرائطہ۔ کیونکہ یہ نماز اپنی شرائط کے جامع ادا ہوگئے۔ ف۔ تو ادا ہوگئی اور کراہت تو اسکی ذات سے
تابع ہو جو حق جمعہ کے نہی ہے۔ ومن ادرک الامام یوم الجمعۃ صلی معہ ما ادرکہ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز امام کو پایا
تو جسقدر پاوے اُسکے ساتھ پڑھ لے۔ ف۔ پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو۔ بنی علیہا الجمعۃ۔ اسی پر جمعہ کو بنا کرے
ف۔ یعنی جمعہ تمام کرے اور یہ بالاتفاق ہے۔ لقولہ علیہ السلام ما ادرکتم فصلوا و ما فاتکم فاقضوا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ جسقدر تم پاؤ اُسکو تو پڑھ لو اور جو فوت ہوگئی اُسکو قضا کر لو۔ ف۔ رواہ احمد و ابن حبان عن ابی ہریرۃ رضی اللہ
عنہ۔ اور صحاح ستہ میں فاتموا ہے یعنی جو فوت ہوگئی اُسکو تمام کرو۔ اور نسائی کی حدیث ابوہریرہ رضی میں ہے کہ جسنے جمعہ سے
ایک رکعت پائی اُسنے جمعہ پایا۔ پس معنی قضا کر لو اور تمام کر لو کے ایک ہی ہیں۔ وان کان ادرکہ فی التشہد۔ اور
اگر پایا امام کو تشہد میں۔ او سجود السہو۔ یا سجدہ سہو میں۔ ف۔ تو اختلاف ہے۔ بنی علیہا الجمعۃ عندہما۔ امام ابوحنیفہ
و ابو یوسف کے نزدیک جمعہ تمام کرے۔ ف۔ اور اسنے فضیلت جماعت پائی گو پورا جمعہ امام کے ساتھ نہیں پایا۔ و
قال محمد۔ اور کہا امام محمد نے۔ ف۔ اور مالک و شافعی و احمد نے کہ۔ ان ادرک معہ اکثر الرکعۃ الثانیۃ بنی علیہا
الجمعۃ۔ اگر امام کے ساتھ اِسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اُسپر جمعہ تمام کرے۔ ف۔ پس اگر رکوع پایا ہو تو اسنے
رکعت پائی۔ وان ادرک اقلہا بنی علیہا الظہر۔ اور اگر اِسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اُسپر ظہر
بنا کرے۔ ف۔ یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہوا تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار
رکعت ظہر پڑھے اور جماعت کا ثواب مل گیا۔ لانہ جمعۃ من وجہ۔ کیونکہ اِسکی نماز ایک وجہ سے جمعہ ہے۔ ف۔ حتی کہ
نیت جمعہ ضرور ہے ع۔ وظہر من وجہ لفوات بعض الشرائط فی حقہ۔ اور ایک وجہ سے ظہر ہے بوجہ فوت ہوجانے
بعض شرائط کے اِس شخص کے حق میں۔ ف۔ اور وہ جماعت ہے کیونکہ جماعت فارغ ہو چکی کیونکہ امام بالفرض فارغ
ہوگیا تو جب اُسکی نماز میں ہم نے دو وجہیں پائین۔ فیصلی اربعا اعتبارا للظہر۔ تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑھے
و یقعد لا محالۃ علی راس الرکعتین اعتبارا للجمعۃ۔ اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعت پر وجوباً قعدہ کرے۔ ف۔
یعنی جمعہ میں دو رکعت پر قعدہ فرض ہے۔ پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتین فریضہ ہیں اور جمعہ کے لحاظ سے نفل ہیں
تو فرمایا۔ و یقرأ فی الاخریین لاحتمال النفلیۃ۔ اور اخیر دونوں رکعت میں قرارت کرے بوجہ احتمال نفل ہونیکے
ف۔ اور نفل کی ہر رکعت میں قرارت واجب ہوتی ہے۔ اور یہ سب امام محمد کا قول ہے۔ ولہما انہ مدرک للجمعۃ فی
ہذہ الحالۃ۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اِس حالت میں وہ جمعہ کا پانے والا ہے۔ حتی یشترط نیۃ الجمعۃ
حتی کہ اُسکو جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر جمعہ کی نیت نہ کی تو اُسکی اقتدا صحیح نہیں ہے پس اُسنے جمعہ پایا
وہی رکعتان۔ اور جمعہ دو ہی رکعت ہے۔ ولا وجہ لما ذکر۔ اور جو امام محمد نے ذکر کیا اُسکی کوئی صورت نہیں ہے۔ ف۔
یعنی احتیاط کرکے جمعہ و ظہر دونوں پر عمل کرے۔ لانہما مختلفان فلا یبنی احدہما علی تحریمۃ الآخر۔ کیونکہ یہ دونوں
نمازیں مختلف ہیں تو ایک کو دوسرے کے تحریمہ پر مبنی نہیں کریگا۔ ف۔ حتی کہ اگر نماز جمعہ میں وقت نکل جاوے
تو اُسپر ظہر مبنی نہیں کر سکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑھے۔ السرخسی۔ و اذا خرج الامام یوم الجمعۃ۔ اور جب جمعہ کے روز
امام نکلے۔ ف۔ حجرہ سے یا منبر کی طرف جاوے۔ ترک الناس الصلوۃ۔ تو چھوڑ دین لوگ نماز کو۔ ف۔
یعنی نوافل و سنن کو بخلاف قضا کے۔ والکلام۔ اور کلام کو۔ ف۔ اگرچہ کلام نیک و امر بالمعروف ہو۔ حتی

یخرج من خطبتہ۔ یہانتک کہ خطبہ سے فارغ ہو۔ ف۔ ابن بطال رح نے شرح الصحیح میں کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول
قال وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ امام مصنف رح نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی قول مالک
ہو رح۔ وقالا لا باس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب۔ اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہیں کلام کرنے
میں جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے۔ واذا نزل قبل ان یکبر۔ اور جب منبر سے اترے قبل
اسکے کہ نماز کی تکبیر کہے۔ ف۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے رح۔ لان الکراہۃ للاخلال بفرض الاستماع
کیونکہ کراہت تو سننے کے فرض میں خلل پڑنے کی وجہ سے ہے۔ ولا استماع ہہنا۔ اور ابھی کچھ سننا نہیں ہے۔
ف۔ حتی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ابھی نماز نفل بھی مکروہ نہو گی کیونکہ سننے میں خلل
نہیں حالانکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ جواب یہ کہ بات تو اختیاری ہے جب چاہو چھوڑ دو۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا قد تمتد
بخلاف نماز کے کہ نماز کبھی دراز کھنچ جاتی ہے۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام۔
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ نماز ہے اور نہ کلام ہے۔ ف
تو یہ صاف ممانعت ہے۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو بس ہر حال
میں نماز و کلام مکروہ ہے جبکہ امام حجرہ سے برآمد ہو۔ اگر پوچھا جاوے کہ یہ حدیث کہاں ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ
خواہر زادہ رح نے شرح مبسوط میں ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث نہیں اور
اور بیہقی رح نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاحش ہے۔ بلکہ یہ کلام زہری رح کا ہے جیسا کہ مالک
نے زہری سے روایت کیا۔ اور طحاوی نے ابو الدرداء سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ میں سورہ
پڑھا میں نے ابی بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوا تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج
تیری نماز سے نہیں مگر یہ جو تو نے لغو کیا۔ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے
سچ کہا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ مع۔ لیکن اسمیں کچھ حجت نہیں ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ رح
نے حضرت علی وابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے نماز و کلام کو مکروہ رکھتے
تھے۔ ہمارے نزدیک ایسی صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہے۔ الفتح۔ ولان الکلام قد یمتد طبعا فاشبہ
الصلوٰۃ۔ اور اسوجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخواہش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ نماز کے واسطے
مشابہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس نماز کی طرح مکروہ ہوا۔ زہری رح نے فرمایا کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت آوے
تو بیٹھ جاوے اور نماز نہ پڑھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کی کہ جب امام خطبہ میں ہے اسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لغو کیا۔ کما رواہ الائمۃ الستۃ۔ اسمیں دلیل
ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت و تحیۃ المسجد پڑھنا بدرجۂ اولی منع ہے۔ معارضہ
کیا گیا کہ حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ میں ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے اُسنے عرض کیا کہ نہیں
تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور انہیں جلدی کر یعنی طول قرات وغیرہ مت کر۔ جواب یہ کہ اسوقت آپ نے خطبہ
روک لیا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معتمر عن ابیہ میں ہے کہ پھر آپ منتظر رہے یہانتک کہ وہ نماز سے فارغ ہوا۔ دارقطنی
نے کہا کہ یہ مرسل صحیح و ٹھیک ہے۔ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہٰذا صحیح مسلم میں جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم میں سے
اسوقت آوے کہ امام خطبہ پڑھتا ہو تو دو رکعت پڑھے اور انہیں جلدی گذر جاوے۔ معنی یہ کہ امام کے واسطے سنت
قائم ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے۔ ملخص الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر امام کے واسطے یہ تجویز کیا جاوے تو لوگوں کے

اخیر وقت تک تم سے امام خطبہ سے معذور ہو جائیگا اور یہ صحیح شدہ یہ ظاہر ہے پس اول جواب یہ ہے کہ اسوقت تک خطبہ
کی حالت مین نماز سے ممانعت نہ تھی پھر ممانعت ہو گئی - اور واقع ہو کہ شراح حدیث اسطرف گئے ہین کہ یہ دو رکعت
تحیۃ المسجد نہین لیکن اُسوقت یہ سوال کہ اے فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے یہ عارفانہ استفہام ہوگا کیونکہ تحیۃ المسجد
کا احتمال کسی دوسرے جز پڑھنے کا نہین ہے اور اسی جہت سے احتمال ہوتا ہے کہ دو رکعت سنت مراد ہو - جو اس عذر
سے بجائے چار کے دو رہ گئین جیسا کہ عینی رح کے بیان اقوال سے ظاہر ہے - بہر تقدیر یا تو انکی تخصیص کی جاوے
جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے یا کہا جاوے کہ یہ منسوخ ہے اور رہا یہ کہ ہر شخص کے واسطے امام خاموش ہو اگرچہ تو میرے
نزدیک اسکی کوئی راہ نہین بدلیل صحیح ضد بدکے - واللہ تعالیٰ اعلم م - (فروع) حالت خطبہ مین کلام مکروہ ہے اگرچہ
امر بالمعروف و تسبیح ہو - ف - اصح یہ کہ تسبیح و اسکے مانند مکروہ نہین ہے ع - میرے نزدیک اول اصح ہے کیونکہ سننا
و سکوت واجب ہے - محیط السرخسی مین کہا کہ یہی اصح ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہ دیتا ہو - ہ - یہی مختار و احوط ہے کہ خاموش
رہے ع فس ہ - کھانا پینا جو نماز مین حرام ہے خطبہ مین حرام ہے - الخلاصہ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا
مکروہ ہے - شرح الطحاوی - صواب یہ کہ دل مین پڑھ لے - جیسے چھینک پر دل مین حمد کرے - قم - اگر کسی شخص نے منع
فعل دیکھکر ہاتھ کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب مین سر ہلایا تو صحیح یہ کہ مضائقہ نہین ہے - المحیط - مخفی
نہین کہ اگر جماعت مین سے کسی نے پوچھا تو معصیت کی اور جواب سر ہلاکر اسکے لغو مین مدد ہے پس صواب وہ کہ حضرت
ابی بن کعب سے گذرا یعنی مطلقاً جواب نہ دے مگر جبکہ کلام معصیت نہ ہو تو سر ہلانا مضائقہ نہین ہے م - لکھنا اور کتاب
فقہ پڑھنا اور چھینک کا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہے - ف ہ - جب کہ سن سکتا ہو اور اگر نہین سنتا تو بھی سکوت مختار
ہے م - امام کے قریب ہونے کو لوگون کے گردنین نہ پھاندے جبکہ خطبہ پڑھتا ہو اور قبل اسکے مضائقہ نہین جب کہ
لوگون نے وہ جگہ ضائع چھوڑی ہو - اور جب پڑھنے کی حالت مین آیا تو مسجد مین جہان ہے وہین بیٹھ جاوے کیونکہ
خطبہ کی حالت مین چلنا اور آگے بڑھنا ایک عمل ہے - قاضیخان - بھیک مانگنے کے واسطے گردنین پھاندنا بالاجماع ہر
حالت مین مکروہ ہے - البحر - پھر اگر فقیر سائل نے گردن پھاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیون کے سامنے گذرے اور سوال
ایسی چیز کا کرے کہ جس سے چارہ نہین تو سوال کرنا و دینا حلال ہے اور اگر سائل کی یہ صفت نہو تو دینا حلال نہین - ج -
الوجیز للکردری - اور خطبہ کی حالت مین چاہیے چار زانو یا دوزانو بیٹھے اور مستحب یہ کہ التحیات کی نشست - جو المضمرات
والمعراج - اور کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے - الخلاصہ المحیط - ہان جو شہر کہ بزور شمشیر فتح ہوا ہو وہان
تلوار لگانا مستحب ہے - شرح الطحاوی - واذا اذن المؤذنون ۴ اور جب اذان دی موذنون نے - الاذان الاول
پہلی اذان - ترک الناس البیع والشراء - تو چھوڑین لوگ خرید و فروخت کو - وتوجھوا الی الجمعۃ
اور جمعہ کی طرف متوجہ ہون - لقولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع - بقول اس قول اللہ تعالیٰ کے
یعنی تم لوگ چلو طرف ذکر الٰہی کے اور چھوڑ دو خرید و فروخت کو - ف - یہان حکم سے مراد فی الفور ہے یعنی فوراً چھوڑ دے
پھر ایک مقام یہ کہ موذنون بلفظ جمع فرمایا - عینی نے ذکر کیا کہ یہ بطریق عادت ہے کیونکہ شہر کے اطراف مین اذان سنانے
کے واسطے یہی دستور تھا کہ اطراف مین موذن ہوتے تھے ع - اور صاحب النہایہ نے امام مصنف کے قول سے
کہ تذکر جری التوارث - یہ نکالا کہ یہ بدعت حسنہ ہے اور ایسی ہی بڑی مسجد مین خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہے
اور شیخ عبد الغنی نابلسی رح نے کہا کہ فرائض پنجگانہ مین بھی احتیاج اعلام ہے تو خصوصیت جمعہ نہین رہی - الشامی -
مین کہتا ہون کہ اگر جمعہ ایک ہی جگہ تجویز کیا جاوے جیسا کہ ظاہر الہدایہ ہے تو جمعہ کے لیے اطراف شہر مین متعدد

ان لوگون کی ضرورت ظاہر ہے تاکہ اہل اطراف کو آگاہی حاصل ہو بخلاف فرائض جمعہ کے کہ انکے واسطے جامع مسجد مین آنا ضرور
نہین ہے اور بنا بر روایت صحیح کہ ہر مسجد مین جمعہ جائز ہے تو موذنون کی کچھ حاجت نہین کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد مین پڑھ
لینگے یا کنارۂ شہر کے اذان اطراف سواد مین پہونچ جاوینگی اور جب جمعہ مین ضرورت نہ رہی تو بہر طریقہ مین بدعت کی اصل
نہین رہی - فافہم - م - مقام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیع مکروہ ہے لیکن باوجود حرمت کے اگر بیع کی تو امام ابوحنیفہ
و اصحاب و شافعی و جمہور کے نزدیک بیع جائز ہو جائیگی اور امام مالک و احمد و ظاہریہ کے نزدیک بیع باطل ہے / پھر
حرمت ہمارے نزدیک اسوجہ سے کہ اسکے اشتغال مین سعی سے رک جانا ہے لہذا اگر کشتی مین جامع مسجد کو جاتا ہو یا
راہ مین چلتے ہوے خرید فروخت کی گفتگو کرتا جاوے تو حرام نہین ہے / جیساکہ مصرح ہے - پھر واضح ہو کہ حضرت صلعم
کے وقت دو اذانین تھین ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین - دوم اقامت
نماز کی جسکو شرع مین اذان کہنا شائع ہوا ہے - پھر جب لوگون کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رضہ مین زیادہ ہوئی
تو آپ نے ایک اذان مقام زوراء پر زیادہ فرمائی - یہ اگرچہ دونون سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کہی جاتی تھی
اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے انکار نکیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا / پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اسی
اذان پر بیع ترک کرنا اور چلنا واجب ہے کیونکہ یہی اذان باجماع پہلی اذان ہو گئی - م - واذا صعد الامام المنبر جلس
اور جب امام منبر پر چڑھکر بیٹھا - اذن المؤذنون بین یدی المنبر - تو موذن لوگ منبر کے سامنے اذان کہین -
بذلک جری التوارث - اسی عمل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہے - ولم یکن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الا ہذا الاذان - اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین مگر یہی اذان - ف - یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین یہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مین اور ابوبکر و عمر رضہ کے عہد خلافت مین اذان روز جمعہ کے اول وہ تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان
خلیفہ ہوے اور لوگون کی کثرت ہوئی تو زوراء پر تیسری نداء زائد کی - رواہ البخاری والاربعۃ - اور ایک روایت بخاری
مین ہے کہ دوسری نداء زائد کی اور ابن ماجہ کی روایت مین ہے کہ زوراء ایک احاطہ مین جو بازار مین تھا - ولہذا قیل ہو المعتبر
فی وجوب السعی و حرمۃ البیع - لہذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیع حرام ہونے مین یہی اذان معتبر ہے - ف -
یعنی اللہ تعالے نے فرمایا کہ اذا نودی للصلوٰة من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع - یعنی یہ کہ جب نداء دیجاوے
واسطے صلوٰة کے بروز جمعہ تو چلو اللہ تعالی کے ذکر کی طرف اور بیع چھوڑ دو - اس سے واجب ہوا کہ نداء یعنی اذان جمعہ
کے وقت چلنا واجب اور بیع مین مشغول ہونا حرام ہے / - پھر اذان جمعہ کے روز تین ہین دو اذان ہین و ایک اقامت
کہ اسکا نام اذان بھی کہلاتا ہے - پس علماء رح نے کلام کیا کہ انمین سے کونسی اذان دیجاوے کہ اسوقت سعی واجب
و بیع حرام ہو جاتی ہے - تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دیجاتی ہے جو اب دوسری اذان ہے لیکن حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے وقت مین یہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نتھی تو اسی اذان سے سعی واجب و بیع حرام
ہے - م - یہ امام طحاوی رح کا قول ہے اور فتاوی العتابیہ مین کہا کہ یہی مختار ہے اور یہی قول امام شافعی و احمد و اکثر فقہاء کا ہے
اور فتاوی مرغینانی و جوامع الفقہ مین کہا کہ یہی قول صحیح ہے - مع - مترجم کہتا ہے کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالے نے نازل فرمایا
اذا نودی للصلوٰة الآیہ - اور اسوقت کوئی نداء نہ تھی سواے اس نداء کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہے تو لامحالہ اسی نداء
پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیع چھوڑ دو - اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاة سے مراد خطبہ یا خطبہ مع نماز ہے کیونکہ اذان کے
پکار پر اول بھی خطبہ کا ذکر آتی سنایا جاتا ہے - اور امام مصنف رح نے کہا کہ - الاصح ان المعتبر ہو الاول - اھ

یہ کہ معتبر تو اذان اول ہے۔ ف۔ یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رضہ میں اول ہو گئی جیسا کہ اب متوارث ہے۔
تو اسکے ہوتے ہی وجوب سعی و حرمۃ البیع ثابت ہوگی۔ اذا کان بعد الزوال۔ بشرطیکہ یہ اذان بعد زوال کے
ہو۔ ف۔ اور بقول امام احمد کے قبل زوال جائز ہے۔ بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو معتبر
ہے خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے روبرو ہو۔ یہی مبسوط میں ہے اور اسی کو شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا۔ م۔ وجہ یہ ہے
کہ اللہ تعالے نے فرمایا اذا نودی للصلوٰۃ۔ یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے۔ تو مراد اس سے اعلام ہے یعنی آگاہ کیا جانا
پس معنی یہ ہوئے کہ جب تمکو نماز کے لیے بروز جمعہ آگاہی دیجاوے کہ حی علی الصلوٰۃ۔ تو بیع چھوڑ دو اور چلو۔ پس معتبر
آگاہی ہوئی خواہ منارہ سے اذان و اعلام ہو یا منبر کے روبرو سے ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے روبرو کھڑے
ہو کر آہستہ سے اذان دیجاوے تو اکثر محلات میں بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہیں جاتی پس انکو ندائے صلوٰۃ ہی
معلوم نہوئی تو اسی وقت بیع چھوڑنا و چلنا کیونکر واجب ہوگا۔ اور جب معتبر اس آیت میں اعلام ہوا تو بعد زوال کے
جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مترتب ہونا چاہیے۔ م۔ یہ قول اوفق و اوسط ہے ع۔ و اذا فرغ من خطبتہ اقاموا
اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو نماز کی اقامت کہیں۔ ف۔ جیسے دیگر نماز ہائے مفروضہ میں حکم ہے ع۔ ۱۔ اور
امام لوگوں کو دو رکعت پڑھاوے۔ الوقایہ۔ تو خطبہ و نماز دونوں میں واحد ہونا چاہیے۔ الکافی۔ اور اگر دوسرا
امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہے۔ یہی قول امام مالک و ایک قول احمد ہے۔ خلافا للشافعی۔ ۲۔ خطبہ میں امام کی [illegible]
یا خطبہ میں اول دعا پھر درود پھر حمد کر دے تو جواز ہے مگر برا کیا۔ ۳۔ امام کی طرف متوجہ ہونا بقول ابن المنذر رحمہ اللہ
اجماع کے ہے۔ اور اولیٰ حتیٰ کہ منحرف ہونا روا ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صف باندھے رہے۔ ۴۔ مکروہ
و حرام ہے سلاطین کی جھوٹی تعریف کرنا۔ باوجود اسکے خطبہ پورا سنیں۔ ۵۔ جمعہ میں فاتحہ و کوئی سورہ ہو قرارت
بالجہر ہے۔ مبسوط السرخسی۔ ۶۔ الحمد پر اجماع ہے۔ باقی قرارت بمقدار عمرہ۔ التحفہ۔ سورہ جمعہ و منافقون احیاناً بطور اتباع
سنت و برکت کے پڑھے۔ ۷۔ کثرت ازدحام میں جگہ نہ ملے تو گنجایش ہے کہ نمازی کی پشت پر سجدہ کرے ورنہ
نہیں۔ قاضیخان۔ یہ قول ہمارا و شافعی و احمد کا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضہ نے فرمایا۔ رواہ البیہقی باسناد صحیح۔ ۸۔ ابو حنیفہ
سے صحیح یہ کہ شہر واحد میں متعدد جگہ جمعہ جائز ہے۔ المبسوط۔ اور ظاہر روایت یہ کہ دو جگہ نہیں جائز اور اگر کرینگے تو پہلی
کا جمعہ ہوگا۔ جوامع الفقہ۔ اور اصح یہ کہ شروع کے اعتبار سے سبقت ہوگی۔ ۹۔ جمعہ میں ایک رکعت جاتی رہی
یعنی مسبوق ہو گیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز فجر میں ہے۔ الخلاصہ۔
اسمیں کوئی جزو اثر معلوم نہیں ہوئے لہذا اخفاء اولیٰ ہے اگرچہ کہا گیا کہ جہر افضل ہے م۔ مستحب ہے تیل و عطر لگانا اور
اچھے سپید کپڑے پہنکر حاضر ہو کر اول صف میں بیٹھنا۔ معراج الدرایہ۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قبل جمعہ کے
چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور ابن عمر رضہ سے بعد جمعہ کے اگر مسجد میں پڑھتے تو چار رکعت و
اگر گھر میں پڑھتے تو دو سنت پڑھتے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صاحبین کے نزدیک چھ سنت ہیں۔ مف۔ حضرت
جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہوجاتیں
اور آواز بلند ہو جاتی اور غصہ سخت ہو جاتا گویا آپ کسی دشمن لشکر سے ڈرانے والے ہیں کہتے ہیں کہ صبح آیا اور
شام آیا اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہوں یعنی اپنے کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملاتے
تھے اور فرماتے اما بعد فان خیر الحدیث کتاب اللہ و خیر الہدی ہدی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) و شر الامور محدثاتہا
و کل بدعۃ ضلالۃ۔ پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولیٰ ہوں پس جس نے مال چھوڑا

تو اُسکے وارثوں کا ہے اور جس نے قرضہ یا سامان اور وہ چھوڑ گیا تو وہ میری کفالت میں اور میرے ذمہ ہے۔ مسلم والنسائی۔
ام ہشام بنت حارثہ سے روایت ہے کہ میں نے سورۂ ق۔ یاد نہیں کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک
سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے۔ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ جمعہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت
بعد الحمد کے سورۂ جمعہ وسورۂ منافقون بروایت مسلم عن ابی ہریرہ رضہ اور کبھی سورۂ سبح اسم ربک الاعلی اور
ہل اتاک حدیث الغاشیۃ۔ بروایت ابوداؤد عن سمرہ رضہ اور جمعہ کے روز نماز فجر میں الم تنزیل السجدہ اور ہل اتی
علی الانسان حین من الدہر بمسلم وغیرہ عن ابن عباس۔ جمعہ کے روز کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ کشادہ
کرو۔ مسلم عن جابر۔ خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس ہو۔ صحیحین عن ابن عمر رضہ جمعہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھکر بیٹھنا
منع ہے یعنی مسجد میں۔ ت۔ اور نیند آوے تو جگہ بدل دے۔ الترمذی عن ابن عمر رضہ

باب العیدین

باب عید الفطر وعید الاضحی کے احکام میں۔ اس روز اللہ تعالی کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہے تو عید نام ہوا۔
انس رضہ نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال میں دو دن کھیل کود کے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالی نے تمہارے واسطے ان دونوں سے بہتر دو دن بدل دیئے ایک روز عید الفطر
اور دوسرا روز عید النحر۔ رواہ ابوداؤد والنسائی ہو حدیث صحیح البغوی۔ اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت
کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان میں فریضۂ رمضان اترا اور قبلہ تحویل ہوا اور حضرت علی رضہ نے حضرت
سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین عائشہ رضہ سے ہم بستری فرمائی اور زکوٰۃ مفروض
ہوئی۔ پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونوں نمازیں جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہیں اور دونوں کی شرطیں
متحد ہیں سوائے خطبہ کے کہ جمعہ میں خطبہ شرط اور مقدم ہے اور عید میں خطبہ مؤخر وسنت ہے اور عید میں اذان واقامت
نہیں لیکن جمعہ کی فرضیت اعلی واقدم ہے۔ اور قنیہ میں ہے کہ دیہات میں نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ وہاں
صحیح نہیں تو بیفائدہ کام میں شغل ہے ع۔ اور نماز عید کی نسبت فرمایا۔ وتجب صلوٰۃ العید علی کل من تجب علیہ
صلوٰۃ الجمعۃ۔ اور نماز عید واجب ہوتی ہے ہر ایسے شخص پر جس پر نماز جمعہ واجب ہوتی ہے۔ ف اس سے یہ بھی معلوم
ہوا کہ نماز عید واجب ہے مختصر الکرخی وجوامع الفقہ فیہ المفتی اور ظاہر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہے ع۔ وفی الجامع
الصغیر عیدان اجتمعا فی یوم واحد فالاول سنۃ والثانی فریضۃ ولا یترک واحد منھما۔ اور جامع صغیر میں
امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز میں دو عیدیں جمع ہوئیں تو پہلی سنت ہے اور دوسری فرض ہے اور دونوں میں سے
کوئی ترک نہ کیجاوے۔ ف شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ عید میں مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہے یا سنت ہے اور جامع صغیر
کی اس عبارت میں سنت مذکور ہے ع۔ قال وہذا تنصیص علی السنۃ۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی
عبارت صریح بیان اس امر کا کہ نماز عید سنت ہے۔ ف یہی مذہب امام مالک وشافعی کا ہے ع۔ اور یہی اظہر ہے
السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے۔ شیخ الاسلام۔ ع۔ والاول علی الوجوب۔ اور قول اول صریح بیان واجب ہونے کا ہے
وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ ایک روایت امام ابوحنیفہ رح سے ہے۔ ف جسکو حسن بن زیاد نے امام سے
روایت کیا ع۔ وجہ الاول مواظبۃ النبی صلعم علیھا۔ قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلعم نے
اس نماز پر مواظبت فرمائی ہے۔ ف لیکن محتمل ہے کہ یہ مواظبت بوجہ اسکے ہو کہ معالم الدین میں سے ہو کہ اسکا

ترک کرنا ضلالت ہے۔ السرخسی۔ و وجہ الثانی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سوالہ
ہل علی غیرہن قال لا الا ان تطوع۔ اور قول دوم یعنی نماز عید مسنون ہونے کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو نجدی اعرابی کی حدیث میں بعد اسکے پوچھنے کے کہ کیا مجھپر ان پانچوں نمازوں کے سوا سے بھی ہیں
فرمایا کہ نہیں مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پڑھے۔ ف۔ طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت
ہے کہ اہل نجد میں سے ایک شخص اعرابی پریشان بال آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جسکی باریک گونجی آواز
سنائی دیتی تھی اور ہم سمجھتے نہ تھے کہ کیا کہتا ہے یہانتک کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نزدیک ہوا تو ظاہر ہوا کہ وہ
اسلام پوچھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازیں ہیں رات دن میں پس اسنے عرض کیا کہ کیا مجھپر
ان پانچوں نمازوں کے سوا سے بھی ہیں فرمایا کہ نہیں مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر پڑھے آخر حدیث
تک۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ف۔ لیکن محتمل ہے کہ اسوقت نماز عید واجب نہ ہو پھر واجب ہوئی ہو۔ مع۔ والاول
اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ ف۔ یعنی نماز عید کا واجب ہونا یہی اصح ہے۔ المحیط المرغینانی القنیہ۔ اور یہی قول
صحیح ہے۔ القاضیخان البدائع۔ مع۔ اور جامع صغیر کی تصریح سنت کی تاویل یہ کہ۔ وتسمیتہ سنۃ لوجوبہ بالسنۃ۔ امام محمد
نے جو اسکا نام سنت رکھا تو اس وجہ سے کہ اسکا واجب ہونا بدلیل سنت ثبوت ہوا ہے۔ ف۔ نماز عید نماز جنازہ پر مقدم
ہے۔ ت۔ اصح اسکے برعکس ہے کما بالغرر ومن الاشباہ۔ کیونکہ جنازہ حق العبد و فرض کفایہ ہے اور عید کے وجوب میں
اختلاف وضعف ہے۔ م۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے آج کے
اس روز میں دو عیدیں جمع ہو گئیں (یعنی جمعہ وعید الفطر ابوداؤد) پس جو کوئی چاہے اسکو یہ نماز عید الفطر کافی
ہو گئی جمعہ سے اور ہم تو جمعہ پڑھینگے۔ رواہ ابوداؤد۔ و۔ سند اسکے صحیح ہیں عثمان رض کا قول واسطے اہل السواد کے
ہے اور عبد اللہ بن الزبیر نے جمعہ قائم نہ کیا حتی کہ لوگوں نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ یعنی سے
بعض نے زعم کیا کہ اسدن جمعہ کی نماز ہی نہیں اور یہ بالکل غلط ہے بلکہ ابن الزبیر رض نے ظہر پڑھی اور آئندہ بعض کلام
ہوویگا۔ م۔ ویستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ عید الفطر کے روز مصلی
کو جانے سے پہلے کچھ کھاوے۔ ف۔ لفظ مستحب یہاں مسنون ومندوب دونوں کو شامل ہے۔ مع۔ اور مستحب
ہے کہ وہ شیریں غذا ہو۔ ف۔ اور چھوہارے یا قسم طاق کھاوے۔ م۔ کہا گیا کہ یہ دیہاتی کے لیے بھی مستحب ہے۔ ن۔
پھر چونکہ یہ فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا از قسم عادت تھا لہذا مستحب کہا۔ اور حق یہ کہ سنت ہے۔ م۔ ویغتسل۔
اور نہاوے۔ ف۔ بعد الفجر اور یہی جماعت تابعین و ائمہ اربعہ کا قول ہے اور لفظ مستحب سے صحیح یہ کہ سنت مراد
ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں تصریح کی۔ مع۔ ویستاک۔ اور مسواک کرے۔ ویتطیب۔ اور خوشبو لگاوے۔
ف۔ جیسا کہ ممکن ہو اگرچہ مشک ہو اور جس نے مشک کو نجس جانا غلط کیا۔ مع۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یخرج الی المصلی۔ کیونکہ حدیث میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر
کے روز مصلی کو جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری نے انس رض سے روایت کی کہ کچھ چھوہارے طاق
کھاتے تھے۔ حضرت علی رض سے روایت ہے کہ سنت سے یہ بات ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے اور نکلنے سے پہلے کچھ
کھاوے۔ رواہ الترمذی۔ وکان یغتسل فی العیدین۔ اور مروی ہے کہ آپ عیدین کے روز غسل کرتے تھے۔ ف۔
کما رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس وفاکہ بن سعد رض۔ ولانہ یوم اجتماع فیسن فیہ الغسل والتطیب کما فی الجمعۃ
اور اس دلیل سے کہ عید بھی مجتمع ہونے کا دن ہے تو اسمیں بھی غسل کرنا و خوشبو لگانا مسنون ہوگا جیسے جمعہ میں ہے۔

ف۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے ابتدا میں غسل جمعہ لازم ہونے کے یہ علت بیان فرمائی کہ لوگ مزدوری
و کام میں مشغول ہوتے اور صوف پہنتے اور پسینا آتا تو بدبو آجاتی پس کہا گیا کہ بہتر ہوتا کہ تم غسل کر لیتے۔ اسی پر قیاس
کر کے اجتماع عید میں بھی غسل مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مستحب تو ثبوت ہوا اور عینی رح نے جو امع اسکا سنت ہونا
ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہیں ہے۔ کما ونبغی م۔ ویلبس احسن ثیابہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے
ف۔ خواہ نئے ہوں یا دھوئے ہوں۔ بہر حال جیسے کپڑے موجود ہیں انہیں سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ
اس روز کی تشریف کے لیے اُنہے تعمد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اسی کو دھلایا تو ثواب پایا
اور اگر اچھے دھرائے ہوں تو انکو اسی نیت سے پہنے ثواب پاوے۔ م۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ
جبۃ فنک او صوف یلبسہا فی الاعیاد۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک جبہ فنک یا صوف کا تھا اس کو
عیدوں میں پہنا کرتے تھے۔ ف۔ فنک ایک جانور ہے جسکی کھال کی پوستین بہت عمدہ ہوتی ہے۔ صوف بال جو
انسے موٹے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ زع ف۔ اور شافعی رح کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما
سے اور بیہقی کی جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی کی اوسط میں ابن عباس رضہ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے پاس چادر سرخ دھاریوں کی تھی اسکو عیدین وجمعہ میں پہنتے تھے۔ نع۔ برد احمر یا حلۂ حمرا یعنی سرخ چادر سے
حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے نہ آنکہ وہ بالکل سرخ تھی ت۔ ویؤدی صدقۃ الفطر۔ اور صدقہ فطر کو ادا کرے
ف۔ یعنی نماز سے پہلے۔ اغناء للفقیر لیتفرغ قلبہ للصلوٰۃ۔ یہ اسواسطے کہ فقیر کو بے پروا کر دے تاکہ نماز
کے لیے اسکا دل فارغ ہو جاوے۔ ف۔ اور عید کے روز جلدی جاگے اور محلہ کی مسجد میں نماز پڑھکر ان باتوں سے
جو مذکور ہوئیں جلد فراغت کرے اور عیدگاہ جانے میں جلدی کرے۔ ع۔ ویتوجہ الی المصلی۔ اور عیدگاہ کیطرف
متوجہ ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ سنت میں سے ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے
رواہ الترمذی وابن المنذر۔ وہو قول الشافعی واحمد وغیرہم اور سواری جائز ہے۔ اور جو لوگ عیدگاہ جانے سے
ضعیف ہوں تو امام انکے واسطے کسی کو مقرر کر دے کہ وہ شہر کے اندر مسجد میں پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت
علی رضہ مروی اور یہی قول اوزاعی وشافعی ہے۔ کیونکہ نماز عید بالاتفاق کئی جگہ جائز ہے۔ مغ۔ دو جگہ نماز عید بالاتفاق
اور تین جگہ بقول محمد جائز و بقول ابو یوسف نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے م۔ پھر نکلتے وقت موافق حدیث
کے دعا کرے اللہم انی خرجت الیک مخرج العبد الذلیل۔ یعنی الٰہی میں تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذلیل غلام نکلتا ہے
مراد یہ کہ دریائے رحمت جوش میں آوے۔ پھر سنت یہی کہ نماز عید کے لیے جبانہ یعنی باہر شہر کے جاوے اگرچہ وہاں
عیدگاہ مسجد بنی ہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد میں گنجایش ہو۔ یہی صحیح و اسی پر عامۂ مشائخ ہیں۔ المضمرات۔ مغ
ولا یکبر۔ اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے۔ ع۔ عند ابی حنیفۃ فی طریق المصلی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک عیدگاہ کے
راستہ میں۔ ف۔ یہ مشائخ ماوراء النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے
اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا اور امام ابوبکر الجصاص نے شرح المختصر میں کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ فطر میں جہر
نہ کرے۔ مع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے۔ الجوہرہ۔ وعندہما یکبر۔ اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی
بلند آواز سے کیونکہ آہستہ میں کچھ خلاف نہیں ہے جیسا کہ عامۂ کتب میں مذکور ہے پس مراد یہ کہ جہر سے تکبیر کہے۔ اعتبارا
بالاضحی۔ بر قیاس عید اضحی کے۔ ف۔ یعنی جیسے عید اضحی میں بالاتفاق تکبیر جہراً چاہیے تو عید الفطر میں بھی
جہراً تکبیر کہے۔ اور یہی عامۂ علماء کا قول ہے مع۔ اور چاہیے کہ امام کی تکبیر کہنے کے بعد لوگ کہیں چنانچہ حدیث آئی ہے

ولان الاصل فی الثناء الاخفاء - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل دلالت جہر میں یہ ہے کہ ذکر میں اصل تو اخفاء ہے
ف - یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے باستثناء اسکے جسکو شارع نے جہر سے کر دیا ہو کہ اسمیں
کوئی خاص مصلحت ہوگی - دلیل اسپر یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا - **واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیۃ** - یعنی ذکر کر
اپنے رب کو اپنے جی میں عاجزی اور خفیہ طور پر - اور حدیث میں ہے کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو - حدیث میں جہر کرنے والوں
کو عرفات سے مزدلفہ آتے ہوئے فرمایا کہ اپنی نفس پر آہستگی کرو کہ تم بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو یعنی اسکے اشارہ سے
نکلا کہ اصلیت اسمیں اخفاء ہے اور جہر کی مشروعیت بعض مواضع تو بین کسی مصلحت سے ہے تو جہاں شرع وارد ہوئی وہیں جہر رہیگا
والشرع ورد بہ فی الاضحی لانہ یوم تکبیر ولا کذلک الفطر - اور شرع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحی میں ہوا ہے کیونکہ
وہ دن تکبیر کا ہے اور عید الفطر ایسا نہیں ہے - ف - یعنی عید الاضحی میں تکبیرات کا وجوب ہے تو جہر سے ہر ایک
کو یاد رہیگا پس جہر مشروع ہوا - فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا اختیار یہ کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے - مع -
مصلی ہو لیکن تکبیر موقوف کرے - ہو المختار الینابیع - امام ابوبکر الرازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوائے
ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا مسنون نہیں سوائے بمقابلہ دشمن کے یعنی جہاد میں و رہزنوں کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا
کہ اسی طرح جب آگ لگجاوے و مانند اسکے ہولناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوازل میں ہے کہ جب کسی جماعت سے
ملاقات ہو یا چڑھاؤ اوتار پر چڑھے اترے تو تکبیر کہے - مع - پھر عیدگاہ جانے سے پہلے نفل نماز نہ پڑھے - **ولا
یتنفل فی المصلی قبل صلاۃ العید** - اور نفل نہیں پڑھیگا عیدگاہ میں قبل نماز عید کے - **لان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوۃ** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا
باوجودیکہ آپ کو نماز پر حرص تھی - ف - ابن عباس رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز
یعنی عید الفطر - ابو داؤد یا پس لوگوں کو دو رکعت نماز پڑھائی اور اس سے پہلے نماز نہیں پڑھی اور نہ اسکے بعد پڑھی
رواہ الائمۃ الستۃ - سنن ف - ابو مسعود رض نے لوگوں کو کہا کہ سنت سے نہیں کہ امام سے پہلے کوئی نماز پڑھے - رواہ
النسائی - **ثم قیل الکراہۃ فی المصلی خاصۃ** - پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عیدگاہ میں ہے - ف - یعنی عیدگاہ
میں نہ پہلے پڑھے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑھے - یہ قول محمد بن مقاتل کا ہے ع - اور حدیث ابن عباس رض
میں قبل و بعد کا نہ پڑھنا اسی پر محمول ہے کہ وہاں نہیں پڑھی - کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رض سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل نماز عید کے کچھ نفل نہیں پڑھتے پھر جب اپنے گھر واپس آتے تو دو رکعت
پڑھتے تھے - الفتح - **وقیل فیہ وفی غیرہ عامۃ** - اور کہا گیا کہ کراہت تو عیدگاہ و دوسری جگہ عام ہے - ف -
یعنی مصلی میں بھی مکروہ اور سوائے مصلی کے کہیں اور پڑھنا بھی مکروہ ہے - یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ولوالجیہ میں
اسی پر فتوی ہے مع - **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعلہ** - کیونکہ حضرت صلعم نے کہیں نفل نہیں پڑھی - ف - نہ عیدگاہ میں اور
نہ سوائے عیدگاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہے مع - میں کہتا ہوں کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جابر رض سے ثبوت ہوا پس
دلیل تام نہیں ہے م - قاضیخان و تحفہ میں عیدگاہ میں بعد نماز عید کے نفل کو بغیر کراہت جائز کہا ہے مع - لیکن صحیح یہ نکلا کہ قبل عید
کسی مکان یا عیدگاہ میں کہیں نہیں اور بعد نماز عید کے دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عیدگاہ میں پڑھے تو بقول قاضیخان و تحفہ جائز ہے اور
ظاہر یہ کہ کراہت ہے کیونکہ خلاف سنت ہے - دوم یہ کہ گھر پر پڑھے تو صحیح یہ کہ بلا کراہت جائز ہے اور اسیطرح ابن الہمام کا اشارہ ہے م
پھر میں نے دیکھا کہ تنویر میں اسی پر جزم کیا ہے م - عوام کو مطلقا جہر تکبیر و نفل بلکہ چودھویں شعبان کی رات کی
نوافل سے روکا نہ جاوے کیونکہ نیکیوں میں انکی رغبت کم ہو جائیگی - و - بیان وقت نماز عید کا کیونکہ طلوع کے

وقت نماز حرام ہے۔ واذا حلت الصلوٰۃ بارتفاع الشمس دخل وقتہا۔ اور جب حلال ہو جاوے نماز
پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آگیا۔ ف۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے جنمیں مالک و احمد بھی
ہیں ع۔ پس آفتاب کے بلند و سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر۔ الی الزوال۔ زوال آفتاب تک
رہتا ہے۔ ف۔ لیکن وقت زوال اس سے خارج ہے تو ٹھیک دوپہر سے پہلے تک ہوا۔ واذا زالت الشمس
خرج وقتہا۔ اور جب آفتاب ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی
العید والشمس قید رمح او رمحین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے اسوقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ
یا دو نیزہ بلند ہوتا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز ممنوع ہے
یہانتک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جیسا کہ باب الاوقات میں گذرا ہے۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے جیسا کہ زیلعی نے ذکر
کیا اور عبداللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید اضحیٰ کی نماز کو نکلے اور امام
نے دیر کی تو اسکے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت
تک فارغ ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ امام نووی نے خلاصہ
میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ مع۔ ولما شہدوا بالہلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد۔ اور
دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگوں نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے دوسرے روز کو عیدگاہ جانے کا حکم کیا۔ ف۔ پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اسی روز نماز پڑھاتے
کیونکہ بارش وغیرہ کا عذر نہیں جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ شوال
کے چاند پر ابر چھایا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار اٹھے پھر آخر دن میں (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سوار دن
کا آیا اور انہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ افطار کریں اور کل کے روز اول وقت عیدگاہ کو نکلیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی
وابن ماجہ والدارقطنی۔ قلت کہا کہ اسناد حسن ہے اور نووی رح نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ اور طحاوی کی روایت
بعد الزوال سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہیں جائز ہے۔ مع۔ پھر جب مصلی میں پہونچکر
تکبیر موقوف کی تو پھر وہاں اذان واقامت نہیں ہے بحدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم وابی داؤد والترمذی۔ اگر
امام کی خبر نفاذ ہوگئی ہو تو عید میں منع نہیں الجوہرہ۔ ویصلی الامام بالناس رکعتین۔ اور پڑھے امام لوگوں کے
ساتھ دو رکعت۔ ف۔ اسی پر اجماع ہے۔ اسکا طریقہ یہ کہ۔ یکبر فی الاولی للافتتاح۔ اول رکعت میں ایک تکبیر کہے
واسطے افتتاح کے۔ ف۔ یعنی پہلے تکبیر تحریمہ کہے پھر سبحانک اللہم الخ تک پڑھے کیونکہ ثنا پڑھنا قبل قراءت
کے بالاجماع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے مع۔ وثلثا بعدہا۔ اور بعد اسکے تین تکبیرات عید کہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک
میں ہاتھ اٹھاوے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر تین تسبیح کے فاصلہ رکھے۔ یہ امام رح سے مروی اور اسی پر فتوی
ہے العتابیہ م۔ ثم یقرأ الفاتحۃ۔ پھر پڑھے فاتحہ۔ ف۔ یعنی پھر قراءت کو بالاجماع جہر سے پڑھنا شروع کرے
تو اول سورہ الحمد پڑھے۔ پھر۔ وسورۃ۔ اور ایک سورہ پڑھے۔ ف۔ یعنی کوئی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع
وغیرہ ہو مگر تین آیت یا ایک بڑی آیت سے کم نہو۔ اور مسنون قراءت عیدین میں سورہ ق والقرآن المجید
اور سورہ اقتربت الساعۃ وانشق القمر ہے مسلم والاربعۃ۔ اور کبھی سبح اسم ربک الاعلی۔ اور ہل اتاک حدیث الغاشیۃ
ہے مسلم والاربعۃ م۔ لیکن ان سورتوں پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو یہ دھوکا ہو کہ انہیں کی خصوصیت ہے

ویکبر تکبیرۃ یرکع بہا - اور بعد قرارت کے ایک تکبیر کہے کہ اسکے ساتھ رکوع کرے - ف - پس یہ تکبیر تحریمہ و تین
تکبیرات زوائد و یہ تکبیر رکوع ملاکر پانچ ہوئین - ع - پھر رکوع و سجدے پورے کرکے کھڑا ہو - ثم یبتدی فی
الرکعۃ الثانیۃ بالقراءۃ - پھر دوسری رکعت مین قرارت کے ساتھ شروع کرے - ف - اور زوائد تکبیرات
ابھی نہ لاوے حتی کہ قرارت واجبہ پوری ہو جاوے - ثم یکبر ثلثا بعدہا - پھر قرارت کے بعد تین تکبیرات کہے
ف - یعنی عید کے زوائد - مع - ہاتھ اٹھا کے - ویکبر رابعۃ یرکع بہا - اور چوتھی بار تکبیر کہے کہ اسکے
ساتھ رکوع کرے - ف - یہ تکبیرات زوائد تو واجب مین حتی کہ بحالت اختیار چھوٹ جائے یا بھولنے سے ہر
تکبیر کے واسطے سجدہ سہو واجب ہے اور زیلعی نے تبیین مین کہا کہ یہ چوتھی تکبیر رکوع بھی انھین کے ساتھ ملحق ہے حتی کہ
اسکے ترک سے سہو لازم ہے لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحال خود سنت ہے - بالجملہ نو تکبیرات مین سے سوائے ایک
تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک چھ مین - م - وہذا قول ابن مسعود - اور یہ ابن مسعود
رضی اللہ عنہ کا قول ہے - ف - یعنی اسی کیفیت کے ساتھ ادائے تکبیرات - چنانچہ ابن ابی شیبہ رح نے روایت
کی کہ حدثنا ہشیم انا مجالد عن الشعبی عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ - ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عبد اللہ
بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عیدین مین تکبیرات سکھلاتے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت مین اور چار دوسری رکعت
مین اور دونون قراءتون کو ملاتے تھے پس پہلی رکعت مین تو ایک تکبیرۃ الافتتاح اور تین تکبیرات الزوائد اور
ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت مین تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع - مع - عبد الرزاق نے کہا
کہ انا سفیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمۃ والاسود ان ابن مسعود کان یکبر تسعا الخ - ترجمہ یہ کہ علقمہ و اسود رحمہما
اللہ تعالے دونون نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض نو تکبیرات کہتے پہلی رکعت مین - چار قبل قرارت کے پھر
تکبیر کہکر رکوع کرتے اور دوسرے مین قرارت شروع کرتے پھر جب فارغ ہوتے تو چار تکبیرات کہکر رکوع کرتے
انا معمر عن ابی اسحق عن علقمۃ والاسود قالا کان ابن مسعود جالسا الخ یعنی عبد الرزاق نے اس اسناد سے علقمہ
و اسود سے روایت کی کہ دونون نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رض بیٹھے تھے اور آپکے پاس
حذیفہ و ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے نماز عید کی تکبیرات پوچھین تو حذیفہ رض
نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے - اشعری رض نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رض سے دریافت کر کہ یہ ہم مین قدیم
اور ہم سے زیادہ عالم ہین پس اسنے پوچھا تو ابن مسعود رض نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہے پھر قرارت کرے پھر تکبیر
کہکر رکوع کرے پھر دوسری رکعت مین کھڑا ہو کر قرارت کرے پھر بعد قرارت کے چار تکبیرین کہے - مع - یہ
اسانید سب بلا خلاف صحیح ہین حتی کہ اسانید صحیحین ہین - م - اور امام محمد نے آثار مین ابراہیم نخعی سے عبد اللہ
بن مسعود رض کا ولید بن عقبہ کو یون ہی بتلانا روایت کیا - اور ترمذی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رض کے کہا کہ اسی کے
مانند بہتیرے صحابہ رض سے منقول ہے - ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض نے اسکو ایک جماعت صحابہ رض
کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا علاوہ برین جب یہ بمنزلہ اعداد رکعات
کے ہے تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے - عینی رح نے کہا کہ یہی قول ابو موسی اشعری و حذیفہ بن الیمان و عقبہ بن عامر
و ابن الزبیر و ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہم و حسن بصری و ابن سیرین کا ہے - مین کہتا ہون کہ اسمین علقمہ و اسود
و ابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رض کے جو آٹھ سو سے زائد ہین داخل ہین پس یہ ایک جماعت عظیمہ کا قول
ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ہشیم انا خالد الحذاء عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال صلی بنا ابن

عباس العید فکبر تسع تکبیرات الخ یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ابن عباس رضہ نے ہکو عید کی نماز پڑھائی تو نو تکبیرات
کہین آخر تک موافق قول ابن مسعود رضہ کے پس یہ روایت ابن عباس رضہ سے موافق بقول ابن مسعود رضہ ہے اور
اسکی اسناد ند کو حسن ہے۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ وہو قولنا۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔ ف۔ یعنی جس طرح
ابن مسعود رضہ نے بیان کیا یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہے ع۔ وقال ابن
عباس یکبر فی الاولی للافتتاح وخمسا بعدہا۔ اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ پہلے رکعت مین ایک تکبیر
افتتاح کہے اور اسکے بعد پانچ تکبیرین کہے۔ ف۔ اور بعد قرارت کے رکوع کی تکبیر کہے تو جملہ سات تکبیرات ہوئین
وفی الثانیہ یکبر خمسا ثم یقرا۔ اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین کہے پھر قرات کرے۔ ف۔ پھر قرارت کے بعد
چھٹی تکبیر رکوع کرے تو جملہ تیرہ ہوئین۔ وفی روایۃ یکبر اربعا۔ اور ایک روایت مین ہے کہ چار تکبیرین کہے۔
ف۔ پھر قرارت کرے پھر پانچوین تکبیر رکوع کہے تو جملہ بارہ ہوگئین۔ یہ دونون روایتین ابن ابی شیبہ نے
اسناد کین۔ اور تیسری روایت مثل ہمارے مذہب کے اوپر مذکور ہوئے پس ابن عباس رضہ سے روایات مضطرب ہین
اور روایت ابن مسعود رضہ غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود رضہ
کے اقدم واعلم ہونے سے مرجح ہے۔ م ف ع۔ وظہر عمل العامۃ الیوم بقول ابن عباس لامر بنیہ الخلفاء۔
اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگون کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے۔ ف۔ یعنی اس وقت
مین عموماً لوگون کا عمل موافق قول ابن عباس ہے کیونکہ خلفائے عباسیہ جو اولاد ابن عباس ہین انھون نے اپنے دادا
کے قول کے موافق لوگون کو عمل کا حکم دیا۔ اور نماز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہے تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگون
مین عمل پھیل گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد مین اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی
اسکے حکم کے موافق نماز پڑھائی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اسمین امام کی اطاعت واجب ہے اور خلفائے عباسیہ نے
تو ہر ایک کو اپنے منشور مین یہی حکم لکھا کہ عید کی نماز کو موافق قول ابن عباس رضہ قائم کرے۔ مع۔ بالجملہ لوگون مین
اسکے موافق عملدرآمد پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی حتی کہ حنفیہ بھی اسی کے پابند ہوئے۔ فاما المذہب فالقول
الاول۔ رہا مذہب تو وہ پہلا قول ہے۔ ف۔ یعنی قول ابن مسعود رضہ ہے۔ ف۔ جسمین زوائد کی کمی ہے۔ لان
التکبیر ورفع الایدی خلاف المعہود۔ کیونکہ تکبیرین زائد کرنا اور ہاتھ اٹھانا معہود کے خلاف ہے۔ فکان الاخذ
بالاقل اولی۔ تو کمتر کو لینا اولی ہے۔ ف۔ کیونکہ کمتر تو ضروری تعیینی ہین پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہے کہ قول ابن مسعود رضہ مختار واولی ہے اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہے
ابن الہمام رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہے اور بعض سے
قول شافعی۔ اور یہی حال اقوال صحابہ رضہ مین معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
عیدین مین اول رکعت مین سات تکبیرین اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین قبل قرارت کے کہتے سوائے دونون
تکبیر رکوع کے۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد مین ابن لہیعہ راوی متفرد ہے
اور امام مسلم نے اس راوی کی روایت سے شاہد روایت ذکر کی ہے اور کہا کہ اس باب مین ابن عمر و ابوہریرہ سے روایت
ہے ولیکن اسانید مین خرابی ہے۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رضہ کے مروی ہے۔ رواہ ابوداؤد
وابن ماجہ والدارقطنی۔ امام نووی رح نے کہا کہ ترمذی نے علل مین کہا کہ مین نے امام بخاری رح سے اس حدیث کو
پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ بھی اسی کے مانند روایت کی

رواه الترمذی وابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں یہ سب سے بہتر حدیث ہے اور علل میں بخاری سے نقل کیا کہ اس باب میں اس سے بڑھ کر صحیح حدیث نہیں ہے اور میرا بھی یہی قول ہے۔ اور اس حدیث کے سوائے دیگر چند احادیث آئی ہیں۔ سنن ابوداؤد میں اسکے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابوموسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الضحیٰ و عید الفطر میں کیونکر تکبیرات کہتے تھے تو ابوموسیٰ رضہ نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رضہ نے کہا کہ ابوموسیٰ رضہ نے سچ فرمایا پس ابوموسیٰ رضہ نے کہا کہ میں بھی یونہی تکبیریں کہتا تھا جب کہ میں بصرہ میں انپر سردار تھا۔ حذیفہ کی تصدیق سے یہ حدیث بمنزلہ دو حدیثوں کے ہے یہ ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور منذری رضہ نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے اور شک نہیں کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کلام کیا کہ اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہے اور ابن معین واحمد سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ اس راوی کی بہتوں نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے کہا کہ اس راوی میں مضائقہ نہیں ہے۔ ہاں اسکی اسناد میں ابو عائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ میں اسکا حال نہیں جانتا اور ابن حزم نے کہا کہ مجہول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ تہذیب و تقریب میں ہے کہ ابو عائشہ راوی ابوداؤد وہ ابو عائشہ اموی مولائے بنو امیہ اور جلیس ابو ہریرہ ہے وہ مقبول ہے پس جہالت رفع ہوگئی۔ علاوہ بریں جہالت ہمارے نزدیک جرح نہیں ہے۔ م۔ لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لیں تو حدیث ابن لہیعہ بھی ضعیف ہے بلکہ اسکی اسناد میں اضطراب ہے حتیٰ کہ دارقطنی نے کہا کہ یہ اضطراب۔ ابن لہیعہ کی طرف سے پیدا ہوا ہے۔ ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری نقط چھوڑ دیں تو بھی کثیر بن عبد اللہ متروک ہے۔ امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہیں ہے اور ابن معین رح نے کہ کہ اسکی حدیث کچھ نہیں۔ نسائی و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے۔ ابو زرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث واہی ہے۔ امام احمد نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح بتلائی۔ عینی رح نے لکھا کہ ابن معین وغیرہ ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور اسمیں عبد اللہ بن عبد الرحمن الطائفی ضعیف ہے۔ اقول ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق ہے مگر خطا و وہم کرتا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چھ تکبیرات دونوں بدرجہ مساوی ہیں اور شافعی رح نے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابو حنیفہ رح نے چھ تکبیرات کو اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رضہ وایک جماعت صحابہ و تابعین سے اسپر عمل و فتویٰ باسانید صحیحہ مروی ہے اور اسمیں معروف کیفیت سے زیادتی تکبیرات کی کم ہے تو وہ متفق ضرور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجہر بہا۔ پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہیں حتیٰ کہ انمیں جہر کیا جاتا ہے۔ ف۔ تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو۔ فکان الاصل فیہا الجمع۔ تو اصل ان تکبیرات میں یکجائی ہے۔ ف۔ یعنی اصل تکبیرات کے ساتھ مجتمع ہوں۔ پھر یہ تکبیرات دونوں رکعتوں میں ہیں وفی الرکعۃ الاولیٰ یجب الحاقہا بتکبیرۃ الافتتاح لقوتہا من حیث الفرضیۃ والسبق۔ اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کا الحاق تکبیر تحریمہ سے واجب ہے بوجہ قوی ہونے تکبیر تحریمہ کے از راہ فرضیت و سبقت کے ف۔ یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہے تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے نہ تکبیر رکوع کے ساتھ۔ وفی الثانیۃ لم یوجد الا تکبیرۃ الرکوع فوجب الضم الیہا۔ اور دوسری رکعت میں نہیں پائی گئی مگر تکبیرۃ الرکوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملانا واجب ہوا۔ ف۔ کیونکہ درمیان

ہین قرارت درکوع وسجدہ فاصل ہوکر دوسری رکعت شروع ہوئی ہی پھر اگر قرارت سے مقدم کرین تو دونون قراتون
مین اتصال جاتا رہے جیسا کہ مسروق کی روایت عبداللہ بن مسعود رض مین اشارت ہی م - تکبیر رکوع کی عیدین مین
واجبات سے ہی - الانفع - اور لفظ اللہ اکبر کی رعایت بھی خاص عیدین مین واجب حتی کہ اگر اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا
تو سجدہ سہو واجب ہوگا جب کہ عیدین ہو نہ اور نمازون مین - النافع - والشافعی اخذ بقول ابن عباس -
اور شافعی رح نے ابن عباس رض کا قول لیا - ف - گویا انھون نے زیادتی لینے مین احتیاط سمجھی کہ کم اسمین آجائیگا
الا انہ حمل المروی کلہ علی الزوائد - صرف اتنی بات کی کہ جو تعداد روایت ہی سب کو زوائد پر محمول کیا - ف -
تو بارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب کو زوائد قرار دیا تو تکبیر تحریمہ و دو تکبیر رکوع علاوہ رہین - م - فصارت التکبیرات
عندہ خمسة عشر او ستة عشر - تو شافعی رح کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہوگئین - ف - یعنی ۱۲ مع
۳ کے ۱۵ - ہوئین اور ۱۳ مع ۳ کی ۱۶ - ہوئین - دوسرا اختلاف یہ کہ دونون رکعت مین تکبیرات قبل القراءة ہین
م - قال ویرفع یدیہ فی تکبیرات العیدین - اور مصنف رح نے کہا کہ عیدین کی تکبیرون مین دونون ہاتھ اٹھاوے - یرید بہ
ماسوی التکبیر فی الرکوع - مراد یہ کہ سوائے تکبیر رکوع کے باقی زوائد تکبیرات مین جو تکبیرات العیدین کہلاتی ہین ہاتھ اٹھاوے
م - اور اگر امام کے نزدیک - رفع الیدین نہو تو بھی ہاتھ اٹھاوے - الینابیع - لقولہ صلعم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن
بدلیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات جگہ مین الخ - وذکر من جملتہا تکبیرات الاعیاد - اور ان سات جگہ مین سے
تکبیرات عیدونکو ذکر کیا - وعن ابی یوسف انہ لا یرفع - اور ابو یوسف سے مروی ہی کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین - ف
جیسا کہ کرخی و ابوبکر الرازی و قدوری و ابو نصر البغدادی و صاحب التحفہ و حاکم شہید نے ذکر کیا ہی - والحجۃ علیہ ما رویناہ - اور امام
ابو یوسف پر حجت وہ حدیث ہی جو ہمنے اوپر روایت کی - ف - یعنی لا ترفع الایدی الخ مخفی نہین کہ یہ حدیث باب صفة الصلوۃ
مین گذر چکی مگر اسمین تکبیرات الاعیاد کا کچھ ذکر نہین ہی - واللہ اعلم - مصنف رح کو کوئی روایت ملی ہو اور امام ابو یوسف کے قول پر کچھ
اشکال نہین ہی بعف - اور ظاہر یہ ہی کہ امام مصنف نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہی مگر اس سے احتجاج نہین ہوسکتا - فافہم [illegible]
نے لکھ کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتی کہ اس تکبیر کے
واجب ہونے کے قائل ہوے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے قائل کیون نہ ہوے جواب دیا کہ تکبیر رکوع
کے واجب کہنے مین ایک طرح کی احتیاط ہی بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہی تو اسمین احتیاط نہین ہی
مع - (فروع) مبسوط مین ہی کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہین ہی - ع - اور بقدر تین تسبیح کے فاصلہ
کرنا چاہیے - کیونکہ ازدحام کثیر مین اشتباہ رہے - تقع - ایک شخص پہونچا تو امام بعض تکبیرات کہہ چکا تھا پس جو کچھ باقی ہے
اسمین متابعت کرے پھر اسی وقت باقی تکبیرات قضا کرکے امام کے ساتھ رکوع مین مل جاوے - ع - اور اگر امام کو قراءت
رکعت اول مین پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہہ لے - جو شخص لاحق ہوگیا وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے مین
اتنی تکبیرین کہے جو امام کا مذہب ہی - ع - مترجم کہتا ہی کہ ہمارے اصول مین قراءت سننا فرض ہی پس تکبیرات
قضا بروقت قراءت امام کے ایسے طور پر ہو کہ امام کی قراءت سننے مین مخل نہو ورنہ ایک نوع واجب کے لیے ترک
فرض لازم آتا ہی اور سابق مین بھی تنبیہ کرچکا - اور مین نے یہ تفصیل دیکھی نہین فاللہ اعلم - م - جسکی ایک رکعت
جاتی رہے وہ قضا رکعت مین تنہا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے - ع - اگر امام کو رکوع مین پایا پس اگر رکوع فوت
ہونے کا ڈر ہو تو رکوع مین بدون ہاتھ اٹھائے تکبیرات کہہ لے اور اگر یہ ڈر نہو تو کہکر رکوع مین مل جاوے اور
اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسبوق ہی اگر رکوع مین بعض کہنے پایا تھا کہ امام نے سر اٹھایا تو متابعت

کرے کیونکہ وہ فرض ہے اور باقی تکبیرات ساقط ہو گئیں۔ مقتدی ان تکبیرات میں امام کی متابعت کرے اگرچہ حنفی
مقتدی کے اعتقاد سے زائد ہوں کیونکہ متابعت فرض اور عدد تکبیرات میں اجتہاد جاری ہوا ہے۔ پھر اگر امام نے
اسقدر تکبیریں کہیں کہ جمیع اقوال صحابہ رض سے باہر ہیں تو خارج میں متابعت نہ کرے۔ پھر کہا گیا کہ ۱۳ تک اور کہا گیا
کہ ۱۶ تک متابعت کرے۔ یہ اسوقت ہے کہ امام سے قریب ہو کہ اسی سے سنتا ہو اگر مکبروں سے سنتا ہے تو برابر کہے جاوے
کیونکہ شاید مکبر نے بے خطا کہی کہ امام سے مخالفت نہ ہو وہ اب موافقت ہو۔ جس نے تشہد میں امام کو پایا تو بالاتفاق
عید قضا کرے بخلاف جمعہ کے۔ اگر بوجہ فاتحہ یا تھوڑے پڑھنے پر یاد کیا کہ اسنے تکبیر نہیں کی تو تکبیر کہکر قرات فاتحہ کا اعادہ
کرے اور اگر فاتحہ مع سورہ کے پڑھکر یاد کیا تو تکبیرات کہے اور قرات کا اعادہ نہیں کیونکہ قرات پوری ہو چکی اب ترتیب ساقط
ہے۔ الرایف۔ مقتدی تو اسکے تعقد ارتے ہیں جسمی موافق قول ابن مسعود رض کے پہلے قرات پھر تکبیرات کہے
یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادر میں ہے کہ اول تکبیرات پھر قرات کرے کیونکہ اذکار کے حق میں یہ رکعت بالاجماع اسکے پہلے
تابع ہے۔ م ت۔ پھر ابن الہمام نے درمیان نماز میں نمازی کے رائے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت میں
مثلاً ابن مسعود رض کے قول پر تھا پھر رائے بدل کر حضرت علی رض کے یا ابن عباس رض کے قول پر ہو گیا تو آیندہ دوسری
رکعت میں اسی کے موافق کریگا۔ مترجم کہتا ہے کہ تاتارخانیہ میں اسکو جامع کبیر امام محمد سے نقل کیا ہے اور یہ ایک گونہ اہل
کا حکم ہے کیونکہ محض مقلد کی کوئی رائے نہیں ہے۔ م۔ **قال ویخطب بعد الصلوۃ خطبتین**۔ مصنف نے کہا پھر بعد نماز
کے دو خطبہ پڑھے۔ ف۔ کیونکہ عیدین میں بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے صحیح ہے۔ اور یہی قول چاروں خلفائے راشدین اور چاروں فقہاء ائمہ جمہور سلف و اہل العلم کا ہے۔ مع۔ اور اگر
قبل نماز کے خطبہ پڑھدیا تو خلاف سنت ہو گیا مکروہ ہے اور خطبہ کا اعادہ نہیں ہے۔ السرخسی و قاضیخان۔ ف۔ **بذلک
ورد النقل المستفیض**۔ اسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے نقل جو شائع ہے۔ ف۔ یعنی نقل بھی اور اسپر عمل بھی شائع ہے
ابن الہمام نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہے لیکن وہ نقل اس کیفیت سے کہ دو خطبہ درمیان میں جلسہ ہو مسلم نہیں سوائے
ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رض سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر یا اضحی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر
خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھکر پھر کھڑے ہوئے۔ نووی رح نے کہا کہ عید کے خطبہ میں معتمد یہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہے۔ فتح۔
چونکہ عیدگاہ میں منبر نہ تھا بعض روایات میں سواری پر خطبہ مذکور ہے اور ابن ابی شیبہ اور ابو حنیفہ کی روایت ابن مسعود رض
میں بھی ابن مسعود رض نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا۔ پس درمیانی قعدہ کے واسطے نقل مضبوط
چاہیے اور نہیں تو معتمد قیاس علی الجمعہ ہے۔ م۔ عید کے روز جبانہ کو منبر لیجانا مکروہ ہے اور وہاں بنانا بقول صحیح مکروہ نہیں ہے
الغرائب ہ۔ اور عید کے لیے خطبہ شرط نہیں ہے الخلاصہ۔ بدلیل حدیث عبد اللہ بن السائب رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ادائے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھینگے پس جو کوئی جانا چاہے وہ جاوے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ
مع النوازل میں ہے کہ خطبہ جمعہ و خطبہ نکاح و خطبہ نماز استسقاء کو الحمد للہ یعنی حمد الہی سے شروع کرے مع۔ از زین خطبہ
حج کو ت۔ اور عیدین کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے اور مستحب ہے۔ اول خطبہ عید کو ۹ تکبیرات متوالی سے اور
دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے۔ اور منیہ میں ہے کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہیں اور اترنے سے پہلے ۱۴
تکبیرات کہے۔ مع۔ **ویعلم الناس فیہا صدقۃ الفطر واحکامہا**۔ اور خطبہ عید میں لوگوں کو صدقہ فطر و اسکے احکام
سکھلاوے۔ **لانہا شرعت لاجلہ**۔ کیونکہ خطبہ اسی واسطے شروع ہے۔ ف۔ تاکہ معلوم ہو جاوے کہ صدقہ فطر واجب
اور کس شخص پر اور کتنا اور کب نکالا جاوے اور کس کو دیا جاوے وغیر ذلک۔ مع ہ۔ اگر کہا جاوے کہ ہندوستان

وغیرہ مین بزبان عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جاتا رہتا ہی حالانکہ جمعہ مین تو خطبہ عربی کے سواے جائز نہین یا کروہ تحریمًا
ہو جیسے عید مین جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اسقدر فہم زبان کہ جو ارکان ایمان کے لیے ضرور ہی فرض ہی تو انھون نے
خود معصیت کی تو انکی معصیت کے واسطے خطبہ متغیر نہوگا۔ فاحفظہ م۔ پھر جب نماز تمام ہوچکی تو گھر واپس ہووے
سواے اس رستہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمرؓ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز
ایک رستہ لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آگئے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ والحاکم۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر وعید الضحی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آتے تھے
رواہ البخاری۔ اور تجنیس مین فرمایا کہ حکمت یہ کہ بندہ ومطیع کے واسطے جگہ بھی گواہ ہوگی تو دوسرا رستہ لینے مین گواہون
کی کثرت ہوجائیگی۔ مصنف۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ العید مع الامام لم یقضھا۔ اور جسکی نماز عید امام کے ساتھ سے
جاتی رہے تو اسکو قضاء نہین کریگا۔ ف۔ اگرچہ خود فاسد کردی ہو مراد یہ کہ امام یا اسکے نائب جہان مین کسی جماعت
سے نہ ملے تو بھی اس شخص پر قضاء نہین ہی۔ لان الصلوٰۃ بھذہ الصفۃ لم تعرف قربۃ الا بشرایط لا تتم بالمنفرد
کیونکہ نماز اس صفت مذکورہ کے ساتھ مین نہین قربت معلوم ہوئی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہین
ہوتے ہین۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہمکو تمام شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط
تنہا آدمی سے پوری نہین ہوسکتی اور بدون شرائط کے قربت ہونا نہین معلوم تو قضاء واجب نہین ہی۔ فان غم الھلال
پھر اگر چاند ابر مین چھپ گیا۔ ف۔ جیسے گرد وغبار شدید مین چھپ گیا اور احتمال ہوا کہ شاید چاند نکلا ہو لیکن نظر
نہ آیا اور یہ صرف ۲۹ تاریخ کو متصور ہی حتی کہ دوسرے روز لوگون نے روزہ رکھا پھر گواہ آئے۔ وشھدوا عند الامام
برؤیۃ الھلال بعد الزوال۔ اور گواہون نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی۔ ف۔ یا قبل
زوال کے مگر جمع کرکے ادا کا وقت باقی نہین ہی۔ التبیین۔ اور امام نے گواہون کی گواہی قبول کی تو روزہ توڑدین
وصلی العید من الغد۔ اور امام دوسرے روز نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی مع جماعت کے۔ اور امام طحاوی نے
شرح الآثار مین کہا کہ یہ امام ابو یوسف کا قول اور اصح قول شافعی واحمد ہی اور امام ابو حنیفہ ومالک کے نزدیک
قضاء نہین ہی۔ مع۔ علی ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابو یوسف ہی جو متون مذہب مین مذکور ہی کہ نماز عید الفطر کو دوسرے
روز پڑھے۔ لان ہذا تاخیر بعذر وقد ورد فیہ الحدیث۔ کیونکہ یہ تاخیر بوجہ عذر سماوی کے ہی اور اسمین حدیث
مذکور وارد ہوئی ہی۔ ف۔ یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ مین گذری۔ اور جب حدیث صحیح ہوگئی اور اسمین
کوئی اجتہاد نہین سواے اسی معنی ظاہر کے تو وہی امام اعظم رح کا مذہب ہی بخلاف اسکے جو اسوقت بعضے
جاہل وہم کرتے ہین کہ جو حدیث بخاری ومسلم وغیرہ کے پائی بدون نظر اجتہادی کے مذہب کا قول ٹھہرا دیتے
ہین باوجودیکہ مذہب اس سے بالکل موافق ہی لیکن جاہل اسکو نہین جانتا ہی۔ م۔ اگر زوال سے پہلے گواہی دی
اور اجتماع ممکن ہی تو تاخیر نہین جائز ہی اور زیلعی رح نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر عذر کے نہین جائز ہی۔ اور اگر ایسے
روز پڑھی پھر کھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر وضو تھا تو امام دوسرے
روز پڑھاوے۔ التبیین ۔ گواہون کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم مین آویگا انشاء اللہ تعالی م۔
فان حدث عذر۔ پھر اگر کوئی عذر پیدا ہوا۔ ف۔ اگرچہ عذر سماوی بے اختیاری ہو۔ یمنع من الصلوٰۃ
فی الیوم الثانی۔ جو نماز عید سے دوسرے روز بھی مانع ہوا۔ ف۔ یا نماز پڑھکر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام
بے وضو ہوگیا تھا مثلا بغیر علم کا نشانگ گیا تھا۔ لم یصلھا بعدہ۔ تو بعد اسکے یہ نماز نہین پڑھیگا۔ ف۔ زیلعی

ہو اور ادا نہ قضا۔ **وان الاصل فیہا ان لاتقضی کالجمعۃ**۔ کیونکہ اصل تو نماز عید میں یہی ہے کہ اسکی قضا نہ کیجاوے مانند جمعہ کے۔ ف۔ جبکہ وقت جمعہ گذرجاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گذرا تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی جاوے۔ **الا انا ترکناہ بالحدیث**۔ مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا۔ ف۔ اور حدیث کی پابندی کی کہ جب جماعت سواروں نے گواہی بعد زوال اوا کی تھی تو آپ نے روزہ توڑنے اور دوسرے روز نماز کے لیے مجمع ہونے کا حکم دیا تھا تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سماوی کی وجہ سے تاخیر جائز ہے۔ **وقد ورد بالتاخیر الی الیوم الثانی عند العذر**۔ اور حدیث کا ورود ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عذر سماوی متحقق ہوا تھا ف۔ تو حدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا عذر متحقق ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہے اور ماسوا اسکے اپنی اصل پر رہا یعنی جب عذر نہو تو تاخیر جائز نہیں اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہیں اور جب عذر سماوی نہو تو تاخیر جائز نہیں ہے۔ ع م۔ عید الفطر کا بیان تمام ہوا۔ اور عید الضحیٰ مثل فطر ہے سوائے بعض امور مثل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی لقولہ۔ **ویستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل ویستاک ویتطیب**۔ اور عید اضحیٰ کے روز مستحب ہے کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے۔ **لما ذکرنا**۔ بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ عید الفطر میں حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے۔ اور دیگر مستحبات بھی مذکور ہو چکے ہیں۔ اور اسمیں عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ ۔ **ویؤخر الاکل حتی یفرغ من الصلوٰۃ**۔ اور کھانے میں تاخیر کرے یہانتک کہ نماز بقرعید سے فارغ ہو جاوے۔ ف۔ اور اگر کھا لیا تو کراہت تحریمی نہیں ہو المختار الکبری ۔ **لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لایطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل من اضحیتہ**۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بقرعید کے روز نہیں کھاتے تھے یہانتک کہ نماز سے واپس ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں مسنون ہیں۔ ہم۔ بریدہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہیں جاتے حتی کہ کھا لیتے اور عید الضحیٰ کو نہیں کھاتے حتی کہ واپس آتے پس اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے۔ رواہ احمد والدارقطنی۔ اور کہا کہ صحیح ہے اور ابن القطان نے تصحیح کی اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم نے "واپس آتے" تک روایت کی ہے۔ نع۔ اگر قربانی نہیں کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہے یہی اصح ہے ہم۔ دیہاتی کو جائز ہے کیونکہ وہاں نماز نہیں ہے ع م۔ **ویتوجہ الی المصلی وہو یکبر**۔ اور عیدگاہ کی طرف چلے اس حال سے کہ جہر سے تکبیر کہتا جاوے۔ ف۔ بالاتفاق اور مصلی پہنچکر موقوف کرے۔ التحفہ۔ بلکہ جب امام شروع کرے۔ الکافی۔ **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبر فی الطریق**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ میں تکبیر کہتے تھے۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے ولیکن بخاری نے روایت کی کہ ابوہریرہ و ابن عمر ایام عشرہ میں بازار کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر کہتے تھے۔ مع۔ اس روایت سے عیدگاہ کی راہ میں تکبیر کہنا نہیں نکلا ہم۔ **ویصلی رکعتین**۔ اور امام دو رکعت پڑھے۔ ف۔ بدون اذان و اقامت کے۔ **کالفطر**۔ مثل نماز عید الفطر کے۔ ف۔ بحدیث جابر بن سمرہ جو مذکور ہو چکی ہم۔ **کذلک نقل**۔ یوں ہی نقل کیا گیا ہے۔ ف۔ ایک جماعت صحابہ رضہ سے مانند حضرت عمر و عثمان و زبیر ہم۔ واحادیث مرفوعہ۔ مع۔ **ویخطب بعدہا خطبتین**۔ اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے۔ **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک فعل**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی کیا ہے۔ ف۔ چنانچہ احادیث کثیرہ میں ہے۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ کہیں اور درود پڑھے تو دل میں پڑھیں۔ الجوہرہ ۔ **ویعلم الناس فیہا**

الاضحیۃ وتکبیر التشریق - اور دونون خطبہ مین لوگون کو قربانی کے اور تکبیر تشریق کے احکام تعلیم کرے - لانہ شرع
الوقت - کیونکہ اسوقت کا مشروع یہی ہے - والخطبۃ ما شرعت الا للتعلیم - اور خطبہ تو مشروع نہین ہوا مگر اسی
تعلیم کے واسطے - ف - پس جو مناسب وقت احکام ہون انکو سکھلا دے - پھر اگر نماز مین یوم النحر یعنے دسوین
ذی الحجہ سے تاخیر ہوئی تو بعذر ہوگی یا بغیر عذر ہوگی - فان کان عذر یمنع من الصلوۃ فی یوم الاضحی صلاہا
من الغد وبعد الغد - پس اگر کوئی عذر سماوی یا ارضی ایسا پیدا ہو جو یوم الاضحی کے وقت مین نماز سے مانع ہو تو
نماز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز - ف - جبکہ دوسرے روز عذر ہو اور کچھ برائی واقع نہو گی - ولا یصلیہا
بعد ذلک - اور بعد تین روز کے پھر یہ نماز کسی صورت مین نہین پڑھیگا - لان الصلوۃ موقتۃ بوقت الاضحیۃ
فتقید بایامہا - کیونکہ صلوۃ الاضحی تو اضحیہ کے ساتھ مقید ہے تو اسکا وقت بھی اضحیہ کے ایام تک مقید ہوگا - ف -
پس اضحیہ کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اسکا وقت رہیگا حتی کہ تیسرے روز بعد زوال
کے خارج ہو جائیگا - اور اگر تاخیر کرنا بغیر عذر ہو تو بھی نماز جائز ہے - لکنہ مسیئ فی التاخیر من غیر عذر لمخالفۃ المنقول
لیکن بلا عذر تاخیر کرنے مین وہ برا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ منقول سے مخالفت کی - ف - کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم وخلفائے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہین ہے - پھر یہ نماز باوجود تاخیر کے ادا ہے نہ قضا کیونکہ اپنے وقت
مین واقع ہوئی ہے - بعد فراغت نماز وخطبہ کے دوسرے رستہ سے مثل عید الفطر کے واپس ہو کر قربانی کرے - م -
امام نے عید الفطر کی نماز ایسی حالت مین پڑھائی کہ اسکو وضو نہ تھا اور یہ حال اسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو
نماز اعادہ کرلے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جاکر نماز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے
معلوم ہوا تو پھر نہین پڑھیگا - اگر عید اضحی مین بغیر وضو پڑھائی اور بعد نماز کے لوگون نے قربانیان کین پھر اسکو
بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیان جائز ہوگئین اور دوسرے روز جاکر نماز پڑھے یونہی جب دوسرے روز قبل الزوال
معلوم ہو اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب
نہین پڑھیگا - اگر یوم النحر کو قبل الزوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے منادی کرادی تو جس نے جاننے سے پہلے
قربانی کرلی اسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہین جائز ہے یہانتک کہ زوال کے بعد جائز ہے -
قاضیخان م - والتعریف الذی یصنعہ الناس لیس بشیئ - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہین وہ کچھ نہین ہے
وہو ان یجتمع الناس یوم عرفۃ فی بعض المواضع تشبیہا بالواقفین بعرفۃ - اور لوگون کی بناوٹ کی تعریف
یہ ہے کہ عرفہ کے روز لوگ ایک میدان مین جمع ہوتے ہین مشابہت بنانے کو ان حاجیون کے ساتھ جو عرفہ کے روز
عرفات مین کھڑے ہوتے ہین - ف - یہ فعل بالاتفاق کچھ بھی ثواب نہین ہے - لان الوقوف عرف عبادۃ
مختصۃ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا تو عبادت جانا گیا مختص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ - ف - اور وہ مقام
عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہان وقوف عبادت ہے - اور عرفات ہر جگہ نہین ہے تو ان لوگون کا کھڑا ہونا اس
مقام خاص مین بصفت مختص نہ ہوا - فلا یکون عبادۃ دونہ - تو بدون اس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا
ہونا کچھ بھی عبادت نہوگا - کسائر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہین - ف - مانند طواف وغیرہ کے - اور
اگر سوائے کعبہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اسپر کفر کا خوف ہے ع - اور امام نووی رح نے یہی مسجد
بیت المقدس ومزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا اور ملا علی قاری رح نے مناسک مین کہا کہ یہ جو جاہل لوگ
گرد مرقد مبارک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پھرتے ہین یہ سب اجہل الجہلاء ہین اگرچہ بصورت مشائخ وعلماء ہون

م- اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشنیع فرمائی ہے کہ اگر ایسی تشبیہ ہے تو احرام کی طرح سر کو برہنہ اور بدن کو کھلا رکھے تو کوئی نہیں کہیگا۔ یہ تو نصرانیون کے گرجاؤن کی بت پرستیان ہین اور اگر ایسی تشبیہ ہے تو ایک خانہ بناویگے کہ خانہ کعبہ کے طواف کرنے والون کی طرح اسکا طواف کرین اور اپنی بازؤن مین وہ ہیئگے کہ صفا و مروہ کے سعی کرنیوالون کی مشابہت پیدا ہو۔ انتہی مترجم۔ یہ تشنیع بلیغ ہے اور مکائد نفس و اغوائے شیطان سے شبہہ کر دیا مگر عجب کہ مفتی بہ نے بلیر سمجھے جواب کی طرف قدم اٹھایا حالانکہ یہ لاجواب عبارت ہے۔ مالک رح نے کہا کہ ایسی چیزون کی کنجی تو بدعتیون کے ہاتھ مین ہے۔ پھر کلام اسمین کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نہوا تو کیا مباح ہے یا مکروہ ہے۔ نہایہ مین مباح نکالا۔ کافی مین کہا کہ بعض کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے۔ ع۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اُس روز واسطے نماز استسقاء وغیرہ کسی مشروع کے نکلتا ہے تو مکروہ نہین ہے اور اگر خاص اُسی دن کا قصد کر کے نکلتا ہے تو جب غور کیا جاوے تو یہ تشبیہ کے معنی مین مکروہ ہے۔ الفتح۔ اگر تشبیہ کے واسطے نہین بلکہ اُس روز کی بزرگی کی وجہ نکلے تو جائز ہے۔ تاخیر بیان التمرتاشی ع۔ اسکے معنی یہ ہین کہ وہان جاکر کھڑے نہین ہوسکے اور نہ سر کھولے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون اصل مسئلہ کتاب مین خود امام محمد رح نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اسواسطے کہ لعبس لشئی تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی منفعت سے خالی ہے کیونکہ تکلف تحت النہی الاجماع عام ہے اور مباح دنیاوی بھی نہین کیونکہ جو بات امور دنیاوی مین بیفائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے جیسا کہ بحث اللغو مین مصرح ہے اور شروع باب العید مین قنیہ کا قول دیہات کی نماز عید مین گذرا پس امام محمد نے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہے پس شک نہیں کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق و صحیح ہے و ماسوائے اسکے غلط ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ مرجع الکل والمآب م۔

فصل فی تکبیرات التشریق۔ یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان مین ہے۔ ف۔ تشریق خود تکبیر ہے تو معنی یہ کہ ان تکبیرات کے بیان مین جنکا نام تشریق ہے اور بقول صاحبین ۱۱-۱۲-۱۳- تاریخ ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیرات نوبن عرفہ سے شروع ہوجاتی ہین تو بعضے دنون کے نام سے نسبت ہوئی م ع۔ یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہے لیکن سنت کی دلیل طلبی ہوئی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی۔ ف التبیین ع۔ **ویبدأ بتکبیر التشریق** اور شروع کرے تکبیر تشریق کو۔ ف۔ جہر کے ساتھ۔ **بعد صلوٰۃ الفجر من یوم عرفۃ**۔ بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز یعنی نوین ذی الحجہ کو اتفاق علمائے حنفیہ رح۔ **ویختم عقیب صلوٰۃ العصر من یوم النحر**۔ اور ختم کرے یوم النحر یعنی دسوین ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے تکبیر۔ ف۔ لیکن ختم مین اختلاف ہے یہ جو مذکور ہوا۔ **عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ** امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ **وقالا یختم عقیب صلوٰۃ العصر من آخر ایام التشریق**۔ اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے آخر ایام تشریق یعنی ۱۳- ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے تکبیر۔ ف۔ صاحبین کے قول پر فتوی اور اسی پر اکثر زمانون مین تمام شہرون مین عمل رہا ہے۔ الخلاصہ والتجرید والتتابیہ الاسبیجابی المجتبی الکافی۔ مع ع۔ باوجود اسکے امام مصنف نے متن مین قول امام کی التزامی تصحیح کی۔ **والمسألۃ مختلفۃ بین الصحابۃ**۔ اور یہ مسئلہ درمیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف پایا گیا۔ **فاخذا بقول علی رض**۔ پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور یہی قول حضرت عمر رض و ابن عباس و عمار کا ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور ابن عمر و زید بن ثابت و ابو سعید کا رواہ الدارقطنی۔ اور حضرت عثمان کا۔ التحریر۔ اور حضرت ابوبکر رض کا۔ القنیہ۔ اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و احمد و ابو ثور اور ایک قول شافعی ہے۔ پس صاحبین نے انھین صحابہ رض کا قول لیا۔ **اخذا بالاکثر اذ ہو الاحتیاط فی العبادات** اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادات مین یہی احتیاط ہے کہ اکثر کو لیوے۔ ف۔ یعنی ۱۳- تاریخ تک

تکبیر مین احتیاط ہو کہ نفیر یعنی دسوین تک بھی داخل ہو گئی اور کثیر لینے مین زیادہ داخل نہین ہوتی تو احتیاطاً اکثر کو داخل
کیا۔ واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذا بالاقل۔ اور ابو حنیفہ رح نے قول ابن مسعود رضہ کو لیا بطریق
کمتر کو لینے کے۔ ف۔ اور ابن مسعود رضہ اور انکے شاگردون علقمہ و اسود و نخعی سے ختم عقیب عصر یوم النحر ثابت
ہے تو کمتر کو لیا۔ لان الجہر بالتکبیر بدعۃ۔ کیونکہ جہر سے تکبیر کرنا بدعت ہے۔ ف۔ اور یہی حسن بصری رح سے
منقول ہے۔ اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان مستحب و بدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہے کیونکہ ابن مسعود رضہ سے مقدار
کفایت تو معلوم ہو گئی ہے۔ والتکبیر ان یقول مرۃ واحدۃ۔ اور تکبیر یہ ہے کہ ایکبار کہے۔ اللہ اکبر اللہ اکبر
لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد۔ یہ حضرت عمر و ابن مسعود رضہ سے مروی ہے۔ ہذا ہو المأثور
عن الخلیل صلوات اللہ علیہ۔ یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے ماثور ہے۔ ف۔ مبسوط و قاضیخان
سے عینی نے ایک نص لکھا ہے لیکن ابن الہمام رح نے ابن ابی شیبہ و محمد کی روایات علی و ابن مسعود سے نقل کین اور
کہا کہ اسناد جید ہے۔ اور ابن ابی شیبہ نے عدم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدثنا جریر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا یکبرون
الخ۔ مین کہتا ہون یہ اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہے اور معنی یہ کہ ابراہیم نخعی رح نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز
عرفہ کو تکبیر کہتے قبلہ رخ پیچھے نماز کے اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ اکبر وللہ الحمد۔ یہی دارقطنی کی حدیث
جابر رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہے اور نماز سے فرض قبا ور
ہے۔ مف۔ وہو عقیب الصلوات المفروضات۔ اور یہ تکبیر (قبلہ رخ حالت مین) پیچھے نمازون مفروضہ
کے ہے۔ ف۔ اگرچہ جمعہ ہو اور اگرچہ خاص انھین ایام تشریق کے قضا ہو پس نماز جنازہ و وتر و عید خارج ہین
و کہا گیا کہ علی الاصح عید داخل ہے۔ ر۔ الخلاصہ ح۔ تو تکبیر ہے۔ علی المقیمین۔ مقیمون پر۔ ف۔ نہ مسافرون پر
اگرچہ غلام ہون جب کہ مقیم ہون۔ فی الامصار۔ شہرون مین۔ ف۔ نہ دیہاتون مین تو تکبیر کہین۔
فی الجماعات المستحبۃ۔ مستحب جماعتون مین۔ ف۔ نہ منفرد اور نہ خالی عورتون کی جماعت مین۔ عند
ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور چاہیے کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کہین حتی کہ اگر
نمازی نے عمداً حدث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو تکبیر ساقط ہو گئی۔ التہذیب۔ اور اگر قبلہ رخ پیٹھ پھیر دی
تو ایک روایت مین تکبیر ساقط اور دوسری مین نہین۔ مف۔ اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کہدے طہارت
کو نہ جاوے۔ الخلاصہ۔ ولیس علی جماعات النساء۔ اور تکبیر نہین ہے عورتون کی جماعت پر۔ اذا لم یکن
معہن رجل۔ جب کہ نہ ہو ان عورتون کے ساتھ کوئی مرد۔ ف۔ یعنی امام انکا مرد نہو۔ ولا علی جماعۃ
المسافرین۔ اور نہ مسافرون کی جماعت پر تکبیر ہے۔ اذا لم یکن معہم مقیم۔ جب کہ ان مسافرون کے ساتھ مقیم نہو
ف۔ یعنی مقیم امام نہو۔ یہی اصح ہے۔ ع۔ اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان و آزادی شرط
نہین۔ پھر امام مصنف نے جو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید و مزید و قاضیخان و جوامع الفقہ
مین وجوب کی تصریح کی۔ اور مرغینانی و تمربرین کہا کہ سنت ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور صحیح یہ کہ
واجب ہے۔ کیونکہ شعائر دین سے ہے۔ ع۔ ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیلاً ترجیح دی اور شعائر ہونا منافی
سنت نہین ہے جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی نے عیدین مین فرمایا ہے۔ علی ما ذکرہ العینی رح۔ م۔ یہ سب امام رح کے نزدیک
ہے۔ وقالا ہو علی کل من صلی المکتوبۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر ہے جو فرض نماز پڑھے۔ ف۔
خواہ شہری ہو یا دیہاتی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو خواہ جماعت ہو یا منفرد ہو۔ ع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول مالک

وشافعی کا اور سوائے منفرد کے امام احمد کا قول ہے۔ وانہ تبع للمکتوبۃ۔ کیونکہ تکبیر تابع نماز فریضہ کے ہے۔ ف۔ تو جو کوئی فرض پڑھے وہ تکبیر کہے۔ ولہ ما رویناہ من قبل۔ اور امام ابو حنیفہ کی ایک دلیل تو وہ حدیث جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ جمعہ و تشریق و فطر و اضحی اوئی مصر جامع۔ تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا۔ والتشریق ہو الجہر بالتکبیر کذا نقل عن الخلیل بن احمد۔ اور تشریق یعنی جہر تکبیر ہے ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہے۔ ف۔ اور خلیل رحمہ امام نحو و لغت المتوفی ۱۷۰ھ ہجری ہے۔ پس امام ابو حنیفہ سے ۲۰ برس بعد انتقال کیا۔ پس معلوم ہوا کہ جہر تکبیر مطلقاً نہیں بلکہ مصر جامع شرط ہے۔ ولان الجہر بالتکبیر خلاف السنۃ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا جہر کرنا خلاف سنت۔ ف۔ یعنی بدعت ہے استثناء اسکے جہاں شرع وارد ہوئی ہو۔ والشرع وردبہ عند استجماع ہذہ الشرائط۔ اور شرع کا وارد ہونا جہر تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطیں جمع ہوں۔ ف۔ یعنی مصر و جماعت مستحبہ و اقامت کیونکہ ہم نے سنت میں یوں ہی بالیقین تکبیر پائی ہے تو پس اسی پر توقف رہا۔ اور سوائے مورد کے دوسری جگہ تجاوز نہوگا۔ الا انہ یجب علی النساء اذا اقتدین بالرجال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ تکبیر واجب ہو جائیگی عورتوں پر جب کہ وے مردوں کی اقتدا سے نماز پڑھیں۔ ف۔ تو آہستہ تکبیر کہیں۔ ع ت۔ وعلی المسافرین عند اقتدائہم بالمقیم۔ اور مسافروں پر جب کہ وے اقتدا کریں مقیم کا۔ ف۔ پس اقتدا سے عورتوں و مسافروں پر بھی واجب ہوگی۔ بطریق التبعیۃ۔ بطریق تابع ہونے کے۔ ف۔ یعنی اصل میں نہیں ہے اور متبوع پر ہونے کی وجہ سے تابع پر واجب ہوئی جیسے مقیم کی اقتدا سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ یہاں امام مصنف نے تصریح کر دی کہ تکبیر واجب ہے۔ پھر مستحب ہے کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ غفلت میں ہو یا کوئی کارستانی کرے تو مقتدی تکبیر کہے۔ التبیین ع۔ امام محمد رح نے روایت کی کہ قال یعقوب صلیت بہم المغرب یوم عرفۃ۔ یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے عرفہ کے روز انکو مغرب کی نماز پڑھائی۔ ف۔ یعنی رح نے کہا کہ یعنی مسافروں کو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر حج کی مسافرت میں پڑھائی ہوتی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکر امام رح اس بدعت کے مرتکب ہوتے پس میرے نزدیک تو مراد امام ابو حنیفہ و اصحاب ہیں اور معنی یہ ہیں کہ میں نے عرفہ کے روز باشارہ امام رح کے اصحاب کو مغرب کی نماز پڑھائی۔ فسہوت ان اکبر۔ پس میں تکبیر تشریق کہنا بھول گیا۔ فکبر ابو حنیفۃ۔ پس ابو حنیفہ رح نے تکبیر کہی۔ دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لا یترکہ المقتدی۔ یہ قصہ دلالت کرتا ہے کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگرچہ عمداً چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہیں چھوڑیگا۔ ف۔ پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہیں ہے۔ لانہ لا یؤدی فی حرمۃ الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ نماز کے اندر ادا نہیں کیجاتی۔ فلم یکن الامام فیہ حتما وانما ہو مستحب۔ پس وجود امام اس تکبیر کہنے میں واجب نہیں بلکہ فقط مستحب ہے۔ ف۔ حالانکہ تکبیر نہ جب تو امام کے پیچھے واجب ترک نہوگا۔ فائدہ۔ امام رح نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ میں تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فالودہ پیتے دیکھتا ہوں حالانکہ اسوقت حالت افلاس میں گمنام تھے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فالودہ پیتا تھا مجھے بھی نذر کیا۔ اسوقت مجھے ابو حنیفہ رح کا فرمانا یاد آیا۔ یہ کشف و کرامت تھا۔ اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المجتہدین کا رعب اسقدر چھایا کہ کئی نمازیں تکبیر احد کے ساتھ پڑھکر مغرب میں تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شاگرد کے واسطے موعظت حسنہ ہے م ع۔ اگر ایام تشریق میں پہلی قضا پڑھی یا ایام تشریق کی

قضاء بعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر نہیں کہیگا اور مسبوق پر بعد تمام کرنیکے تکبیر واجب ہے۔ التبیین۔

باب صلوٰۃ الکسوف

یہ باب سورج گہن کی نماز کے بیان مین ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ نماز عید و نماز کسوف اور نماز استسقاء تینون نمازین دن مین بغیر اذان واقامت کے ادا کیجاتی ہین انمین سے نماز عید واجب ہے اور نماز کسوف جمہور کے نزدیک سنت ہے اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء مین اختلاف ہے کہ نماز مسنون ہے یا نہین۔ اس بیان سے تینون ابواب کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی۔ اور حدیث مین سورج و چاند گہن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزون کو دیکھو تو بیگ نماز کی طرف مبادرت کرو۔ کمافی الصحیح۔ اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی مین بالطبع ایسا انس موجود حالت سے مانوس ومالوف ہوجاتا ہے کہ باوجود یقینی موت کے کبھی وہ تغیر مین پڑنے کا خیال نہین کرتا حالانکہ مرنا قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت مین سب سے بڑا تغیر ہوگا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کرین تو روزانہ گردش روشنی وتاریکی وشب وروز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہین۔ کمافی القرآن۔ لیکن جب ان چیزون سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہین لیتے پھر جب غیر معمولی حالت سورج و چاند کی نظر آتی ہے تو اس محسوس سے چونکتے ہین اسوقت نماز کی طرف متوجہ کیا کہ قراءۃ قرآن مین اپنے انجام پر جزم و تیقن کرینگے اور وہ وقت اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا اور ایمان کی سبیل یہی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وساوس شہوت دور ہوکر کے دل کو حق بات پر جاوے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہین تو اپنی نجات پر اٹھانے جاوینگے اور اگر بدکار ہین تو استغفار و توبہ کرینگے۔ مین کہتا ہون لیکن وہ کفار محروم رہے جو آخرت وانجام سے غافل ہین اسلئے انکا مسخر شمس کرین کہا ہے۔ م۔ نماز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الامۃ ہے کسی نے انکار نہین کیا اور سنت اسمین شائع ومنقول ہے۔ ع۔ اور اتفاق ہے کہ یہ نماز جماعت سے مسجد الجامع یا عیدگاہ مین پڑھی جاتی ہے۔ فع۔ اور اسکا وقت وہی ہے جو تمام نوافل کے لیے ہے سوائے اوقات مکروہہ کے۔ عف۔ پس اگر بعد عصر کے سورج گہن ہوا تو نماز نہو گی کیونکہ اسوقت نفل مکروہ ہے۔ م۔ اور جماعت اسمین افضل وسنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور اکیلے بھی جائز ہے۔ المحیط اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پڑھا سکتا ہے۔ المرغینانی رح۔ **اذا انکسفت الشمس** ۔ جب سورج کو گہن لگے تو۔ **صلی الامام** ۔ نماز پڑھے امام۔ ف۔ جو جمعہ قائم کرتا ہے یا اسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہو کر پڑھے۔ **بالناس** ۔ لوگون کے ساتھ۔ **رکعتین** ۔ دو رکعت۔ ف۔ اور چاہے چار رکعت۔ المحیط والبدائع والمفید والتحفۃ رح۔ مگر دو رکعت سنت وافضل ہین۔ م۔ **کہیأۃ النافلۃ** ۔ نفل کی صورت پر۔ ف۔ بدون اذان واقامت وخطبہ کے۔ اور پکارا جاوے کہ الصلوٰۃ جامعۃ تاکہ لوگ جمع ہو جاوین۔ ف ہ۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور جس محاورہ مین ہو جائز ہے سوائے اذان کے۔ م ف۔ **فی کل رکعۃ رکوع واحد** ۔ ہر رکعت مین ایک رکوع ہے۔ ف۔ جیسے تمام نمازون مین معروف ہے۔ **وقال الشافعی رکوعان** ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر رکعت مین دو رکوع ہین۔ ف۔ اسطرح کہ اول شروع کرکے الحمد کے بعد طویل قراءت کرے پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع مین رہے پھر سر اٹھا کر دوبارہ قراءت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دیر تک مگر پہلے رکوع سے کم ہو پھر سر اٹھا کر سمع اللہ لمن حمدہ ربنا لک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت مین کرے حتی کہ گہن سے آفتاب کھل جاوے۔ یہی قول امام مالک واحمد واسحق کا بلکہ امام احمد واسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے۔ ع۔ واضح

ہو کہ اصلی مقصود اس نماز سے مثل دوسری نمازون کے رضاے الٰہی و مغفرت و ثواب ہے پس اگر ایک شخص نے نماز کسوف کا ارادہ نہ کیا بلکہ نوافل پڑھین اور دوسرے شخص نے نماز کسوف مین سنت کا ارادہ کرکے ایسے طور پر پڑھی کہ وہ خلاف سنت و فاسد نکلی تو پہلا شخص اچھا رہا۔ پس احتیاط یہ کہ بطور یقین ہو کہ رایگان ہونیکا احتمال دور ہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ ہر رکعت مین رکوع واحد ہو اور امام مالک و شافعی وغیرہم نے نظر کی کہ ان اعمال مین طریق علمی ہونا ثواب کے لیے کافی ہے اگرچہ عالم سے اجتہاد مین چوک ہو جاوے لہذا دو رکوع بنظر روایت اختیار کیے۔ لہ ما روت عائشہ رض۔ دلیل امام شافعی رح کی وہ حدیث ہے جو ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی۔ ف۔ اس روایت کا وہی مضمون ہے جو ہم نے دو رکوع سے پڑھنے کا بیان کیا۔ اور آخر حدیث مین ہی کہ چار رکعات و چار سجدات پورے ہوے اور آپ کے فراغت سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا پھر کھڑے ہو کر لوگون کو خطبہ سنایا پس حمد و ثنا ر لائق شان الٰہی بیان کرکے فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات مین سے دو نشانیان ہین انکو کسی کے مر جانے یا کسی کے پیدا ہونے پر گہن نہین لگتا ہے پھر جب تم اسکو دیکھو تو نماز کی جانب مبادرت کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور صحیحین مین عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی اسی کے مانند مروی ہے۔ مت۔ آخر حدیث مین چار رکعات سے چار رکوع مراد ہین اور یہ اطلاق شائع و معروف ہے۔ اور واضح ہو کہ اس زمانہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند جنکا نام ابراہیم تھا اور وہ ماریہ قبطیہ کے بطن شریف سے پیدا ہوے ڈیڑھ برس کے قریب ہو کر انتقال کر گئے تھے جنکی نسبت فرمایا کہ جنت مین اسکی دودھ پلائی ہے۔ اسی زمانہ مین گہن پڑا تو عام لوگون نے زعم کیا کہ ابراہیم رض کے انتقال کی وجہ سے ہے لہذا آپ نے خطبہ پڑھا اور لوگون کا یہ فاسد خیال دور کیا۔ م۔ ولنا روایۃ ابن عمرو۔ اور ہماری دلیل روایت عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہے۔ ف۔ یعنی اس نماز کو جسطرح ابن عمرو رض نے روایت کیا کہ اسمین ایک ہی رکوع مذکور ہے ہم اسی روایت کو لیتے ہین۔ والحال اکشف للرجال لقربہم۔ اور حال کیفیت نماز کا مرد لوگون پر زیادہ واضح ہے بوجہ انکے قرب کے۔ ف۔ اور حضرت ام المؤمنین عائشہ رض تو عورتون کی صف مین دور تھین تو ممکن ہے کہ آپ نے ایک ہی رکوع بہت طویل کیا ہو جسکو دور کے لوگون نے بار بار سر اٹھانے و ناامید ہو کر پھر رکوع مین جانے سے دو رکوع خیال کیے اسی طرح امام محمد رح نے آثار مین ذکر کیا ہے۔ کذا فی العینی۔ پس جب اس واقعہ نماز کے دو راوی ہین اور دونون روایتون مین معارضہ ہے تو ہم نے ترجیح دی۔ فکان الترجیح لروایتہ۔ تو ترجیح عبد اللہ بن عمرو رض کے روایت کو ہوگی۔ ف۔ کیونکہ زیادہ قرب سے اصل حال معلوم تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ اس سے زیادہ سخت ہے جس آسانی سے امام مصنف نے جواب دیدیا اور تحقیق المقام بتوفیق الٰہی عز و جل یہ ہے کہ کسوف کا اطلاق سورج گہن و چاند گہن دونون پر آتا ہے جیسے خسوف بھی دونون مین مستعمل ہے اور عینی رح نے کہا کہ فقہا کی عبارات مین کسوف مخصوص بہ آفتاب اور خسوف بماہتاب ہے اور یہ افصح ہے پھر اس باب مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول مین روایات متعدد و مختلف وارد ہین بعض مین صرف معمولی نماز کی طرح پڑھنے کا حکم اور بعض مین دوگانہ اور بعض مین طویل قرارت و رکعت مین ایک رکوع ہے اور بعض مین دو رکوع و تین رکوع و چار رکوع حتی کہ دس رکوع تک کے ساتھ روایات ہین۔ بیان الکل مختصراً۔ اول ابو بکرہ ایک صحابی معروف کی حدیث مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین آفتاب کو خسوف ہوا تو آپ نکلے درحالیکہ چادر مبارک لٹکی ہوئی کھنچی جاتی تھی یہانتک کہ مسجد مین پہونچے اور لوگون نے مبادرت کی پس انکو دو رکعتین پڑھائین جیسے تم اپنی نماز

پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ ظاہرا بغیر تطویل وہر رکوع واحد ہے جیسے صحیح مسلم میں عبد الرحمن بن سمرہ سے دو رکعت مذکور
ہیں۔ ۲۔ قبیصہ الہلالی رضہ سے کسوف آفتاب میں دو رکعت مع طول قیام ہے۔ اور سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا
اور آخر میں فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو نماز پڑھو جیسے سب سے قریب کی نماز فریضہ۔ رواہ ابوداؤد والنسائی
والحاکم والبیہقی۔ اور محتمل ہے کہ اگر آفتاب کھلا ہوتا تو زیادہ پڑھتے۔ ۳۔ نعمان بن بشیر رضہ کے حدیث میں دوگانہ دوگانہ
نماز پڑھتے اور پوچھتے جاتے یہاں تک کہ آفتاب کھل گیا۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وصححہ ابن عبد البر والنووی۔ اور
نعمان رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب وماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی فرض
نماز جو پڑھی ہے اُسکے مثل نماز پڑھو۔ رواہ احمد والحاکم۔ اسمیں دوگانہ دوگانہ مانند فریضہ کے اور خسوف ماہتاب میں
بھی نماز ہے مگر بغیر تصریح جماعت کے۔ ۴۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص جسکا حوالہ مصنف رح نے دیا ہے کہ حضرت صلعم نماز کو کھڑے
ہوئے تو اسقدر طول کیا کہ نہیں لگتا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہیں لگتا تھا کہ سر اُٹھائینگے پھر اُٹھایا تو نہیں لگتا تھا کہ سجدہ
کرینگے پھر سجدہ کیا تو نہیں لگتا تھا کہ اُٹھینگے پھر اُٹھے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت کیطرح کیا اور آفتاب منجلی ہو گیا۔ رواہ ابوداؤد
والنسائی والترمذی فی الشمائل والحاکم اور عطاء بن السائب راوی کو ایوب السختیانی نے ثقہ کہا۔ ۵۔ حدیث سمرہ بن جندب رضہ
دربارہ کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ کے جز حکر سیاہ پڑ گیا تھا۔ اسمیں بھی نہایت طویل قیام اسطرح کہ ہم
آپ سے کچھ آواز نہیں سنتے تھے ایسے ہی رکوع وسجود میں طول بدون کسی آواز کے ہے اور یوں ہی دوسری رکعت
ہے اور دوسرے میں آفتاب منجلی ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وقال
حسن صحیح۔ اور اسمیں تصریح ہے کہ قرارت بالکل مخفی تھی۔ ۶۔ حدیث عائشہ رضہ اسمیں خسوف آفتاب اور ہر رکعت
میں دو رکوع مع طول قرارت وغیرہ ہے۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ اسکے آخر میں ہے کہ آفتاب وماہتاب دونوں آیات
میں کسی کی موت وحیات سے انکو خسوف نہیں جب دیکھو تو نماز کی طرف مبادرت کرو۔ ظاہرا خسوف ماہتاب میں
بھی نماز جماعت مراد ہے لیکن تصریح نہیں ہے۔ اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص
سے صحیحین میں موجود ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تمام نہیں کیونکہ
ابن عباس وابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہے تو ابن عمرو رضہ سے دو حدیثیں آئیں ایک میں دو رکوع اور ایک میں
ایک ہی رکوع مذکور ہے پس اگر نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ مانیں جیسا کہ مصنف رح کی تقریر سے ظاہر ہے تو لامحالہ ابن عمرو رضہ
کی حدیث صحیحین دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو رضہ میں عطاء بن السائب
راوی میں کلام ہے اگرچہ معتمد یہ ہو کہ وہ ثقہ ہے اور سمرہ بن جندب کی روایت البتہ صحیح ہے۔ ۷۔ حدیث جابر رضہ کسوف میں دوگانہ
میں چھ رکوع وچار سجدے یعنی ہر رکعت میں تین رکوع ودو سجدے مروی ہیں۔ رواہ مسلم اور یہی حضرت عائشہ رضہ
وابن عباس کی حدیثوں میں آیا۔ رواہ مسلم۔ یہ احادیث بلا خلاف صحیح ہیں اور عجب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض
سے دو رکوع کو لیا اور اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ ۸۔ حدیث ابن عباس میں ہے کہ کسوف میں حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا پھر رکوع کیا پھر پڑھا پھر رکوع پھر الخ۔ اسمیں چار رکوع دو سجدے ہر رکعت میں ہیں۔
رواہ مسلم۔ اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں آیا۔ رواہ مسلم۔ پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا
لفظ ہے اور سورج یا چاند کسی کی تصریح نہیں ہے۔ ۹۔ حدیث ابی بن کعب رضہ کے دوگانہ کسوف آفتاب میں ہر رکعت
میں طول قرارت اور پانچ رکوع ودو سجدے مذکور ہیں۔ رواہ ابوداؤد۔ اور اسکی اسناد میں ابوجعفر الرازی
راوی میں کلام ہے پھر یہی حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں ہے بلکہ صححہ ابو محمد الاشبیلی وابن القطان وابن الملقن مع

د- ابو داؤد نے ہر رکعت میں دس رکوع و دو سجدے بھی روایت کیے اور ابن عبد البر نے اور ابن حزم نے بھی حضرت ام المومنین عائشہؓ سے دس رکوع کی روایت ذکر کی - مع - جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ سروجی رح نے کہا کہ اس نماز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب اسقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اسمین سے نماز کو اس طریقہ پر لیا جسکی اصل شرع مین موجود ہو یعنی موافق حدیث نعمان و سمرہ و ابن عمرو رض و عبد الرحمن بن سمرہ وغیرہ کے اور فرائض و سنن سب یک رکوع ہین - عینی رح نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف مین بارہا نماز پڑھی ہو تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہو - ابن الہمام رح نے کہا کہ دس برس کے قریب مین چھ مرتبہ سورج گہن واقع ہونا بعید ہو اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری راے اولیٰ ہو کیونکہ جب آخری فعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا ہوا پس مطلقاً نماز مسنون لیکر اسکی کیفیت موافق معمولی نمازون کے اختیار کرنا اولیٰ ہوا - مترجم کہتا ہو کہ بعید ہونا اور دس ہی برس کی مدت مین ہونا دونون باتین شاید شافعیہ کو مسلم نہون - رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی مین کلام ہو کیونکہ جب بعض سلف نے کئی بار نماز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہین رہا - لیکن بدائع مین شیخ ابو منصور ماتریدی رح سے نقل کیا کہ اختلاف روایات اسکے اگر یہ معنی ہوتے کہ ان طریقون مین سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور عینی رح نے کہا کہ اس مقام پر کلام صواب و صحیح جواب یہ ہو کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ مین سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولیٰ دیکھا جو اسکے اجتہاد سے موافق ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب نماز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع و دو سجدہ کے ساتھ نماز کسوف کو لیا شافعیہ مین سے ابو اسحٰق مروزی و ابو الطیب نے کہا کہ ہماری احادیث کا محمل استحباب ہو اور انکی احادیث کا محمل جواز ہو انتہی ملخصاً - مین کہتا ہون کہ اگر یون کہا جاوے کہ نماز کسوف کی ابتدا مدینہ مین نہین ہوئی اور سب صورتین جائز ہین لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہو کہ عموماً لوگون کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دوگانہ یا چارگانہ تو اولیٰ ہو کیونکہ اصل اسمین وقت کو نماز مین مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسکے جواز مین شک نہ ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - **ویطول القراءۃ فیہما** - اور دونون رکعت مین قراءت کو طول دے - ف - چنانچہ بعض احادیث مین اول رکعت بقدر بقرہ اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہو - مع - پھر اگر دوسرا دوگانہ پڑھین تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہو حتیٰ کہ دوگانہ واحد مین انحصار نہین ہو - **ویخفی** - اور دونون مین قراءت کو مخفی رکھے - **عند ابی حنیفۃ رح** - یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو - ف - یہی صحیح ہو - المضمرات - اور یہی مالک و شافعی کا قول ہو - ع - **وقالا یجہر** - اور صاحبین رح نے کہا کہ قراءت مین جہر کرے - ف - اور یہی قول احمد ہو - ع - **وعن محمد مثل قول ابی حنیفۃ** - اور امام محمد رح سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اخفاء - ف - عامہ روایات مین مروی ہو - البدائع - بالجملہ بیان دو امر مین قراءت کو طول دینا اور قراءت مین جہر کرنا - **اما التطویل فی القراءۃ فبیان الافضل** - پس قراءت مین طول دینا تو افضلیت کا بیان ہو - ف - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت پر قراءت کو طول دینا افضل ہو - ع - **ویخفف ان شاء** - اور اگر چاہے تو قراءت مین تخفیف کرے - **لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوٰۃ والدعاء فاذا خفف احدہما طول الآخر** - کیونکہ مسنون تو وقت کسوف کو نماز و دعا مین مستغرق کر دینا پس نماز و دعا مین جس ایک کو تخفیف کرے دوسرے کو طول دیدے - ف - اور حق یہ ہو کہ قراءت کو طول دینا مسنون ہو اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہو کیونکہ حدیث مغیرہ رض مین

کہ پھر جب تم ان چیزون کو دیکھو تو اللہ تعالی سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہانتک کہ وہ روشن ہو جاوے۔ رواہ البخاری
ومسلم۔ اور حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الٰہی کرو یہانتک کہ روشن ہو جاوے۔ رواہ مسلم بلفظ الصحیح
مین کہتا ہون کہ حدیث نعمان مین خود دوگانہ دوگانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نماز فریضہ کے مثل پڑھنے کا
حکم دیا لہذا اگر دوپہر سے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز ظہر کے تخفیف قراءت پڑھنا پایا گیا
اور یہین سے امام رح سے چار گانہ بھی مروی ہے۔ کمافی المبسوط۔ پس حق وہی ہو امام مصنف نے ذکر کیا فاسہ تعالے اعلم
م۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاخفاء والجہر۔ اور رہا اخفاء اور جہر۔ ف۔ تو اسمین اختلاف ہے۔ فلھما
روایۃ عائشۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم جہر فیھا ولابی حنیفۃ روایۃ ابن عباس وسمرۃ بن جندب۔
پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل حدیث عائشہ رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مین جہر کیا اور
ابو حنیفہ رح کی دلیل حدیث ابن عباس وحدیث سمرہ ہے۔ ف۔ حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے نماز خسوف مین جہر کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث اسماء بنت الصدیق رضہ مین نماز کسوف کا جہر ہے۔ رواہ
ابوداؤد والترمذی وابن حبان تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رضہ مین مراد خسوف سے سورج گہن ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون
کہ کسوف وخسوف دونون گہن مین مستعمل ہے پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد خسوف ماہتاب ہے کیونکہ رات
کی قراءت جہری ہوتی ہے۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رضہ یہ کہ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی
نماز پڑھی تو آپ سے قراءت کا ایک حرف نہین سنا۔ رواہ احمد وابو یعلی وابو نعیم والطبرانی والبیہقی۔ اور حدیث
سمرہ رضی اللہ عنہ اوپر گذری۔ وصححہ الترمذی۔ والترجیح قدمر من قبل۔ اور ترجیح اوپر گذری۔ ف
کہ حضرت عائشہ رضہ کے بہ نسبت مردون کی روایت مع کیونکہ بوجہ قرب کے اُنپر حال زیادہ واضح ہے اور یہ مبنی ہے
کہ نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ ہے۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز مین اختلاف نہین ہے اور کیف صلوۃ النہار
وہی عجماء۔ کیونکر اخفاء متعین نہوگا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہے اور صلوۃ النہار عجماء۔ ف۔ یعنی اسمین
قراءت مسموعہ نہین ہے۔ جیسے بہائم مجاہرے باتین نہین سنی جاتین یا عجمی کہ صاف زبان اُس سے نہین سنی جاتی
ہے۔ مع۔ یا بجو نماز پڑھے۔ ویدعو بعدھا۔ اور بعد نماز کے دعاء کرے۔ ف۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے
خواہ لوگون کی طرف منہ کیے اِسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاوین اور یہ زیادہ اچھا ہے اور کھڑے کسی عصا
وغیرہ پر ٹیک کہہ لے تو بھی اچھا ہے۔ المبسوط۔ اور برابر دعاء کرتا رہے۔ حتی تنجلی الشمس۔ یہانتک کہ آفتاب
روشن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ نماز تو قبولیت دعاء کے واسطے مقدم ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا
رأیتم من ھذہ الافزاع شیئا فارغبوا الی اللہ بالدعاء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
تم ان فزع دینے والی چیزون کو دیکھو تو اللہ تعالی کی طرف دعاء سے رغبت کرو۔ ف۔ رواہ ابو سلیمان عن
محمد باسنادہ الی الحسن البصری مرفوعاً اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے مع۔ اور اسکے معنی حدیث مغیرہ رضہ
مین بروایت صحیحین گذری۔ مفع۔ پس جبکہ کسوف وخسوف مین دعاء وتضرع کا حکم ہے تو دعاء کو اسکے طریقہ سے کرنا
چاہیے۔ والسنۃ فی الادعیۃ تاخیرھا عن الصلوۃ۔ اور دعاؤن مین سنت یہ ہے کہ نماز سے پیچھے ہو۔ ف
لہذا یہان نماز مقدم ہوئی۔ اور ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا
زیادہ مقبول ہے فرمایا کہ اخیر رات کا درمیان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ رواہ النسائی والترمذی اور کہا کہ یہ حدیث
حسن ہے مع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہے م۔ حدیث معاذ رضہ کہ اے معاذ مین تجھے دوست رکھتا ہون اور وصیت کرتا ہون

کر یہ پڑھا کر ہر نماز کے پیچھے کہ اللھم اعنی علی ذکرک وشکرک وحسن عبادتک - رواہ ابو داؤد والنسائی - مغیرہ بن
شعبہ رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے - رواہ البخاری فی التاریخ الاوسط - مع
اگر جمع ہو کر بغیر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے - کذا فی التبیین ٭ - ویصلی بہم الامام الذی یصلی بہم الجمعۃ - اور
نماز کسوف انکو وہ امام پڑھاوے جو جمعہ پڑھاتا ہے - ف - یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار اسی کی امامت
یا اجازت سے جماعت کسوف قائم ہوگی - م - وان لم یحضر - اور اگر امام حاضر نہ ہوا - ف - اور نہ کسی دوسرے
کو امامت کی اجازت دی تو - صلی الناس فرادی - لوگ تنہا نماز پڑھیں - ف - اگرچہ مجتمع ہوں - المحیط -
تحرزا عن الفتنۃ - تاکہ فتنہ برپا ہونے سے بچاؤ رہے - ف - میں کہتا ہوں کہ یہ فتنہ جو جمعہ میں ذکر کیا ہے اور
اسکے اشارہ میں ہر مجمع جو فاسق اور باغی لوگ اس پیرایہ میں کریں دور ہو گیا فافہم - م - یہ بیان تو کسوف آفتاب کا ہوا
اور خسوف ماہتاب تو فرمایا - ولیس فی کسوف القمر جماعۃ - اور ماہتاب کے کسوف میں جماعت نہیں ہے - ف -
یہ بلفظ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف وخسوف دونوں میں مستعمل ہے - مع - اور بعض نسخ میں خسوف القمر ہے - م - لتعذر
الاجتماع فی اللیل او لخوف الفتنۃ - خواہ اس وجہ سے کہ رات میں لوگوں کا مجتمع ہونا متعذر ہے یا اس وجہ سے کہ
فتنہ کا خوف ہے - ف - کیونکہ رات میں لوگوں کا سب طرف سے جمع ہونا اکثر فتنہ سے خالی ہوتا ہے - ع - اور ممکن ہے
کہ خسوف آدھی رات کے بعد واقع ہو اور اسوقت اجتماع مشکل ہے - م - اور ابن عباس رض نے روایت کی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب وماہتاب میں آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی - رواہ الدارقطنی
باسناد جید - یعنی دوگانہ کی ہر رکعت میں چار رکوع کیے - م - عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کسوف آفتاب وماہتاب میں چار رکوع وچار سجدے سے نماز پڑھتے - رواہ الدارقطنی وفیہ سعید بن حفص مجہول
مگر ان دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہیں پس کوئی حدیث صریح چاہیے ہے - الفتح
اگر کہا جاوے کہ کسوف میں جماعت سے پڑھی تو خسوف میں بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع
ہونگے جواب یہ کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے - یہ لفظ تو حقیقۃ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں
ہے اور کسوف میں جماعت ہونا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا - م - وانما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا رایتم شیئا من ہذہ الاہوال فافزعوا الی الصلوۃ - اور خسوف قمر میں یہی ہوگا کہ ہر ایک
مسلمان خود تنہا نماز پڑھیگا بدلیل حدیث اذا رایتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں سے کچھ دیکھو تو ڈر چھوڑ کر
نماز کی طرف مشغول ہو - ف - صحیحین میں عائشہ رض کی حدیث میں فاذا رایتم ذلک فافزعوا الخ ہے اور غیرہ
کی حدیث میں فاذا رایتم شیئا من ذلک فافزعوا الخ ہے - بالجملہ ان چیزوں کے دیکھنے میں نماز کا حکم دیا تو نماز
مستحب ہے اور جماعت نہیں - م - اور یہی قول امام مالک کا ہے - اور شافعی واحمد واسحق کے نزدیک جماعت ہے - مع -
اور استدلال امام شافعی رح کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رض سے مذکور ہوئی کہ نماز خسوف میں حضرت صلعم
نے جہر سے قراءت کی الخ - رواہ البخاری ومسلم - اور یہ تسلیم نہیں کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے - میں کہتا ہوں
کہ بعد اس صورت میں ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیر رض
جو اوپر گذری دونوں میں مراد نماز خسوف ماہتاب بجماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تعلیل ذکر کی کہ رات
میں اجتماع متعذر ہے - یہ بھی متعذر ہے کہ اگر خسوف شروع رات میں واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی -
عینی رح نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے - علی ہذا اختلاف یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ و

صاحبین و مالک کے نزدیک جماعت کیونکہ مسنون نہین ہو اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت ہو م - ولیس فی الکسوف
خطبۃ - اور کسوف مین خطبہ نہین ہو - ف - پس کسوف ماہتاب مین توجب جماعت ہی مسنون نہین تو خطبہ بھی
نہین اور سورج گہن مین اگرچہ جماعت مسنون ہو لیکن ہمارے نزدیک و مالک رح کے نزدیک خطبہ نہین ہو - لانہ
لم ینقل - کیونکہ خطبہ پڑھنا منقول نہین ہوا - ف - یعنی بطریق شہرت منقول نہین - النہایہ - بلکہ لوگون کو اتہام
تھا
بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے گہن کا شبہہ ہوا تھا اسکے دفع کرنے کو خطبہ پڑھ دیا اور اب وہ باقی
باقی نہین ہو - الفتح - علامہ عینی رح نے اس سب کو رد کر دیا بدلیل حدیث اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہا و بخاری
و مسلم نے روایت کی اور اسمین بعد فراغت نماز کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور لوگون کو خطبہ سنایا
پس اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا ء کی جیسی اسکے شان کے لائق ہو پھر فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات سے
مین یہ کسی کی موت و حیات سے منکسف نہین ہوتے و لیکن اللہ تعالیٰ انکے گہن سے اپنے بندون کو خوف دلاتا ہو اور
کوئی چیز نہین کہ مین نے اسکو دیکھا ہو مگر آنکہ میرے اس قیام نے مجھے دکھلایا حتی کہ جنت و دوزخ کو - اور مجھے وحی
کی گئی کہ تم لوگ اپنی قبرون مین امتحان مین ڈالے جاؤگے جو قریب فتنہ دجال کے ہوگا آخر تک - بخاری و مسلم نے
ابن عباس کی حدیث سے خطبہ روایت کیا - فقال انی رأیت الجنۃ الخ - اور اسمین ہو کہ مین نے آج کا سا مشاہدہ
نہین دیکھا آخر تک اور بخاری کی روایت حدیث عائشہ رضہ مین ہو کہ اے امت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بھی
اللہ تعالیٰ سے بڑھکر اس بات مین غیرت والا نہین ہو کہ وہ اپنے غلام یا باندی کو زنا کرتا دیکھے آخر تک - مسلم
کی حدیث جابر رضہ مین ہو کہ البتہ جہنم لائی گئی وہ جسوقت تم نے مجھے دیکھا ہوگا کہ مین نماز مین الخ - امام احمد نے
حدیث سمرہ رضہ سے - اور ابن حبان نے حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے خطبہ روایت کیا - پھر عینی رح نے کہا کہ
عجب کہ نہایہ وغیرہ مین جب نقل موجود ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تاویل کی کہ اس سے خطبہ مقصود نہین تھا -
مین کہتا ہون کہ سبحان اللہ یہ کیونکر خطبہ نہوگا کہ حمد و ثناء و وعظ و نصیحت وغیرہ اور جو چیز اسوقت کے مناسب تھی
بیان فرمائی اور منبر پر چڑھکر جیسا کہ امام احمد و نسائی و ابن حبان کی روایات مین صحیح ہو - مترجم کہتا ہو کہ المصنف رح
کے بناء کلام اس کسوف کے ایک مرتبہ واقع ہونے پر ہو اور اسمین جو خطبہ مروی ہو اسکا مقصود تنبیہ تھی کہ کسوف
بوجہ موت ابراہیم رضہ نہین ہو اور ساتھ مین دیگر امور بیان کر دیے پھر اگر کئی بار کسوف واقع ہو اور ہر بار خطبہ
ہو تو ثبوت ہو ورنہ محتمل ہو پس کلام مصنف رح کے معنی یہ ہین کہ یہ امر منقول نہین ہوا کہ نماز کسوف کے واسطے
خطبہ ہو اور جو فعل آپ کا منقول ہوا وہ محتمل ہو کہ شاید دفع وہم کے لیے ہوا اور یہ بھی منقول نہ ہوا کہ نماز کسوف متعدد اور
ہر بار خطبہ تھا اور بدون اسکے اثبات نہین ہو سکتا لیکن لازم ہوگا کہ یون کہا جاوے کہ خطبہ کوئی سنت اس
نماز کے واسطے نہین ہو اور اگر امام خطبہ پڑھے تو جائز ہو اور لوگ سنین فافہم واللہ اعلم م - (فروع) اگر اجتماع
کے بعد نماز سے پہلے پورا گہن جاتا رہا تو نماز نہین - اگر تھوڑا روشن ہوا تو چاہیے پڑھے - اگر گہن لگا اور ابر ابر
چھایا تو نماز پڑھے - اگر حالت کسوف مین غروب ہوا تو دعا موقوف کرے اور مغرب کا فریضہ پڑھے - اگر کسوف
کے وقت جنازہ آیا تو نماز جنازہ مقدم ہو اگر ایسی اوقات مین گہن ہوا کہ اسوقت نماز سے ممانعت ہو تو نماز کسوف
نہین پڑھیگا - الجوہرۃ المبسوط - اگر کسوف کی حالت مین طلوع ہوا تو نماز نہین یہانتک کہ اسقدر اونچا ہو جاوے
جس وقت نماز جائز ہو جاتی ہو - یہی قول مالک و احمد وغیرہ علماء کا ہو - خلافاً للشافعی - مع - اگر ہولناک گھبرانیوالی
چیزین پیدا ہون جیسے سخت طوفانی آندھی اور متواتر کثرت بارش اور آسمان سرخ ہونا - دن مین بے وجہ

اندھیرا ہو جانا - مرض وبار وغیرہ تمام مین پھیل جانا - السراجیہ - کثرت سے زلزلہ آنا - بجلیان گرنا - تارے ٹوٹنا - رات مین ہولناک روشنی پھیل جانا - دشمنون سے غالباً خوف ہونا - التبیین - ایسی صورتون مین تنہا اپنے اپنے گھرون مین نماز پڑھین - السراجیہ ما بدائع - اور اللہ تعالیٰ سے دعا و تضرع کرین - اور شافعی کے نزدیک بھی نماز بغیر جماعت ہے - ع - مین کہتا ہون کہ یہ حکم ماخوذ ہے حدیث کے اس بیان سے کہ انما ہذہ الآیات یخوف اللہ بہا یعنی یہ علامات تو یہی ہین کہ اللہ تعالیٰ انسے خوف دلاتا ہے - رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث قبیصۃ الہلالی رضی اللہ عنہ پس جو خوفات کو بلفظ جمع شامل ہے تو ان علامات کے وقت نماز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے پس بدعت نہین ہے جیساکہ ابن حجر رح سے درمختار مین نقل کرکے بدعت حسنہ قرار دیا ہے کیونکہ ثابت بالنص بدعت نہین ہوتی ہے - م - واللہ تعالیٰ اعلم -

باب الاستسقاء

باب استسقاء کے احکام مین ہے - نماز استسقاء اسواسطے نہین کہاکہ امام رح کے نزدیک اسمین نماز مسنون نہین ہے بلکہ نماز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا - استسقاء سیرابی چاہنا - واضح ہو کہ یہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے کہ وہان دریا و جھیل و چشمہ وغیرہ نہ ہون جسے پانی پیین و اپنے جانورون کو پلاوین و کھیتی سینچین یا یہ چیزین ہون مگر انکی ضرورت کو کافی نہون اور اگر یہ چیزین کافی ہون تو لوگ استسقاء کے لیے نہین نکلینگے کیونکہ استسقاء تو شدت ضرورت کے وقت ہوتا ہے - المبسوط - پھر جب استسقاء ہو تو مستحب ہے کہ امام انکو تین روز تک روزہ رکھنے و توبہ کرنیکا حکم کرے پھر چوتھے روز انکو لیکر نکلے - د - پھر اگر کہ بیت المقدس ہو تو مسجد مین جمع ہون - ف - اور اگر دوسری جگہ ہو تو امام انکو لیکر پرٹ میدان مین جاوے - اور امید ترحم امین اپنے بچہ علحدہ کردین جیسے جانورون مین بھی کیا جاوے - اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سرے سے توبہ و استغفار کرین - ت - اور مستحب ہے کہ تین روز نکلین مع امام کے - اس سے زیادہ منقول نہین ہے - اور منبر وہان نہ لیجاوینگے بلکہ پانون پیدل پھٹے پرانے کپڑون مین ذلیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ عز وجل کے حضور مین خشوع و خضوع کے ساتھ سر جھکائے ہوئے نکلین الظہیریہ - اگر امام نہ جاوے نو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہ دے تو جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت جاوین التجرید - اور ضعیفون محتاجون واپاہج و بوڑھون و بوڑھیون و بچون کا واسطہ رکھکر اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے پانی کی دعا مانگین الدرایہ ع - کیونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ انما ترزقون بضعفائکم - یعنی انھین محتاجون ضعیفون کے وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو - م - قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ لیس فی الاستسقاء صلوٰۃ مسنونۃ فی جماعۃ امام ابو حنیفہ رح نے کہاکہ استسقاء مین کوئی نماز جماعت مین مسنون نہین ہے - ف - واضح ہو کہ مسنون سے فقہا کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی کبھی جواز سکھلانے کو ترک کر دیا ہو - پھر استسقاء کی نماز مین خلاف ہے - ذخیرہ مین ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھین تو مضائقہ نہین ہے - اگر جماعت کرین تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہے - اور شیخ الاسلام خواہر زادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن سنت نہین ہے - مین کہتا ہون کہ امام مصنف رح کی عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے کیونکہ نفی مقید ہے یعنی ایسی جماعت نہین جو سنت ہو تو للاکہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو جائز ہو اور سنت نہو اور عینی رح نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح روایت کی کہ مغیرہ بن عبد اللہ داسطے

استسقاء کے نکلا تو ابراہیم نخعی رحمہ اللہ بھی اسکے ساتھ نکلے جب مغیرہ مذکور وہان نماز پڑھنے لگا تو ابراہیم رح لوٹ آئے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استسقاء کو نکلے تو استغفار سے کچھ زائد نہین کیا۔ عینی نے کہا کہ بعضے متعصب لوگون نے کہا کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک جماعت نماز استسقاء بدعت ہے حالانکہ ابو حنیفہ رح نے ہرگز نہین کہا ہے صرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب انکے نزدیک سنت نہین تو محتمل ہے کہ شاید مستحب ہو اور شاید جائز ہو اور شائع مین ہے کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہین ہو جاتا جب تک کہ اسپر مواظبت ثبوت نہ ہو۔ تحفہ مین ہے کہ اگر امام نہین نکلا اور لوگون کو نکلنے کی اجازت دی تو نکلین اور جماعت سے نماز نہ پڑھین مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کر دیا ہو کہ وہ انکو جماعت پڑھا دے۔ مع۔ اب امام مصنف کے کلام کی تفسیر یہ ہے کہ استسقاء مین نماز بجماعت مسنون نہین ہے۔ ف۔ پھر جب سنت نہین مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہین تو جماعت جائز بلکہ دعاء کے لیے اولیٰ ہے۔ فان صلی الناس وحدانا جاز۔ پھر اگر لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے۔ وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار۔ اور استسقاء تو فقط دعاء و استغفار ہے۔ ف۔ اور اسمین نماز کچھ ضروری نہین ہے۔ لقولہ تعالیٰ فقلت استغفروا ربکم انہ کان غفارا الآیۃ۔ یعنی مین نے کہدیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ تو غفار ہے ف۔ اسمین کوئی نماز شرط نہین ہے۔ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی ولم تروعنہ الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا حالانکہ آپ سے نماز مروی نہین ہوئی۔ ف۔ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہین تو معلوم ہو گیا کہ اسکے واسطے نماز مسنون نہین ہے بلکہ بنظر قبولیت دعاء کے نماز پڑھ لینا اولیٰ ہے اسی واسطے ہر فریضہ نماز کے بعد دعاء کرنے کا حکم آیا ہے کہ وہ محل قبولیت ہے۔ رہا بیان اسکا کہ آپ نے باران رحمت مانگا اور اسکے واسطے نماز مقدم نہین کی ہے۔ اول غزوہ تبوک مین جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث مین ہے کہ منزل پر شدت گرمی و پیاس سے لوگون کا برا حال تھا حتی کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کر کے اسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا تھا پس تینون نے جا کر حضرت ابوبکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابوبکر رضہ نے جا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج ہین آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اٹھائے حالانکہ اسوقت شدت حرارت سے آتشی کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹکڑا ابر کا پیدا ہوا اور اسنے جھوم کر پانی برسایا کہ تمام آدمی و جانور خوب سیراب ہو گئے اور برتن و مشکین بھر لین۔ حضرت عمر رضہ نے کہا کہ مین اس پارہ ابر کے پیچھے چلا کہ وہ کہان جاتا ہے پس حد لشکر سے باہر کچھ نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برساتھا۔ یہ حدیث تمام و کمال مین نے تفسیر مین ذکر کی ہے۔ م۔ اور انس رضہ سے روایت ہے کہ مسجد مین جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلعم کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ آپنے سامنے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مویشی و اونٹون کے گلہ مرے اور راہین بند ہو گئین پس آپ اللہ تعالےٰ سے دعاء فرمادین کہ ہمکو باران رحمت عطا فرمادے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا اللھم اغثنا اللھم اغثنا اللھم اغثنا۔ انس رضہ نے بیان کیا کہ واللہ اسوقت ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹکڑا ابر کا اور ہمارے و کوہ سلع کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے مین ناگاہ کوہ سلع کے ورے سے ایک ٹکڑا ابر کا ڈھال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ مین آیا تو پھیلا اور برسنا شروع ہوا انس رضہ نے کہا کہ واللہ ہم نے پھر سات روز تک آفتاب کی صورت نہین دیکھی پھر دوسرے جمعہ کو رسول اللہ صلعم

جمعہ پڑھ رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانوروں کے گھر سے اور راہیں بالکل بند ہو گئیں پس آپ دعا فرماویں کہ اللہ تعالیٰ ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا۔ اللھم حوالینا ولا علینا اللھم علی الآکام والظراب وبطون الاودیۃ ومنابت الشجر۔ یعنی الٰہی یہ ہمارے گرد برسے اور ہم پر نہیں۔ الٰہی پہاڑوں وپہاڑیوں اور ہامن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں برسے۔ انس رض نے بیان کیا کہ پس ابر مانند حوض کے ہو گیا یعنی آبادیوں کے گرد حلقہ کر لیا اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز پڑھ کر دھوپ میں چلتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم ۔ع۔ یہ حدیث متعدد طرق صحیحہ سے نہایت صحیح روایت ہے اور اہل عبرت کے لیے معجزہ بلیغہ ہے اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالیٰ کے خزائن غیر متناہی ہیں اور جو کچھ کسی کو عطا فرماتا ہے وہ بمقدار معلوم ہے۔ اس حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے نماز مروی نہیں ہے بلکہ حدیث اول اس بارہ میں زیادہ صریح ہے م۔ پھر دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے اولیٰ ہے۔ ف۔ اسکا بیان آتا ہے۔ ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھاوے تو بہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے تو بھی۔ اور لوگ بھی اپنے ہاتھوں کو اٹھاویں کہ یہ سنتِ دعا ہے۔ المضمرات۔ وقالا یصلی الامام رکعتین۔ اور صاحبین نے کہا کہ استسقاء میں امام دو رکعت نماز پڑھے۔ ف۔ اول رکعت میں بعد الحمد کے سبح اسم ربک الاعلیٰ اور دوسرے میں ہل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھنا افضل ہے ع۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فیہ رکعتین کصلوٰۃ العید رواہ ابن عباس۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء میں دو رکعت نماز مثل نماز عید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رض نے روایت کیا ہے۔ ف۔ کہ حضرت صلعم حالت تواضع وتضرع کے ساتھ نکل کر عیدگاہ تشریف لائے پھر تمہارے اس خطبہ کی طرح خطبہ نہیں پڑھا بلکہ برابر دعا وتضرع میں رہے اور دو رکعتیں پڑھیں۔ جیسے عید میں پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد واکثروں کا ہے ع۔ قلنا فعلہ مرۃ وترکہ اخری۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا۔ ف۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا ع۔ فلم یکن سنۃ۔ تو نماز پڑھنا سنت نہ ہوا۔ ف۔ کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ فعل زیادہ ہو اور ترک کبھی کبھی ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ پہونچا ہو تو افضل ضرور ہے۔ وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحدہ۔ اور واضح ہو کہ اصل یعنی مبسوط میں صرف امام محمد کا قول مذکور ہے۔ ف۔ یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت نماز پڑھے۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہیں ہے اور اصح یہ کہ امام ابو یوسف کا قول بھی مثل قول امام محمد رح ہے ع۔ پھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ نماز پڑھنے کی حدیث شاذ ہے۔ ف۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ شاذ کیونکر ہو گی جب کہ شرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت موجود ہے از انجملہ عبد اللہ بن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری ومسلم وابو داؤد والترمذی۔ از انجملہ حدیث عائشہ رض میں بروایت ابو داؤد۔ از انجملہ حدیث ابن عباس جو اوپر گذری از انجملہ حدیث ابو ہریرہ وبروایت ابن ماجہ والطحاوی۔ ان سب میں دو رکعت پڑھنا مروی ہے ع۔ ویجہر فیہما بالقراءۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں رکعت میں جہر سے قراءت کرے۔ اعتبارا بصلوٰۃ العید۔ بر قیاس نماز عید کے ف۔ کیونکہ ابن عباس رض نے کہا کہ نماز عید کے مثل پڑھے م۔ ثم یخطب۔ پھر خطبہ پڑھے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے خطبہ پڑھا

ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی۔ **ثم ہی کخطبۃ العید عند محمد**۔ پھر یہ خطبہ مثل عید کے ہے امام محمد کے نزدیک
ف۔ یعنی دو خطبہ اور درمیان میں جلسہ خفیفہ ہے۔ **وعند ابی یوسف خطبۃ واحدۃ**۔ اور ابو یوسف کے
نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ ف۔ زمین پر کھڑے ہو کر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر پڑھے اور مضمرات میں لکھا کہ
چاہے ایک ہی خطبہ کرے اور چاہے درمیان میں خفیف جلسہ کرے۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومنوں
و مومنات کے واسطے استغفار کرے۔ **ولا خطبۃ عند ابی حنیفۃ**۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ نہیں
ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے ع۔ **لانہا تبع للجماعۃ ولا جماعۃ عندہ**۔ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے
تابع ہے اور امام رح کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ ف۔ یہ تعلیل تو مشعر ہے کہ جماعت جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت
ہو تو خطبہ ہوگا اور شاید مراد یہ کہ خطبہ امام کے نزدیک مسنون نہیں کیونکہ جماعت مسنونہ نہیں ہے فافہم۔ م۔ ابن عبد البر
نے کہا کہ سنن میں سے فقہاء کی جماعت کے نزدیک خطبہ ثبوت ہے ع۔ **ویستقبل القبلۃ بالدعاء**۔ اور دعاء
کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ ف۔ پس خطبہ کے بعد دعاء کے لیے قبلہ رخ ہو جاوے۔ **لما روی انہ
صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلۃ وحول رداءہ**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے
قبلہ کا استقبال کیا اور اپنی رداء کو تحویل کیا۔ ف۔ چنانچہ صحیحین میں عبد اللہ بن زید بن عاصم رض سے اور
مستدرک میں جابر رض اور طبرانی میں انس سے مروی ہے ع۔ **ویقلب رداءہ**۔ اور منقلب کرے اپنی چادر
کو۔ ف۔ پس اگر مربع ہو تو اوپر کا سرا نیچے کر دے اور اگر مدور ہو تو داہنی کو بائیں طرف کر دے۔ المبسوط۔
اور ذخیرۃ المالکیہ میں ہے کہ جو بائیں کندھے پر ہے اسکو پکڑ کر پیچھے سے پھرا کر داہنے پر لاوے اور داہنی کا بائیں پر
بچھاوے۔ مع۔ **ہذا قول محمد**۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور مفید میں قول ابو یوسف بھی مذکور ہے اور یہی
قول امام مالک و شافعی و احمد و اکثرون کا ہے۔ مع۔ **اما عند ابی حنیفۃ فلا یقلب رداءہ لانہ دعاء فیعتبر بسائر
الادعیۃ**۔ رہا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تو وہ قلب رداء نہیں کریگا کیونکہ یہ دعاء ہے پس اسکا قیاس باقی دعاؤں
پر ہے۔ ف۔ اور اس میں قلب رداء نہیں ہے۔ **وما رواہ کان تفاؤلا**۔ اور جو حدیث میں روایت ہوا وہ بطور
فال نیک کے تھا۔ ف۔ یعنی یہ کوئی سنت نہیں اور روایت صحیح ہے مگر بطور نیک فال کے تھا جسکا مرجع عبادت
کی جانب نہیں ہے۔ حدیث جابر رض میں مصرح ہے کہ آپ نے تحویل رداء کیا تاکہ قحط بدل کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الحاکم
وصححہ۔ اور حدیث انس رض میں ہے کہ قلب رداء فرمایا تاکہ قحط منقلب ہو کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الطبرانی۔ مترجم کہتا ہے
کہ اللہ تعالیٰ نے لباس التقوی ذلک خیر۔ میں لباس تقوی کو بہتر فرمایا اور حدیث میں ہے کہ ہر شخص کی جیسی حالت ہوتی ہے
ویسے ہی چادر اسپر ہوتی ہے پس قوم کی چادریں منقلب کر دیں۔ عینی رح کا ظاہر کلام اس جانب ہے کہ اس فعل میں بھی
اتباع کرنا چاہیے اگرچہ وہ بطور تفاؤل ہو کیونکہ اتباع میں حکمت معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ **ولا یقلب القوم
اردیتہم**۔ اور قوم اپنی ردائیں منقلب نہ کریں۔ ف۔ اور ائمہ ثلثہ رح کے نزدیک منقلب کریں بہ تبعیت امام
اور ہمارے قول کے مانند سعید بن المسیب رح و عروہ رح سے مروی ہے اور مذہب ثوری و لیث وغیرہ کا ہے۔ **لانہ لم ینقل
انہ امرہم بذلک**۔ کیونکہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رض کو ایسا حکم کیا۔ ف۔ اسپر اعتراض
ہوا کہ حکم نہیں کیا مگر انکو منع نہیں کیا اور آپ کا کسی فعل کو برقرار رکھنا بھی دلیل جواز ہے۔ ابن الہمام و عینی وغیرہ نے
جواب دیا کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے ردائیں منقلب فرمائیں تو آپ نے نہیں جانا
حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جاننا ضرور ہے۔ ابو داؤد کی حدیث میں قلب رداء اسیطرح مذکور ہے کہ آپ خمیصہ سیاہ

تھی تو چاہا کہ اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اُسکو اوپر کریں مگر جب اسطرح منقلب کرنا آپ پر گران گذرا تو کندھوں پر منقلب کر لیا۔ اور امام احمد کی روایت میں اُسکے آگے یوں مذکور ہے کہ اور آپ کے ساتھ لوگوں نے بھی تحویل کی۔ حاکم نے کہا کہ اسناد بشرط مسلم صحیح ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس جواب میں تامل ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ولا یحضر اہل الذمۃ الاستسقاء**۔ اور استسقاء میں ذمی لوگ حاضر نہوں۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کی ماتحتی میں بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہیں ہوتے ہیں جنکی جانی و مالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہے اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہیں معنی یہ ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہیں تو استغفار اور دعاء سے باران رحمت میں یہ لوگ شریک نہوں۔ **لانہ لاستنزال الرحمۃ**۔ کیونکہ استسقاء تو رحمت نازل کی دعاء ہے۔ ف۔ پس اسی شخص سے لائق ہے جو رحمت کے قابل ہو۔ ور ذمی۔ **وانما تنزل علیہم اللعنۃ**۔ اور ذمیوں پر تو لعنت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ ف۔ پس ذمیوں کو الگ رکھنا واجب ہے ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ رحمت دو قسم ہے ایک خاصہ اور وہ یہاں مطلوب نہیں ہے وہ تو دار آخرت میں مخصوص ہے اور دوسری قسم رحمت عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استسقاء میں اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے اور باران تمام اہل دنیا کے واسطے عام ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے اگرچہ وہ ظاہر میں خدا ے تعالیٰ سے دعا مانگے کیونکہ اُسنے اپنے زعم میں خدا اُسکو سمجھا جسکا کوئی شریک یا جورو بیٹا وغیرہ ہے اور یہ لا محالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعاء اسی مخلوق سے ہوئی اور اللہ تعالیٰ سے نہوئی تو جب معلوم ہوگیا کہ کافر کی دعاء جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہیں ہے اور نہ وہاں کے لائق ہے تو انکو ساتھ نہیں لیا جائیگا اور نہ انکی دعاء جو مردود اور مغضوب ہے اس وقت میں شریک کیجائیگی۔ پھر مظلوم کافر وغیرہ کی جو دعاء ساں قبول ہوتی ہے وہ اسوجہ سے نہیں کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا اور اسی سے دعا کرتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسکے بقاے دنیاوی وحیات سے متعلق ہیں انہیں اللہ تعالیٰ اسکو عنایت دیتا ہے اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہیں کہ علیحدہ گروہ کرکے کسی اپنے عبادتخانہ یا جنگل میں جمع ہو کر پانی مانگیں تو انکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہے کہ انکو اس معیشت سے مدد دیجاوے تو عوام مسلمانوں کو شبہہ پیدا ہو جائیگا۔ میں کہتا ہوں کہ یہی قول اولیٰ ہے اگرچہ عینی رح نے جواز ذکر کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ جواہر الکلیہ میں ہے کہ استسقاء کو نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس میں خطاؤں کی معافی کرائیں م۔ اگر نکلنے سے پہلے انکو باران دیدیا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ و۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ ضرر پہونچاوے تو اسکے رب جانے کی دعاء کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ حدیث انس رض میں بروایت صحیحین اوپر مذکور ہو چکا ہے م۔

باب صلوٰۃ الخوف

نماز خوف کے بیان میں۔ خوف کے معنی زبان عرب میں احتمال ضرر کے ہیں اور دہشت وہیبت کے نہیں ہیں پس جب کافروں سے مقابلہ ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نماز میں یہ خوف ہو کہ کافروں کے اچانک حملہ سے ضرر ہوپہنچیگا اور دوم یہ کہ یہ احتمال ہو پھر دونوں صورتوں میں غالب گمان معتبر ہے حتی کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بجاے غالب گمان کے کافی ہے اسی واسطے امام مصنف رح نے کہا۔ **اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتین**۔ جبکہ اشتداد خوف ہو تو امام لوگوں کو دو گروہ کرے۔ ف۔ یعنی نماز پڑھنے کے لیے م۔ اشتداد خوف کی عبارت قیدی کی ہے اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشتداد شرط نہیں ہے چنانچہ مبسوط وتحفہ و

مبسوط میں نماز خوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قرار دیا بلفظ اشتداد کے۔ شیخ الاسلام
نے کہا کہ حقیقۃً خوف مراد نہیں بلکہ دشمن کا موجود ہونا اُسکے قائم مقام ہو۔ ع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد شرط
نہیں بلکہ دشمن سامنے ہو یا درندہ تو نماز خوف جائز ہو۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اشتداد خوف بمعنی غالب گمان خوف
ہو جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جوہرہ نیرہ میں کہا کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہو کہ دشمن با سلاح حاضر ہو کہ اسکو
دیکھتے ہوں پس خوف کریں کہ اگر ہم سب نماز میں مشغول ہوں تو ہم پر حملہ کریگا۔ ہ۔ پس دشمن کا موجود ہونا اسی
وجہ سے قائم مقام خوف ہو کہ غالباً اس سے ضرر کا احتمال ہو۔ لہٰذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان میں ایسی
نہر عمیق حائل ہو کہ نماز ختم ہونے تک دشمن کے پہونچ جانے کا خوف نہ ہو تو اُس وقت میں نماز خوف نہیں ہو تو
حاصل یہ ہوا کہ جس صورت میں کہ غالب گمان سے خوف ہو تو امام با سلاح نماز پڑھاوے کہ لشکر کے دو حصہ کرے
طائفۃ علی وجہ العدو۔ ایک گروہ کو دشمن کے مواجہ میں چھوڑے۔ وطائفۃ خلفہ۔ اور دوسرے گروہ کو اپنے
پیچھے مقتدی بناوے۔ فیصلی بہذہ الطائفۃ رکعۃ وسجدتین۔ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع
دونوں سجدوں کے پڑھے۔ ف — جب کہ مسافر ہو اور اگر مقیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع
راسہ من السجدۃ الثانیۃ مضت ہذہ الطائفۃ الی وجہ العدو۔ پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھاوے
تو یہ گروہ بمواجہ دشمن کے چلا جاوے۔ ف — یعنی پیدل ورنہ سوار ہوگا تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ ف سا۔ اور
امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔ وجاءت تلک الطائفۃ۔ اور وہ گروہ آوے۔ ف — جو ہنوز
دشمن کے روبرو کھڑا تھا۔ فیصلی بہم الامام رکعۃ وسجدتین وتشہد وسلم ولم یسلموا۔ پس امام اسکے
ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التحیات پڑھے اور خود سلام پھیر دے مگر وہ گروہ سلام نہ پھیریں۔
وذہبوا الی وجہ العدو۔ اور دشمن کے روبرو چلے جاویں۔ وجاءت الطائفۃ الاولی۔ اور پہلا گروہ آوے
فصلوا رکعۃ وسجدتین وحدانا بغیر قراءۃ۔ پس وے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر
قرارت پڑھیں۔ لانہم لاحقون۔ کیونکہ یہ لوگ لاحق ہیں۔ ف — اور لاحق پر قرارت نہیں ہو۔ س۔ اور یہ اُسوقت
کہ نماز فجر ہو یا مسافر ہوں یا جمعہ یا عید ہو۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعات بدون قرارت تمام کریں۔ الفتح۔
وتشہدوا وسلموا ومضوا الی وجہ العدو۔ اور تشہد پڑھکر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہ میں چلے جاویں۔
وجاءت الطائفۃ الاخری وصلوا رکعۃ وسجدتین بقراءۃ۔ اور دوسرا گروہ آوے اور قرارت کے ساتھ
ایک رکعت و دو سجدے پڑھیں۔ لانہم مسبوقون۔ کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں۔ ف — اور مسبوق پر قرارت
لازم ہو۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعات قرارت سے پڑھیں۔ المحیط۔ وتشہدوا وسلموا۔ اور تشہد
پڑھکر سلام پھیریں۔ والاصل فیہ روایۃ ابن مسعود رضہ ان النبی صلعم صلی صلوۃ الخوف علی الصفۃ
التی قلنا۔ اور اصل اسمیں روایت ابن مسعود رضہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف کو اسی صفت
پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہو۔ ف — یہ حدیث ابوداؤد نے روایت کی لیکن اول تو اسمیں خصیف راوی
قوی نہیں دوم یہ کہ ابوعبیدہ نے ابن مسعود رضہ سے نہیں سنا۔ اور جمہور وغیرہ میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ
سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم
اُنکے مقابلے میں صف بستہ ہوئے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے نماز پڑھانے کھڑے ہوئے
پس ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ بمواجہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ والے گروہ کے ساتھ ایک رکوع دو سجدے کیے پھر یہ گروہ وہاں سے دشمن کے مواجہ میں کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ آیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے ساتھ ایک رکوع دو سجدے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر ہر گروہ کھڑا ہوا اور تنہا ایک رکوع دو سجدے کر لیے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور جو صورت کتاب میں مذکور ہے وہ امام محمد نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول روایت کیا لیکن ایسی راے کو دخل نہیں تو ابن عباس رضہ کا قول بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے۔ مع۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلہ و عسفان و ذی قرد میں پڑھی اور صورتین احادیث میں مختلف ہین اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوریؒ ابو نصر بغدادی نے تصریح کی کہ کل جائز ہین۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع م۔ اگر دور سے سیاہی نظر آئے اور دشمن خیال کر کے یعنی بخوف ضرر نماز خوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے۔ پھر جو صورت کتاب میں مذکور ہے اسوقت کہ دونون گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے پر اصرار کرین اور اگر ایسا نہو تو افضل یہ ہے کہ امام ایک گروہ کو پوری نماز پڑھا دے پھر دوسرے گروہ مین سے ایک کو امام کر دے وہ جا کر اس گروہ کو نماز کامل پڑھا دے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ قرآن مین نماز خوف کی آیت یہ کہ واذا کنت فیہم فاقمت لہم الصلوٰۃ الآیہ ترجمہ اور جب تو انمین ہو اور اُنکے واسطے نماز قائم کی الخ۔ اس سے مزنی رح شاگرد شافعی و ابو یوسف و حسن بن زیاد نے نکالا کہ نماز خوف جائز ہونے مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا شرط ہے۔ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہین شرط ہے لہذا مصنف رح نے کہا۔ وابو یوسف وان انکر شرعیتہا فی زماننا فہو محجوج علیہ بما روینا۔ اور ابو یوسف نے اگرچہ ہمارے زمانہ مین نماز خوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے جو ہم نے روایت کین۔ ف۔ لیکن یہان تو صرف روایت ابن مسعود رضہ مذکور ہے اور اسوقت خود حضرت صلعم نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سواے اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہین چنانچہ سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح مین حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت کر کے نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابوداؤد و النسائی اور عبد الرحمن بن سمرہ رضہ نے کابل پر جہاد کرنے مین نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ اور حضرت علی رضہ نے لیلۃ الہریر صفین مین مغرب کی نماز خوف پڑھائی۔ رواہ البیہقی اور ابو موسی اشعری نے اصبہان مین و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علی کی طبرستان مین۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز خوف پڑھی اور رہا یہ خیال کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازین کیون قضا ہوتین جواب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نماز خوف متاخر ہے علاوہ ازین جنگ خندق مین قتال سے گنجایش ہی نہین تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بالجملہ یہ جج مرجح ابو یوسف رح پر قائم ہین مذا مبسوط و ملتقی البحار و مفید و ابو نصر البغدادی کی شرح مختصر الکرخی مین منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ وعلی ہذا ہمارے اصحاب کے نزدیک بالاتفاق نماز خوف جائز ہے۔ پھر نماز خوف حضر و سفر دونون مین جائز ہے یہی قول مالکؒ شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ فان کان الامام مقیما صلی بالطائفۃ الاولی رکعتین وبالطائفۃ الثانیۃ رکعتین۔ پھر اگر امام مقیم ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتین اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھے۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر بالطائفتین رکعتین رکعتین۔ بدلیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون گروہ کے ساتھ دو دو رکعت پڑھین۔ ف۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں ہے کہ پھر نماز کی اذان دی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں جابر رضہ نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث رواہ مسلم- لیکن اسمیں ظہر کا ذکر نہیں ہے- ہاں ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز خوف پڑھی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھکر سلام پھیر دیا پھر یہ لوگ دشمن کے مواجہہ میں جاکر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رضہ کی دو رکعتیں ہوئیں- بیہقی نے مانند حدیث ابو بکرہ رضہ کے جابر رضہ سے بطن نخلہ میں روایت کی یعنی اسمیں تصریح ہے کہ ہر گروہ کے دوگانہ پر سلام پھیر دیا- بعض نے حدیث جابر رضہ کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابو بکرہ رضہ پر محمول کیا اور انہیں میں سے امام نووی ہیں اور بعض نے نہیں اور انہیں سے قرطبی رح ہیں- مترجم کہتا ہے کہ حدیث بیہقی مؤید قول نووی رح ہے اور محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ اسمیں صحیح ہے کہ آپ غزوہ ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ ابو حنیفہ کے نزدیک مسافر کو پورا کرنا جائز نہیں تو لامحالہ یہی کہنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیسا کہ حدیث ابو بکرہ رضہ میں ہے پھر جب آپ نے دوسرے گروہ کو نماز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کا اقتدا جائز ہے اور یہ بھی حنیفہ کے نزدیک ممنوع ہے- شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ بعض کا قول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خاصۃً تمام پڑھنے کا اختیار تھا- بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل میں تھی کہ اوروں کا فرض ادا ہو جاتا تھا- عینی رح نے اور بھی اقوال نقل کیے- اور مترجم کے نزدیک تو یہ تاویل اولی و احسن ہے کہ آپ کی نفل میں اوروں کا فرض ادا ہوتا تھا کیونکہ متنفل کے پیچھے مفترض کا اقتدا نہ ہونا کوئی صحیح منصوص نہیں ہے بخلاف اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہونا تو خود ان احادیث سے بھی ماخوذ ہے یا وہ تاویل کیجاوے جو امام طحاوی نے بعد ذکر حدیث ابو بکرہ رضہ کے کی کہ یہ اسوقت تھا کہ ایک فریضہ کو دو مرتبہ بطور فریضہ پڑھنا جائز تھا کیونکہ حدیث ابن عمر رضہ میں اس سے ممانعت وارد ہوئی اور ممانعت بعد اباحت کے ہے- لیکن اسپر اعتراض کیا گیا کہ یہ دعوی بلادلیل ہے اور جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے- پھر رد کیا گیا کہ اسقدر ضرورت کافی اسوجہ سے نہیں کہ استنباط نے مجبور کیا کہ اقتدا نہیں جائز ہے- میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا بحدیث ابن عمر رضہ ممنوع ہے تو لامحالہ یہ قبل ممانعت ہوگا- فافہم واللہ تعالی اعلم- محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ باوجودیکہ خوف کا ہر قوم کے ساتھ دوگانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوئی جبکہ یہ قصہ سفر کا اور قبل ممانعت مکرر پڑھنے کا تھا پھر کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی- البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدھی آدھی نماز مقسوم ہوئی سوائے مغرب کے تو جب حضر میں نماز خوف کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیگا- فتح- **ویصلی بالطائفۃ الاولی من المغرب رکعتین وبالثانیۃ رکعۃ واحدۃ**- اور مغرب کی نماز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے- ف- خواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں- **لان تنصیف الرکعۃ الواحدۃ غیر ممکن**- کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا غیر ممکن ہے- ف- تو بہرحال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاویگی- **فجعلنا فی الاولی** تو اس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کر دینا- **اولی**- بہتر ہے- **بحکم السبق**- بوجہ اس گروہ کے سبقت کے- ف

یہی قول عامہ علماء کا ہے۔ اور ثوری رح اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتین کہین۔ اور شافعی نے اسکو بھی جائز رکھا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ خوف دشمن اور درندہ کا یکسان ہے اور وہ نماز کو مقصور نہین کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کر دیتا ہے۔ المضمرات۔ مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو۔ م۔ لہذا اگر امام نے مغرب مین اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور وے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھین تو جوہرہ نیرہ مین کہا کہ مجموع سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ اور عینی رح نے لکھا کہ امام کی نماز فاسد نہوگی۔ کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہین گیا۔ اقول یہی صحیح اور ظاہر جوہرہ کے یہی معنی ہین۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ دونون گروہ کی نماز فاسد ہو گئی۔ کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھرا کہ اسکو ابھی پھرنا نہین تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت مین ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول مین داخل ہوا اور ایسے وقت پھرا کہ اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو نماز فاسد ہوئی اور اصل یہ کہ عود کر کے آنے کے وقت جو پھرے نماز فاسد ہوگی اور جو پھر جانے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہین ہے۔ الفتح۔ **ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ** اور کوئی گروہ نماز کی حالت مین قتال نہ کرین۔ ف۔ یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور قلیل نہین جیسے ایک تیر مار دینا۔ اور سواے مواجہہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار رہنا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا۔ ت د۔ **فان فعلوا بطلت صلوتہم**۔ پھر اگر انھون نے قتال کیا تو یہ نماز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہو گئی۔ **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم شغل عن اربع صلوات یوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما ترکہا**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگ خندق کے روز چار نمازون سے مشغول کر دیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ مین ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نمازون کا ادا کرنا نہ چھوڑتے۔ ف۔ اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰۃ الخوف کا حکم نازل نہین ہوا تھا بدلیل حدیث ابو سعید الخدری رض دربارہ یوم الخندق کے کہ جنگ مین گرفتار ہو کر ہم لوگ نماز سے روکے گئے الخ۔ اور آخر مین ہے کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجالا او رکبانا۔ ہوا تھا۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و شافعی و بیہقی و دارمی و ابو یعلیٰ نے روایت کی۔ قاضی عیاض نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز خوف کا حکم بعد غزوۃ الخندق کے نازل ہوا ہے۔ محقق ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاؤ نہین ہے کیونکہ مسئلہ تو نماز کی حالت مین قتال مفسد ہونے مین ہے اور آیت فان خفتم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت مین نماز پیدل و سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہین۔ پھر نماز خوف کا نزول صحیح یہی کہ بعد خندق کے شروع غزوہ عسفان مین ہے بدلیل حدیث ابو عیاش الزرقی کہ جب مشرکون نے نماز مین حملہ کا قصد کیا تو نماز خوف درمیان ظہر و عصر کے نازل ہوئی رواہ احمد و ابو داؤد و النسائی وقد روی الترمذی من ابی ہریرۃ و صححہ۔ اور کچھ خلاف نہین کہ غزوہ عسفان بعد خندق ہے۔ اور ابو موسیٰ رض غزوہ ذات الرقاع مین تھے۔ کما فی الصحیحین۔ اور ابو ہریرہ رض بھی بروایت احمد و سنن اربعہ اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رض کا اسلام غزوہ خیبر مین ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا۔ اب ہم کہتے ہین کہ قتال کی حالت مین نماز نہین جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو لڑائی کی حالت مین ادا کر لیتے۔ پھر غزوہ خندق کے بعد نماز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت مین ہتھیار باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور مگر اسمین یہ جواز نہین آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفسد رہا۔ ملخص الفتح۔ اور وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال مین سے نہین ہے اسی طرح جو شخص صف سے امام کی طرف آئے یا جانے مین سوار ہو جاوے۔ البحر۔ اور دریا مین تیرتے ہوے یا پیدل چلتے ہوے بھی نہین جائز ہے۔ المضمرات پس اگر بھاگتے ہوے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو کہ نماز پڑھ لے تو پڑھے ورنہ ہمارے نزدیک تاخیر کرے۔ اگر نماز خوف مین

سہو ہو گیا تو اسپر دو سجدہ سہو واجب ہین ۔ المحیط ۔ اور روایت ابو داؤد حدیث عبد اللہ بن انس رضہ کہ جب خالد بن سفیان الہذلی کو قتل کے لیے چلتے مین اشارہ سے پڑھی تھی کچھ حجت نہین اسواسطے کہ خود اپنا فعل بیان کیا بمعنی بیان صحبہ و سنت کے تو وہ حجت نہین ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی قیاس پر مقدم ہے فالمہم ۔ فان اشتد الخوف صلوا ۔ پھر اگر خوف مین شدت ہو تو نماز پڑھین ۔ ف ۔ پیدل کھڑے ہوے سالذ خیرہ یا جبکہ سوار ہون تو ۔ رکبانا ۔ سواری کی حالت مین ۔ ف ۔ جب کہ دشمن کے ہجوم سے اُترنا بہت خوفناک ہو ۔ فرادی ۔ تنہا اکیلے اکیلے ۔ ف ۔ نہ بجماعت یہی ظاہر الروایۃ ہے ۔ یومون بالرکوع والسجود ۔ درحالیکہ اشارہ کرین رکوع و سجود کے ساتھ ۔ ف ۔ قبلہ رخ ہو کر بشرطیکہ ممکن ہو یا ۔ الی ای جہۃ شاءوا اذا لم یقدروا علی التوجہ الی القبلۃ ۔ جس جہت کی طرف چاہین جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر نہون ۔ لقولہ تعالی فان خفتم فرجالا اور کبانا ۔ بدلیل قول اللہ تعالی ۔ فان خفتم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھکر تو نماز پڑھو پیادہ یا سوارہ ۔ وسقط التوجہ للضرورۃ ۔ اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا ۔ وعن محمد انہم یصلون بجماعۃ ۔ اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہے کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھین ۔ ولیس بصحیح لانعدام الاتحاد فی المکان ۔ اور یہ روایت صحیح نہین کیونکہ اتحاد مکانی معدوم ہے ۔ ف ۔ یعنی امام و مقتدی کی جگہ متحد نہین ہے حتی کہ اگر دونون ایک ہی جانور پر ہون تو باتفاق پیچھے والا آگے والے کی اقتدا کر سکتا ہے ۔ الفتح ۔ اور پیدل لوگ باتفاق جماعت نہین کر سکتے ۔ وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار درحقیقت پیدل کا فعل ہے اور سوار کی رفتار درحقیقت جانور کا فعل ہے اور بھاگنا سوار کا کھلا تا ہے ۔ سوار اگر بھاگا جاتا ہے تو اسی طرح پڑھے جو گذرے اور اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت مین نہین پڑھیگا کیونکہ ضرورت نہین ہے ۔ سواری پر فرض پڑھنا بوجہ عذر بارش یا وغیرہ کے جائز ہے جب کہ نماز خوف کے طور پر نہین پڑھ سکتے ہون ۔ فقہاء امصار کے نزدیک نماز خوف تین آدمیون سے اسطرح صحیح کہ ایک امام و ایک مقتدی و ایک بمواجہ دشمن ہو جب کہ کافی ہو ۔ مضمرات قنیاتی مین ہے کہ نماز خوف ایسے مسافرون کو نہین جائز جو اپنے سفر مین عاصی ہون جیسے حرام لڑائی مین نہین جائز ہے ۔ م ع ۔

باب الجنائز

جنازون کے بیان مین ۔ جنائز جمع جنازہ بفتح الجیم میت اور بکسر الجیم وہ تابوت جسپر میت کو رکھتے ہین ۔ مع ۔ اذا احتضر الرجل ۔ جب آدمی محتضر ہوا ۔ ف ۔ یعنی ملائکہ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی ۔ چونکہ یہ بات معلوم ہونا متعذر ہے تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی و اسکے علامات ظاہر ہوے یعنی ٹانگین ڈھیلی پڑ گئین کہ کھڑی نہین ہو سکتی ہین اور ناک ٹیڑھی ہو گئی اور کنپٹیان بیٹھ گئین ۔ جب ایسی علامات ظاہر ہوین خواہ مرد ہو یا عورت ہو ۔ وجہ الی القبلۃ ۔ تو وہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے ۔ علی شقہ الایمن ۔ اُسکی داہنی کروٹ پر ۔ ف ۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے ۔ ع ۔ اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانہ اشرف علیہ ۔ قبر مین رکھے جانے کی حالت پر قیاس کر کے کیونکہ یہ شخص اسکے کنارے تک آ گیا ہے ۔ والمختار فی بلادنا الاستلقاء اور ہمارے دیار ماوراء النہر مین چت لٹانا اختیار کیا گیا ہے ۔ ف ۔ یعنی پاؤن قبلہ رخ کر کے ۔ امام الحرمین شافعی نے کہا کہ اسی پر لوگون کا عمل ہے ۔ ع ۔ لانہ ایسر لخروج الروح ۔ کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان ہے ۔ ف ۔ لیکن اسمین کوئی نص نہین اور نہ عقل سے دریافت ہو سکتی ہے صرف اٹکل کا اعتبار نہین

لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - والاول ہو السنۃ - سنت تو اول ہی صورت ہے - ف - کہ داہنی کروٹ پر لٹایا جاوے - کیونکہ براء بن معرور رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پاگیا اور اپنی تہائی کو آپ نے براء رضہ کی اولاد کو پھیر دیا یعنی خود کچھ بھی نہیں قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی تعریف کر دی - رہا یہ کہ داہنی کروٹ پر ہو تو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی یعنی براء بن عازب رضہ سے صحیحین میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا اتیت مضجعک فتوضأ وضوءک للصلوۃ ثم اضطجع علی شقک الایمن الخ - جب تو اپنی خوابگاہ میں آتا چاہے تو نماز کے مانند وضو کر پھر داہنی کروٹ پر لیٹ رہ آخر تک اور آخر میں ہے کہ پھر اگر تو اس خواب میں مر گیا تو فطرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا اس ہیأت پر خوب ہے اور اسمیں قبلہ رخ کا ذکر اسواسطے نہیں کہ ہر شخص کو اس رخ کی خوابگاہ شاید میسر نہو - بالجملہ دونوں حدیثیں ملاکر نکلا کہ محتضر کو قبلہ رخ داہنی کروٹ پر لٹایا جاوے - عطاء رح نے فرمایا کہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاہین - ابوداؤد کی حدیث عمر بن قتادہ رضہ ہے استحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا - یعنی کبائر میں سے ہے حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تمہارا زندگی و موت کا قبلہ ہے - علاوہ بریں یہ حالت بمنزلہ قبر میں لیٹنے اور مرض میں لیٹنے کے ہے حالانکہ ان دونوں میں داہنی کروٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے مع - امام جصاص نے فرمایا کہ پھر اگر یہ ہیأت اسپر دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے ع - ولقن الشہادتین اور اسکو شہادتین تلقین کیجاویں - ف - یعنی بالاجماع مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ اسکو تلقین کریں - اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ ہے اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقولہ صلعم لقنوا موتاکم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردوں کو شہادت لا الہ الا اللہ تلقین کرو - ف - رواہ الجماعۃ الا البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ کی توحید پوری نہیں جب تک محمد رسول اللہ - ساتھ نہو بدلیل حدیث ابن عباس در بارہ وفد عبد القیس خبکو اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک پر ایمان لانا یوں ہی دونوں کے ساتھ تبلایا ہے - والحدیث فی الصحیح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے جو لا الہ الا اللہ لایا ہے اسکی گواہی دے تو معنی میں دونوں جمع ہوگئے اور اسی جہت سے اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ مذکور ہے کیونکہ حالت موت میں جانتک مختصر ہو بہتر ہے - پھر حدیث میں تو مردوں کو تلقین کرنے کا لفظ ہے تو محتمل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی میں تلقین کریں یا جب مرنے لگے تو امام مصنف نے کہا - والمراد بالموتی الذی قرب من الموت - اور مردوں سے مراد ہے وہ کہ جو موت سے قریب ہوا - ف - کہ آخر وہ مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقۃ مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہوا تو لا محالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور تلقین کی صورت یہ کہ اسکے پاس جبکہ غرغرہ لگنے یعنی گھرانے لگنے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ سنے کوئی تلقین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہیں کہنا چاہیے کہ تو کہہ اور نہ اسپر الحاح و ہٹ کیجاوے بخوف اسکے کہ مبادا اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - پھر جب اسنے ایکبار کہہ لیا تو پھر دوہرانا نہیں چاہیے لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - الجوہرہ - بالجملہ یہ سب اسواسطے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ جس شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت میں داخل ہوا - م - اسوقت میں حائضہ عورت اور جنب کے وہان

موجود ہونے میں مضائقہ نہیں ہے۔ قاضیخان۔ نع۔ مستحب ہے کہ ملقن ایسا ہو جسکو اسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ
محتضر کے حق میں ایمان وخیر کا گمان رکھتا ہو۔ السراج۔ اور اگر محتضر سے ایسے کلمات ظاہر ہوں کہ موجب الکفر
ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اسکے کافر ہو جانے کا حکم نہیں ہوگا بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اسکے ساتھ برتاؤ کیا جاوے
الفتح۔ غرغرہ کے وقت لا الہ الا اللہ سے ایمان لانا بیفائدہ ہے مگر غرغرہ کے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے جیسا کہ
ملا علی قاری رح نے ظہیریہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں محقق کیا اور مترجم نے تفسیر میں مبسوط لکھا ہے م۔ نیکوں کا
اس وقت حاضر ہونا بہتر۔ اسکے پاس سورہ یٰس پڑھی جاوے۔ خوشبو موجود ہو ط۔ دفن کے وقت قبر پر ہمارے
نزدیک ظاہر الروایۃ میں تلقین نہیں ہے ع۔ الدرایہ۔ یہ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بالخلاف مردہ نہیں سنتا ہے
ف۔ اگر سنے تو بھی اسکا کام یہ نہ ہوا اور اگر وہاں نافع ہو تو کافر ومنافق ضرور کہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے
یہ دلالۃ مراد ہو بشرطیکہ وہ سنے مگر سننا خلاف اجماع مشائخ ہے م۔ مگر ہم تو وقت موت ووقت دفن دونوں وقت
تلقین پر عمل کرتے ہیں۔ المضمرات۔ اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اسی طرف ہے بدلیل لقنوا موتاکم۔ اور عینی رح نے
کہا کہ شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ ہم نہ کہنے میں عذر رکھتے ہیں۔ قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہیں تو ضرر بھی نہیں ہے۔
عینی رح نے کہا کہ میں کہتا ہوں کہ کیونکر یہ تلقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی رح نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ ابو امامہ رض نے فرمایا کہ جب میں مروں تو تم میرے ساتھ اسکے موافق کرنا جیسا کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے مردوں کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تمہارے برادران ایمانی میں سے کوئی مرا
اور تم نے اسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اسکی قبر کے سر کی طرف کھڑا ہو کر کہے ایک کہ فلان بن فلانہ یعنی اسکی ماں کا
نام لیوے تو وہ سنیگا اور جواب نہیں دیگا پھر کہے کہ اے فلان بن فلانہ۔ تو وہ اٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ اے فلان بن فلانہ
تو وہ کہیگا کہ ہمیں ارشاد کر اللہ تعالیٰ تجھپر رحم کرے۔ مگر تم کو اس جواب کا شعور نہو گا۔ پھر کہے کہ۔ یاد کر اس بات کو جسپر تو دنیا
سے نکلا ہے گواہی اس بات کی کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ۔ یعنی سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی الٰہ نہیں ہے اور بے شبہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے بندے ورسول ہیں اور تو راضی ہوا تھا اللہ تعالیٰ کے رب ہونے واسلام کے دین
ہونے و قرآن کے امام یعنی پیشوا ہونے پر۔ پھر منکر ونکیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑکر کہیگا کہ چل اسکے پاس
ہمکو وہ نہیں بیٹھنے دیگا جس نے اسکو اسکی حجت سکھلا دی۔ پس ایک شخص نے صحابہ میں سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر
ہم اسکی ماں کا نام نہ جانتے ہوں تو فرمایا کہ اسکی ماں حوا رض کی طرف نسبت کر دے اور کہے کہ اے فلان بن حوا۔ عینی رح
نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رض سے روایت کی اسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سپید
چھوڑ دی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علم کے دلائل سے تو دونوں وجہیں تام نہیں۔ اسلیے کہ بالاتفاق ائمہ ومشائخ حنفیہ کے
نزدیک مردہ بدلیل نص قرآنی نہیں سنتے ہیں اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی
اگر وہ صحیح ہوتی تو اسکے برابر نہوتی حالانکہ اسکی صحت اسناد میں ہنوز کلام باقی ہے پس قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے
واللہ تعالیٰ اعلم م۔ بالجملہ وقت موت کے تلقین بالاجماع مستحب ہے۔ اور مستحب ہے کہ مریض کا متولی اسپر مہربان ودانا کار
ہو اور اسکو معاصی ومظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے اور جب جانے کہ اب موت کا نزول ہوا تو اسکے حلق
کو شربت وپانی وغیرہ سے تر کرتا رہے ع۔ فاذا مات شد لحیاہ۔ پھر جب مر گیا تو اسکے جبڑے باندھ دیے جاویں
ف۔ ایک چوڑی پٹی سے ٹھوڑی کے نیچے سے نکال کر دونوں کنارے سر پر بہت آسانی سے باندھ دیے جاویں
البوہرہ۔ وغمض عیناہ۔ اور اسکی آنکھیں بند کر دی جاویں۔ ف۔ اور یہ کام اسکے اہل وعیال میں سے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو - الجوہرہ - اور بند کرنے والا اسوقت دعا کرتے ہوے کہے - بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ اللھم یسر علیہ امرہ وسہل علیہ ما بعدہ واسعدہ بلقائک واجعل ما خرج الیہ خیرا مما خرج عنہ - التبیین - یعنی آنکھیں بند ہوتی ہیں اللہ تعالی کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر - الٰہی اسپر اسکا کام آسان کردے اور اسکے مابعد کو اسپر سہل کردے اور اسکو اپنے لقا سے نیکبخت کردے اور جہان گیا ہے اسکو اسکے لیے جہان سے گیا ہے بہتر کردے - ع - پھر اسکے جوڑ بند نرم کردے اور ہاتھون کو بازو کی طرف لاکر پھر سیدھا دراز کردے اور ہاتھ کی انگلیون کو ہتھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کردے اور رانون کو پیٹ کی طرف لگاکر پھر دراز کردے - الجوہرہ - امام مصنف نے کہا - بذلک جری التوارث - ایسا کرنے پر توارث جاری ہے - ف - بزرگون سے ایک زمانہ والون سے دوسرون کو یون ہی معمول ملا کہ نیچے واوپر کا جبڑا باندھتے اور آنکھیں بند کرتے ہین - ثم فیہ تحسینہ - پھر اسمین یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا - فیستحسن - تو یہ کرنا بہتر ہے - ف - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھیں بند کردین کمافی حدیث مسلم - ع - اور حدیث مین ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی بینائی اُسی کے پیچھے لگتی ہے - مراد یہ کہ اُسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے - م - جب انتقال کرجاوے تو حائضہ اور جسکو نہانے کی حاجت ہو وہان سے علٰحدہ کردیے جاوین - اور اُسکے پیٹ پر تلوار وآئینہ کوئی چیز رکھدی جاوے تاکہ پھول نہ جاوے اور موت کے کپڑے اتارکر اُسکو کوئی پورا کپڑا اوڑھاکر کسی تخت یا تختہ پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی تری اثر نہ کرے - المنتقی م السراج - اور جو اچانک مرگیا اتنی تاخیر کرین کہ موت کا یقین ہوجاوے - الجوہرہ - پھر اسکے پاس قرآن پڑھنا کروہ ہے یہانتک کہ غسل دیا جاوے - التبیین - اور مستحب ہے کہ اسکے مسلمان دوست واحباب کو مطلع کرے کہ اسکی نماز ودعا ادا کرین - الجوہرہ - اور بازارون مین پکار دینا بقول اصح مکروہ نہین ہے - محیط السرخسی - اور اسکے قرضے ادا کرنے مین جلدی کرین - اور اُسکی تجہیز وتکفین مین تاخیر نہ کرین الجوہرہ - اگر عورت کے پیٹ مین بچہ پھڑکتا ہو تو اُسکا پیٹ شق کرکے نکالین اسکے سواے کچھ گنجایش نہین ہے - قاضی خان -

فصل فی الغسل - فصل غسل میت کے بیان مین - واضح ہو کہ زندون پر غسل میت اکثر کتب مین حق واجب اور ابن الہمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہین ہے اور ابی بن کعب رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن وحنوط لائے جب انتقال کیا تو آدم کو پانی وبیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار مین کافور ملایا اور طاق کپڑون مین کفنایا اور لحد کھودی اور اسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے - رواہ الحاکم - اور دوسری روایت مین ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم یہی تمہارے واسطے بعد آدم کے سنت ہے تو تم یون ہی کیا کرو - قال الحاکم صحیح الاسناد - ف - اور عبد اللہ بن احمد کی روایت مین ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر اسکو قبر مین اتارکر اسپر کچی اینٹین رکھین اور قبر سے نکل کر اسپر مٹی ڈالدی - ورواہ البیہقی ایضا - ع - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے بصورت آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ تھے واللہ اعلم - م - اور صحیحین مین حدیث ابن عباس رض سے اس شخص کا واقعہ جو ناقہ سے گرکر مرگیا تھا یہ بھی مروی کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ اسکو پانی وبیری سے غسل دو - اور صحاح الستہ کی حدیث ام عطیہ مین حضرت صلعم نے اپنی دختر مطہرہ یعنی زینب رض کے نہلانے مین عورتون کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری رائے مین آوے غسل دو - اور صحیح مین ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا - پھر برابر لوگون مین یہ متوارث چلا آتا ہے - پس یہ فعل تو زندون پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوا تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ بوجہ حدث کے واجب ہوا کیونکہ عقل زائل ہوئی اور اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے پاک نہوتا - قول دوم یہ کہ بوجہ نجاست موت کے غسل واجب ہی کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہی جسمین خون ہی تو دوسرے خون کے جانورون کی طرح یہ بھی موت سے نجس ہوجاتا ہی ف - یہ قول شیخ ابو عبد اللہ الجرجانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہی اور یہی قول عامہ مشائخ کا اور یہی اظہر ہی ع - اور یہی اقیس ہی - ف - اسی وجہ سے اگر کنوئین مین مرجاوے تو وہ نجس ہوجاتا ہی اور اگر بعد غسل کے کنوئین مین گرے تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوے نماز جائز ہی اور میت کو قبل غسل کے نہین اور بعد غسل کے جائز ہی - المحیط والبدائع - لیکن دونون قول پر وارد ہوتا ہی کہ پھر بعد غسل کے پاک نہ ہونا چاہیے جیسے دیگر جانور کہ جب خود مرکر نجس ہوا تو دھونے سے پاک نہین ہوتا ہی لہذا محمد بن شجاع الثلجی رح نے کہا کہ مومن کے واسطے کرامت ہی کہ وہ موت سے نجس نہین ہوتا - ابن الہمام نے کہا کہ ابو ہریرہ رض سے حدیث مرفوع روایت کی جاتی ہی کہ سبحان اللہ ان المومن لا ینجس حیا و میتا - یعنی ابو ہریرہ رض نے کہا کہ مین نجس تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندگی و موت مین نجس نہین ہوتا - ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ صحت کو پہونچے تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب اسکا حدث ہی - مف م - مین کہتا ہون کہ حدیث ابو ہریرہ رض مین ان المومن لا ینجس - یعنی مومن نجس نہین ہوتا ہی - یہ تو حدیث صحیح ہی چنانچہ ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہی اور خود صحیح کی روایت مین موجود ہی اور لفظ حیًا و میتًا - کی زیادتی اگرچہ ثبوت نہو تب بھی یہی معنی حاصل ہین کیونکہ مومن بعد موت کے بھی مومن ہی اور حدیث مطلق ہی پس اسکو ہم تقیید نہین کرینگے حالانکہ کوئی نص مقید بھی نہین ہی اور یہی اقیس و اصول سے اوفق ہی کیونکہ جب حالت حیات مین باوجود اسباب جنابت وغیرہ کے نجس نہوا بلکہ محدث ہوا تو بعد موت کے بدرجۂ اولی نجس نہوگا بلکہ محدث ہوجائیگا کیونکہ قربان نہین ہوا اور اگر وہ قربان ہوگیا یعنی شہید ہوگیا تو وہ محدث بھی نہوا حتی کہ شہید کے واسطے غسل بھی نہین ہی اور دیگر جانورون پر اسکا قیاس خلاف اصول ہی کیونکہ انسان و حیوانات مین روح و عقل و تطہیر اعتقادات وغیرہ سے فرق کامل موجود ہی پھر خالی خون کی وجہ سے قیاس نہین کرسکتے ہین جب کہ انسانی تطہیر اعتقادات سے ہی لہذا اگر وہ اعتقاد توحید حق سے پاک نہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہی - لقولہ تعالی ان المشرکین نجس - پس کافر مردہ بھی نجس ہی لہذا مسئلہ ہی کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اسکا باپ کافر مرا تو وہ اسکو طہارت کا غسل نہین دیگا بلکہ نجس کپڑا دھونے کے طور پر غسل دیگا - پھر رہا یہ کہ قبل غسل کے کنوان نجس و نماز نہین جائز ہی تو یہ بربناے احتیاط ہی کہ اکثر حالت موت کسی چیز منی و پیشاب وغیرہ نکلنے سے خالی ہوتی ہی تو غالب کو منزلہ موجود قرار دیکر یہ حکم دیا گیا ہی چنانچہ اسکے نظائر بہت ہین جیسے اغما وغیرہ ناقض وضو ہی حالانکہ ان چیزون سے حدث و جنابت ہی نہ نجاست پس قول اصح و اقیس و اظہر یہی ہی کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث کے غسل دینا واجب ہی واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر کیا اس غسل مین نیت شرط ہی - عینی رح نے لکھا کہ شرط نہین ہی - ابن الہمام نے کہا کہ مردے کی طہارت حاصل ہونے مین تو شرط نہین لیکن زندہ کے ذمہ سے وجوب اتر جانے مین ظاہر یہ کہ شرط ہی چنانچہ ابو یوسف سے مروی ہی کہ میت پر اگر پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی اسپر جاری ہوا تو یہ غسل میت کا قائم مقام نہین کیونکہ ہمکو اسکے غسل دینے کا حکم ہی - ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے کہ ہم نے ہنوز استحقاق ادا نہین کیا اور مشائخ فقہا نے کہا کہ جو شخص پانی مین ڈوب مرا وہ ابو یوسف کے قول مین تین مرتبہ نہلایا جاوے اور امام محمد سے ایک روایت یہ کہ اگر

نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دوبارہ غسل دیا جاوے ورنہ تین بار بیں نکالنے میں نیت کے ساتھ اُسکو غسل قرار دیا
اور ایک روایت یہ کہ ایکبار غسل دیا جاوے گو یا یہیں مقدار واجب کا بیان کیا ہے - الفتح - فاذا ارادوا غسلہ یعنی
جب میت کو غسل دینے کا ارادہ کریں - وضعوہ علی سریر - تو اُسکو ایک تختہ پر رکھیں - لینصب الماء عنہ - تاکہ اس سے
پانی بہ جاوے - ف - پھر اسکی ہیئات میں ائمہ سے کوئی روایت نہیں - الاسبیجابی - اور اصح یہ کہ جسطرح آسانی ہو لٹادیں
الظہیریہ - اور بہتر یہ کہ بائیں کروٹ پر ہو تاکہ داہنے سے شروع کریں - التحفہ - اور معروف یہ کہ پاؤن قبلہ کی طرف کرکے
چت لٹاتے ہیں - ع ہ - وجعلوا علی عورتہ خرقۃ - اور اُسکی شرمگاہ پر کپڑا ڈالدیں - اقامۃ لواجب الستر - تاکہ
پردہ پوشی کا واجب پورا ہو - ویکتفی بستر العورۃ الغلیظۃ - اور صرف شرمگاہ سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا -
ف - یعنی مقام پائخانہ وپیشاب کو - ع - اور یہی ظاہر المذہب ہے - الخلاصہ - ہو الصحیح تیسیرا - اور یہی قول صحیح ہے
بنظر آسانی دینے کے - ف - اور اسی پر فتویٰ ہے - ع - اور کہا گیا کہ زیر ناف سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہے - المبسوط -
قلت فی اشباہ وضعف فانہ سقط فالاصح ظاہر المذہب م - ونزعوا ثیابہ - اور میت کے کپڑے اتار دین - ف -
یعنی وفات پائی ہے - لیمکنہم التنظیف - تاکہ انکو نظافت دینا میت کا آسان ہو - ف - اور شافعی رح کے نزدیک
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ میں غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ نہیں اُتارین - جواب یہ کہ صحابہ رضہ کو تردد ہوا
کہ اللہ تعالے کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردون کی طرح کپڑے اتار کر نہلادین یا مع لباس پس صحابہ رضہ پر
نیند طاری ہوگئی حتی کہ سب کی گردنین سینوں پر تھین اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو لباس سمیت نہلاؤ - حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرمایا کرتین کہ جو بات اب مجھے سوجھی اگر پہلے سوجھتی تو حضرت صلعم
کو سوائے آپ کے ازواج کے کوئی نہین نہلاتا - رواہ ابو داؤد - اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ مین برہنہ کرکے نہلانا معروف
تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی - مع - سوائے غسال و مددگارون کے باقیونکو
پردہ کردینا مستحب - السراج - استنجا اسطرح کرایا جاوے کہ نہلانے والا موٹا کپڑا ہاتھ پر لپیٹ کر شرمگاہون کو
دھووے کیونکہ چھونا مثل دیکھنے کے حرام ہے - الجوہرہ - مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے - عورت
میت کا کوئی نہلانے والا سوائے مردون کے نہین تو غسل ساقط مگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر تیمم کراوے -
الفتح - مین کہتا ہون کہ یہ صریح ہے کہ میت کا غسل حدث ہے کیونکہ نجاست کا تیمم باطل ہے - م - نہلانے مین - مرد میت
کی ران کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی ران کو عورت غسالہ - التاتارخانیہ - و وضوءہ - اور میت کو وضو کراوین
ف - سوائے ایسے طفل کے جو نماز نہیں پڑھتا تھا - القاضیخان - تو صاحب الوضو کو داہنے سے وضو کراوین
المبسوط - من غیر مضمضۃ واستنشاق - بدون کلی کرانے وناک میں پانی ڈالتے کے - ف - اور یہی اکثر
فقہاء کا قول ہے - ع - لان الوضوء سنۃ الاغتسال - کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہے - ف -
مانند وضو نماز کے بغیر ہاتھ دھوائے - المحیط - غیر ان اخراج الماء منہ متعذر فیترکان - فرق اتنا ہے
کہ میت سے پانی کا نکالنا دشوار ہے تو مضمضہ واستنشاق ترک کیے جاوین - ف - یعنی شرعاً ساقط ہوگئے ہیں -
پس ابتدا چہرہ دھونے سے ہوگی - المحیط - لیکن بعض علماء نے کہا کہ غاسل اپنی انگلی پر کپڑا لپیٹ کر میت کے منہ
سے دانت ومسوڑین وتالو وغیرہ مع ہونٹھ کے صاف کردے اور ناک صاف کردے - الظہیریہ - اور شمس الائمہ حلوانی
نے کہا کہ اسی پر لوگون کا عمل ہے - المحیط - اور صحیح یہ کہ میت کو مسح سر کیا جاوے اور پاؤن دھونے میں تاخیر نہ ہوگی
التبیین - ثم یفیضون الماء علیہ - پھر میت پر پانی بہاوین - اعتبارا بحال الحیوۃ - بقیاس حالت حیات کے

ف - اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ المبسوط - اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جواہر المالکیہ میں
گرم و سرد کا اختیار ہے۔ مع - پھر جس تختہ پر نہلایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ - ویجمر سریرہ وترا -
اور تختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی دیا جاوے۔ ف - اسطرح کہ ایک شخص مجمرہ لیکر تخت کے گرد تین یا پانچ یا سات
مرتبہ پھراوے - ف - اس سے زیادہ نہ کیا جاوے - الاسبیجابی - ع - لما فیہ من تعظیم المیت - کیونکہ اسمین
میت کی تعظیم ہے - وانما یوتر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ وتر یحب الوتر - اور طاق دفعہ بدلیل قول
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالی وتر ہے وہ وتر کو محبوب رکھتا ہے - ف - رواہ البزار رحمہ اللہ تعالے
ع - بلکہ اسماء الہی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ یہی ہے اور حضرت جابر رض سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو
دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو - رواہ الحاکم وابن حبان - اور میت کو سب تین بار دھونی دیجاتی ہے اول تو
اُسکی روح نکلنے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے - دوم غسل دینے کے وقت - سوم کفن پہنانے کے وقت
پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگاتے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز
نہیں لاؤ - یعنی رونا پیٹنا مثل کافرون کے اور آگ لے چلنا ممنوع ہے - الفتح - م - ویغلی الماء - اور پانی جوش
دیا جاوے - ف - زعفران و ورس سے نہیں - ت - کیونکہ یہ رنگ مردون کو نہیں چاہیے - بلکہ - بالسدر او
بالحرض - بیری کی پتی یا حرض کے ساتھ - ف - حرض اشنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے - ب - مبالغۃ فی
التنظیف - یہ بغرض مبالغہ تنظیف کے ہے - ف - یعنی صفائی وستھرائی خوب ہو جاوے - چنانچہ غسل کے دلائل
میں اوپر مذکور ہو چکا - اور بیر وغیرہ ملانے اور سات بار تک غسل دینے سے نظافت کا مبالغہ ظاہر ہے ورنہ ایکبار کافی
تھا تو گرم کرنا بھی اسی قسم میں ہوا پس بیری کی پتی یا اشنان ڈال کر جوش دیا جاوے - فان لم یکن فالماء القراح
پھر اگر یہ کوئی چیز نہو تو خالص پانی - ف - یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہو تو اسی طرح کافی ہے لحصول
اصل المقصود - کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے - ف - وہ غسل میت ہے - ویغسل راسہ - اور میت کا سر
ف - جبکہ اسپر بال ہوں - التبیین - ولحیتہ - اور اُسکی ڈاڑھی دھوئی جاوین - بالخطمی - خطمی کے ساتھ لیکون
انظف لہ - تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاوین - ف - اور اگر خطمی نہو تو صابون واسکے مانند چیز کے
ساتھ دھووین - التبیین - اور اگر میسر نہو تو خالص پانی کافی ہے - شرح الطحاوی - ثم یضجع علی شقہ الایسر - پھر
میت اپنی بائیں کروٹ پر لٹایا جاوے - ف - تاکہ داہنی طرف سے غسل شروع ہو - فیغسل بالماء
والسدر - پس پانی وبیری سے دھویا جاوے - حتی یری ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منہ -
یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت میں سے نیچے کا جسم جو تخت سے لگا ہوا ہے وہانتک پانی پہونچ گیا - ف - تاکہ پورا
بدن دھل جاوے - م - یہ ایک مرتبہ تمام بدن بھرپور دھونا واجب ہے اور تین بار غسل دینا سنت ہے - البدائع -
ثم یضجع علی شقہ الایمن - پھر داہنی کروٹ پر لٹایا جاوے - فیغسل - پھر دھویا جاوے - ف - یعنی اسی
پانی وبیری کے ساتھ - حتی یری ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منہ - یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے
کہ پانی پہونچ گیا وہانتک کہ جو میت میں سے تخت سے متصل ہے - ف - پس اول داہنی طرف سے دوم بائیں
طرف سے ہوا - لان السنۃ ہو البداءۃ بالمیامن - کیونکہ سنت یہی کہ ابتدا داہنوں سے ہو - ف -
بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رض جو وضو میں گذری - رواہ الجماعۃ - اور بدلیل حدیث ام عطیہ رض درباب
غسل حضرت زینب دختر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسکو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور اسمین ہم

ہم سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شروع کرو اسکے داہنے اعضاء اور مواضع وضو سے -ع- بالجملہ پہلا اور دوسرا دھونا تو پانی و بیری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی و کافور سے ہو چنانچہ محمد بن سیرین رح نے ام عطیہ رض سے اسکو مرتب کیا ہے - رواہ ابو داؤد و اسنادہ صحیح - مغ - اور میت دھونے کے واسطے میت کو اوندھا کریں ح - واضح ہو کہ نوادر میں امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ جب غسل میت کا ارادہ کریں تو پہلے بٹھلا کر پیٹ سے جو نکلے اسکو دھو ڈالیں پھر غسل شروع کریں اور یہی شافعی رح کا قول ہے ح - لیکن ظاہر الروایۃ یہی ہے جسطرح مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ اول داہنی سے غسل دیدیں پھر بائیں سے دوسرا غسل دیدیں - ثم یجلسہ - پھر غسل دینے والا میت کو بٹھلاوے - ویسندہ الیہ - اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگاوے - ویمسح بطنہ مسحا رفیقا - اور میت کے پیٹ کو نرمی و نرمی سے مسح کرے - ف - تاکہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے - تحرزا عن تلویث الکفن - کفن کے آلودہ ہونے سے بچاؤ کی غرض سے - فان خرج منہ شئی - پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا - غسلہ ولا یعید غسلہ ولا وضوءہ - تو اسکو دھو ڈالے اور اسکا غسل یا وضو نہیں دہراوے - ف - یہی قول مالک و ثوری و شافعیہ کا ہے ع - لان الغسل عرفناہ بالنص وقد حصل مرۃ - کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نص سے پہچانا ہے اور وہ ایکبار حاصل ہو چکا - ف - اب دوبارہ نہوگا - و زندوں پر قیاس نہیں ہو سکتا م - پھر تیسری بار اسکو پانی و کافور سے بائیں کروٹ پر لٹا کر دائیں طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو پھر پورا ہو جاوے پس تینوں بار غسل دینا پورا ہو گیا - الفتح - پھر اگر کفن میں لپیٹنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا یا وضو نہیں واجب ہے سرع - ثم ینشفہ بثوب - پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پونچھ لے - کیلا تبتل اکفانہ - تاکہ اسکے کفن بھیگ نہ جاویں - ف - اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یوں ہی خوشبو لگا کر کفن پہنانا چاہیے لہذا فرمایا - ویجعلہ - ای المیت - فی اکفانہ - اور میت کو اسکے کفن کے کپڑوں میں درج کرے - ف - اسی قدر ضروری ہے اور مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے - لہذا فرمایا - ویجعل الحنوط علی راسہ ولحیتہ اور میت کے سر و داڑھی پر حنوط لگاوے - ف - خوشبودار چیزوں سے مرکب ایک عطر کو حنوط کہتے ہیں - ف - تمام پاکیزہ خوشبودار چیزوں میں مضائقہ نہیں خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃ مرد کے حق میں زعفران و ورس کا لگاو نہو - الایضاح عورت کے لیے مضائقہ نہیں ہے - المحیط - اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہے ع - مترجم کہتا ہے کہ اگر وہ آگ کے ذریعہ سے کھینچا ہوا نہو تو بہتر ہے - فاللہ اعلم م - بالجملہ کفن پہنانے میں حنوط اسکے سر و داڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا جاوے - المبسوط - والکافور علی مساجدہ - اور کافور اسکے اعضاء سجدہ پر لگایا جاوے - ف - یعنی پیشانی و ناک پر اور دونوں ہتھیلیوں و دونوں گھٹنوں و دونوں قدموں پر - المحیط - لان التطیب سنۃ - کیونکہ خوشبودار کرنا سنت ہے - ف - بحدیث ام عطیہ وغیرہ - پس حنوط جب تمام بدن پر ملا گیا تو اعضاء سجود پر بھی ہو گیا پھر کافور اعضاء سجود پر زیادہ ہوا - والمساجد اولی بزیادۃ الکرامۃ - اور اعضاء سجود زیادتی کرامت کے واسطے زیادہ لائق ہیں - ف - اور مساجد کو معطر کرنا بیہقی نے ابن مسعود رض سے روایت کیا ہے ع - ولا یسرح شعر المیت ولا لحیتہ - اور کنگھی نہیں کیے جاوینگے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اسکی داڑھی کے بال - ولا یقص ظفرہ - اور نہ کاٹے جاویں اسکے ناخن - ف - مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے میں مضائقہ نہیں - المحیط - ولا شعرہ - اور نہ اسکے بال کترے جاویں - ف - اور نہ مونچھیں کتریں اور نہ بغل کے بال اکھاڑیں اور نہ زیر ناف کے بال مونڈیں بلکہ جس طرح ہو سب اسی طرح دفن کر دیا جاوے - مبسوط السرخسی - لقول عائشۃ رض

علام تنصون میتکم - بدلیل قول ام المومنین عائشہ رض کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی پکڑ کر کھینچتے ہو -
ف - جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو کنگھی کرتے تھے - رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح - ام المومنین نے اس فعل
کو مکروہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال پکڑ کر گھسیٹا جاوے - ف - ولان ہذہ الاشیاء للزینۃ
وقد استغنی المیت عنہا - اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے
بے پروا ہو چکا - ف - اور زندہ پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے - وفی الحی کان
تنظیفا لاجتماع الوسخ تحتہ - اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ ستھرائی تھا کیونکہ اسکے نیچے میل جمع ہو جاتا ہے -
ف - اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں - وصار کالختان - اور یہ مثل ختنہ کرنے کے ہو گیا - ف -
چنانچہ زندہ کا ختنہ مسنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے و شافعی کے نزدیک باتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا - مع
پھر عام لوگ ان چیزوں کو دیکھکر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہاں زینت اعمال نیک ہے
م - ابو وائل رح نے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس اس حنوط میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
لگایا گیا تھا بچا ہوا حنوط تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی حنوط لگایا جاوے - رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی -
اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے - مع - وہ حنوط جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالی
کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک خوشبوؤں سے اشرف تھا کہ اشرف الخلق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیواسطے
مقدر ہوا تھا لہذا اسمیں سے بچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
تن مبارک سے چھوا یا نہ تھا پس تبرک کے یہ معنی دقیق ہیں - فافہم - م - (فروع) میت مرد کو فقط مرد اور میت
عورت کو فقط عورتیں نہلاویں مگر چھوٹا لڑکا یا لڑکی اس لائق نہیں کہ اس سے کچھ خواہش ہو تو اسکو جو چاہے نہلا دے
یہی صحیح ہے - المبسوط - اور ابن المنذر رح نے اجماع نقل کیا کہ منکوحہ جورو اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا
غسل دے سکتی ہے - ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک
و شافعی و احمد وغیرہم کے نزدیک غسل جائز ہے - مع - جس نے میت کو غسل دیا ہے اسپر عامۂ علماء سلف و خلف کے
نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا - اور بعض نے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ رض کہ جو شخص میت کو
غسل دے چاہیے کہ وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا چاہیے کہ وہ وضو کرے - رواہ ابو داؤد والترمذی
اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بیہقی و نووی نے اسکو ضعیف کہا ہے - کما فی العینی - اور میں کہتا ہوں کہ حدیث
کے تو یہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیگا وہ خود غسل کر کے طہارت کر لے تو معلوم ہوا کہ جنب کا غسل دینا مکروہ
ہے اور جو شخص میت کو کاندھا دے وہ پہلے وضو کر لے اور یہ مستحب ہے - اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابو ہریرہ رض کا قول
ہے - میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد ہے معنی ہیں فافہم - م - ظاہر الروایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا
استعمال نہیں ہے اور نوادر میں امام رح سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی اسکے نتھنوں و منہ میں لگا دے اور بعض نے
کہا کہ کانوں میں بھی - اور ظہیریہ میں کہا کہ مقعد یا فرج میں رکھنے کو عامہ علماء نے قبیح جانا ہے - مع - غسل میت پر
اجرت لینا نہیں جائز ہے اور جنازہ اٹھانے پر مزدوری جائز ہے - قاضیخان - میت اگر سڑ گئی کہ اسکا نہلانا متعذر
ہے تو اوپر سے پانی ڈال دینا کافی ہے - النہایہ - عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال اسکی
پشت پر ملا لئے نہ جاویں - شرح الطحاوی - نہلانے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکروہ ہے - الدرایہ - بے وضو
ہو تو باتفاق جائز - القنیہ - اور مستحب یہ کہ طہارت پر ہو - قاضیخان - اور میت کا سب سے قریب ہو الزاہدی

اور خود مرد اجنبی کو جو مرد ہے نہ دیکھے تو بیان کرے اور مرد کی بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اگر وہاں دوسرا نہلانے والا موجود ہو تو نہلانا غسل کو ابرت اوسکا بیان کرنا جائز ہو۔ نہ نہیں سالنظیریہ۔ مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتیں ہیں تو اسکے ذی رحم محرم عورت اسکو خالی تیمم کرا دے۔ اور غیر محرم کپڑا لپیٹکر تیمم کرا دے۔ الدرایہ۔ جیسے عورت مری مردون میں تھی۔ شرح میں مراد پاک پانی نہیں تو تیمم کرایا۔ اور پھر پانی جاوے۔ المحیط۔ پھر پانی مل گیا تو نہلا کر دوبارہ بقول ابو یوسف نماز پڑھائی جاوے۔ قاضیخان۔ مسلمانون و کافرون کے مردے مخلوط ہو گئے یعنی شناخت نہیں پس اگر مسلمان اکثر ہوں تو غسل دیے جاوین ہے ع۔

فصل فی التکفین

فصل کفن دینے کے بیان میں۔ کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے لہذا قرضہ پر مقدم ہے اور میت مالدار ہے تو اوسی کے مال سے واجب ورنہ جسپر اسکا نفقہ ہو۔ ابو یوسف رح کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر ہے گو عورت مالدار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ کذا فی قاضیخان۔ اور زوجہ مالدار پر شوہر مفلس کا کفن نہیں۔ بالاجماع المحیط۔ اسیطرح کفن نہ ملے تو تمام مسلمانوں پر واجب ہے اور در صورت عاجزی کے مسلمانوں پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے البزازیہ۔ اگر جمع کرکے کفن دیا اور کچھ مال بچ رہا اگر معلوم ہو کہ فلان شخص کا یہ مال ہے تو اسکو پھیر دے ورنہ کسی محتاج دیگر کے کفن میں لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن نہو تو صدقہ دیدے۔ قاضیخان۔ اور اگر کسی طرح میسر نہ ہوا تو غسل دیکر اوپر سے اذخر یا کوئی گھاس رکھکر دفن کرکے قبر پر نماز پڑھی جاوے۔ الغایہ۔ جس کپڑے کا پہننا زندگی میں حلال تھا بعد موت اوسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس عورتوں کے کفن میں حریر و ابریشم و رنگین کسم و زعفران کا مضائقہ نہیں اور سپید کفن محبوب ہے۔ النہایہ۔ اور نیا و پرانا برابر ہیں۔ الجوہرہ۔ کفن مرد و عورت میں تفاوت ہے اور دونوں میں کفن تین قسم پر ہے کفن سنت و کفن کفایت و کفن ضرورت۔ ک م۔ **السنۃ ان یکفن الرجل فی ثلثۃ اثواب ازار و قمیص و لفافۃ**۔ مرد کا کفن سنت یہ کہ تین کپڑے ازار و قمیص و لفافہ میں کفنایا جاوے۔ ف۔ ازار یعنی تہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے۔ قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر آستین و کلی کے۔ اور لفافہ سر سے پیر تک اوپر سے لپیٹا جاتا ہے۔ **لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب بیض سحولیۃ**۔ بدلیل اس حدیث کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا۔ ف۔ رواہ الائمۃ الستۃ عن ام المومنین عائشہ رض۔ اور سحولیہ ایک موضع ہے جہان کے کپڑے معروف تھے۔ منع۔ اور سنت سے مراد یہ ہے جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا۔ م۔ **ولانہ اکثر ما یلبسہ عادۃ فی حیاتہ فکذا بعد مماتہ**۔ اور اس وجہ سے کہ از راہ عادت یہ مقدار اسکی زندگی میں پہننے کی اکثر ہی ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ ف۔ اگر بعض وارثوں نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال میں گنجایش ہے تو تین دیے جاوین کہ یہی سنت ہے۔ الجوہرہ۔ **فان اقتصر وا علی ثوبین جاز**۔ پھر اگر انہوں نے دو ہی کپڑوں پر کمی کی تو جائز ہے۔ **و الثوبان ازار و لفافۃ**۔ اور یہ دو کپڑے ازار و لفافہ ہونگے۔ **و ہذا کفن الکفایۃ**۔ اور یہ مقدار کفن کفایت ہے **لقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اغسلوا ثوبی ہذین و کفنونی فیہما**۔ بدلیل قول حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے کہ میرے یہ دونوں کپڑے دھو کر انہیں میں مجھے کفن دینا۔ ف۔ کیونکہ نئے کی زندے کو زیادہ احتیاج ہوتی ہے۔ رواہ احمد فی کتاب الزہد و رواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ رض نحوہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ میرے کفن میں تین کپڑوں سنت میں سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جنکو میں پہنے ہوں اور دھو ڈالنا کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھسے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم

کو کہ کن کپڑون مین کفن دیا گیا تھا مین نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑون مین جنمین قمیص نہ تھی اور نہ عمامہ تھا - پھر فرمایا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا مین نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے روز - پس فرمایا کہ آج کون دن ہے مین نے
کہا کہ دوشنبہ ہے - فرمایا کہ اب سے رات مین مجھے امید ہے پس ایک کپڑے پر نگاہ کی جو آپ پر تھا اور اسی مین بیماری سے
اسمین زعفران کا داغ خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھو ڈالنا اور اسپر دو کپڑے اور زیادہ کر کے مجھے اسمین کفن
دینا - مین نے کہا کہ یہ تو پرانا ہے فرمایا کہ میت سے زندہ زیادہ سزاوار جدید کپڑے کا ہے - انتہیٰ - ابن الہمام رح نے
کہا کہ استدلال دو کپڑون کفایت کا حدیث ابن عباس رض سے درباره اُس شخص کے جو احرام مین ناقہ سے گر کر مر گیا
تھا اور اسمین مذکور ہے کہ اسکے دو کپڑون مین اسکو کفن دیدو - رواه الائمۃ الستۃ - لیکن محتمل ہے کہ اس محرم کے پاس
ازار و چادر دو ہی کپڑے ہونگے تو ضرورت پر مبنی ہوا - مع - والازار من القرن الی القدم - اور یہ ازار تو سر سے قدم تک
ہوگی - ف - ابن الہمام نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ ازار معروف جو کمر سے ہوتی ہے اس سے خلاف کیون ہوتی حالانکہ محرم مذکور
کی ازار اسی قدر تھی - یون ہی ام عطیہ کی حدیث مین بھی اسیقدر ازار دی گئی جیسا کہ اسمین منصوص ہے - مع - واللفافۃ کذلک
اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اسیطرح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی - ف - مگر اسمین جیب و آستین وکلیان نہونگی - الکافی -
واذا ارادوا لف الکفن - اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہین - ف - بعد خوشبو دینے کے تو پہلے لفافہ بچھا دین اوپر سے ازار
بچھا دین اور میت کو ازار پر لٹا دین اور قمیص پہنا دین اور اس حالت مین حنوط و کافور لگا دین - پھر کفن سے ازار کو لپیٹین تو
ابتدؤا بجانبہ الایسر - بائین طرف سے شروع کرین - فلفوه علیہ پس بائین کو میت پر لپیٹ دین - ثم بالایمن - پھر دائین کو
لپیٹین - ف - تاکہ دایان اوپر رہے - کما فی حال الحیوٰۃ جیسے زندگی کی حالتین کیا جاتا ہے - وبسطہ ان یبسط اللفافۃ اولا ثم یبسط
علیہا الازار - اور کفن بچھانیکی یہ صورت ہے کہ پہلے لفافہ بچھایا جاوے پھر اسپر ازار بچھائی جاوے - مف - اور میت کو خوشبو و کافور لگا دین - ثم
یقمص المیت ویوضع علی الازار - پھر میت کو قمیص پہنا کر ازار پر رکھا جاوے - ثم یعطف الازار من قبل
الیسار ثم من قبل الیمین - پھر بائین طرف سے اسپر ازار کو تہ کرین پھر دائین طرف سے لپیٹ دین - ثم اللفافۃ
کذلک - پھر اسی طرح لفافہ اسپر سے لپٹین - ف - کہ دایان اوپر رہے - وان خافوا ان ینتشر الکفن عنہ
عقدوه بخرقۃ - اور اگر لوگون کو خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہو جائیگا تو اسکو ایک خرقہ سے باندھ دین - صیانۃ
عن الکشف - تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے - ف - خصوصاً عورت کے حق مین - ع - اور کفن ضرورت
وہ ہے کہ جو کچھ میسر آجاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رض کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے - م - عبد الرزاق
و بخاری کی حدیث عائشہ رض مین مذکور ہوا کہ کفن سنت مین عمامہ نہین تھا - اور فتاوی مین ہے کہ متاخرین مشائخ نے
عالم کے لیے عمامہ کو مستحسن قرار دیا ہے اور اُسکا پیچ و اُسکے چہرہ کی طرف رکھا جاوے جو زندگی مین پشت پر رہتا تھا
المجتبیٰ - جو لڑکا قریب بلوغ ہو اُسکا کفن مثل بالغ کے ہے اور طفل صغیر کا کفن کمتر ایک کپڑا اور دختر صغیرہ کا کمتر
دو کپڑے ہین - التبیین - وتکفن المرأۃ فی خمسۃ اثواب - اور عورتکو کفن دیا جاوے پانچ کپڑون مین - درع
کرتی - وازار - اور ازار - وخمار - اور اوڑھنی - ف - جو سر و گردن و سینہ کو ڈھانکتی ہے - ولفافۃ وخرقۃ
تربط فوق ثدییہا - اور لفافہ اور ایک پٹی جو اُسکی چھاتیون پر باندھ دیجاوے - لحدیث ام عطیۃ ان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی غسلن ابنتہ خمسۃ اثواب - بدلیل حدیث ام عطیہ رض کہ جن عورتون
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہلایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دیے
ف - چنانچہ کہا کہ اول ہمکو پائجامہ دیا پھر درع پھر خمار پھر چادر پھر بعد کو ایک دوسرے کپڑے مین درج کی گئی

اس حدیث کو ابوداؤد نے لیلی بنت قانف ثقفیہ سے روایت کی ہے اور زعم کیا گیا کہ بجائے ام عطیہ کے یہی صحیح
ہے اور نووی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویون کو مجہول قرار دیا۔ میں کہتا ہون
کہ ابن الاثیر رح نے کتاب الصحابہ رضی اللہ عنہ مین ذکر کیا کہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا نے سنہ ۹ ہجری مین یکسال
بعد حضرت زینب کے انتقال کیا اور ام کلثوم کو ام عطیہ نے غسل دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہ نے زینب
وام کلثوم دونون کو غسل دیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا اور آخر مین ہے
کہ جب ہم سب عورتین غسل سے فارغ ہوئین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پس آپ نے ہمکو
اپنا پاجامہ پھینکدیا کہ یہ اسکو پہنادو۔ اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور ایسا ہی حضرت زینب کے غسل مین
مروی ہے پس ام عطیہ رض کا دونون صاحبزادیون کے غسل مین شریک ہونا ثابت ہوا۔ مع۔ **ولانہا تخرج
فیہا حالۃ الحیات فکذا بعد الممات**۔ اور اس دلیل سے کہ عورت حالت زندگی مین ان پانچ کپڑون
مین نکلتی ہے تو یون ہی بعد موت کے بھی۔ ف۔ یہی پانچ دیے جاوین جنکو پہنکر وہ اپنے والدین
کے دیدار وغیرہ کو نکلتی تھی۔ **ثم ہذا بیان کفن السنۃ**۔ پھر یہ کفن سنت کا بیان ہے۔ **وان اقتصروا علی
ثلثۃ اثواب جاز**۔ اور اگر تین ہی کپڑون پر اقتصار کیا تو جائز ہے۔ **وہی ثوبان وخمار**۔ اور وہ دو کپڑے
ازار ولفافہ ہین اور تیسرا کپڑا خمار ہے۔ **وہو کفن الکفایۃ**۔ اور یہ کفن کفایت ہے۔ ف۔ یعنی عورت کے حق
مین کفن کفایت اسی قدر ہے۔ **ویکرہ اقل من ذلک**۔ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ مگر جبکہ ضرورت
ہو چنانچہ آگے اسناد مذکور ہے مثلاً جہاد وغیرہ مین ایک یا دو کپڑے کے سوا میسر نہین تو بضرورت یہی پایا جائیگا
وفی الرجل یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ۔ اور مرد کے حق مین ایک ہی کپڑے
پر کمی کرنا مکروہ ہے سوائے حالت ضرورت کے۔ ف۔ کہ اسوقت جو میسر آوے جائز ہے اور وہ کفن ضرورت
ہے۔ **لان مصعب بن عمیر**۔ کیونکہ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ۔ ف۔ جو شرفائے بنو عبدالدار مین سے بہت
مالدار تھے کہ روز جوڑا بدلا کرتے تھے اور خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
مدینہ مین ہجرت کی اس حالت سے کہ بدن پر ایک کملی تھی اور جنگ احد کے روز مومنون کا نشان انہین
کے ہاتھ مین تھا اور صحابہ رض مین سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کیا تو اسوقت یہ نہین بھاگے اور
برابر آیت قرآن وما محمد الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل الآیہ پڑھتے رہے حتی کہ شہید ہوئے پس انہون نے
اپنے اعمال عظام کا دنیا مین کچھ بھی اجر نہین لیا اور۔ **حین استشہد**۔ جبکہ شہید ہوئے ہین۔ ف۔ تو
ایک مخطط کملی چھوڑی اور اسوقت ضرورت مین انکو یہی کفن بحکم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دیا گیا۔ خباب
بن الارت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب ہم اس کملی سے انکا سر ڈھانکتے تو پاؤن کھل جاتے اور جب اس سے
پاؤن ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ نے حکم دیا کہ سر ڈھک دیا جاوے اور پیرون پر
اذخر ڈالی جاوے۔ الصحیحین وغیرہما اور اذخر ایک خوشبودار گھاس ہے۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ **کفن فی
ثوب واحد**۔ تو ایک ہی کپڑے مین کفن دیے گئے۔ **وہذا کفن الضرورۃ**۔ اور یہ کفن ضرورت ہے
ف۔ اور حضرت سید الشہداء حمزہ بن عبدالمطلب رضی اللہ عنہ کو بھی ایک ہی کپڑے مین کفن دیا گیا تھا
ع۔ اور حدیث مذکور مین دلیل ہے کہ سر ڈھکنا پاؤن سے مقدم ہے اور گھاس بھی بضرورت کفن ہے اور واضح
ہو کہ حاجی کو حالت احرام مین سر وچہرہ ڈھکنا وخوشبو لگانا ممنوع ہے لیکن اگر اس حالت مین مر جاوے خواہ

مرد ہو یا عورت ہو تو اُسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر و چہرہ ڈھکا جائیگا اگرچہ غلام یا لونڈی ہو۔ کافی المجیدہ۔
عورت کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ وتلبس المرأة الدرع اولا۔ عورت کو پہلے درع پہنائی جاوے۔ ثم
یجعل شعرہا ضفیرتین علی صدرہا فوق الدرع۔ پھر اسکے بال دو ضفیرہ کرکے درع سے اوپر اسکے سینہ پر رکھدیے
جاوین۔ ف۔ اور شافعی رح کے نزدیک کنگھی کرکے تین ضفیرہ کیے جاوین اور اسکی پشت پر چھوڑ دیے جاوین کیونکہ
جن عورتون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نہلایا تھا یون ہی کیا تھا اور ظاہر یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ارشاد کے موافق ہوگا۔ جواب یہ کہ آپ کا ارشاد معلوم نہین اور حضرت عائشہ رض کا قول اوپر گذرا اور زینت سے
مردہ مستغنی ہے۔ مع۔ بالجملہ آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کرکے دونون ضفیرہ اسکے سینہ پر درع
سے اوپر رکھے جاوین۔ ثم الخمار فوق ذلک۔ پھر اسکے اوپر خمار پہنائی جاوے۔ ثم الازار تحت اللفافة
پھر لفافہ کے نیچے ازار پہنائی جاوے۔ ف۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر لفافہ ہو۔ والخرقة یعنی سینہ بند تو چھاتی سے
لیکر ناف تک۔ التبیین۔ بلکہ گھٹنے تک۔ النافع۔ بلکہ قدمون تک۔ المبسوط والمجتبیٰ۔ اور چھاتیون پر بندھا ہو۔ التحفہ
مع۔ قال ویجمر الاکفان قبل ان یدرج فیہا المیت وترا۔ اور کہا کہ کفنون میں میت کو درج کرنے سے
پہلے کفنون کو طاق بار اجمار کرلے۔ ف۔ یعنی خوشبودار کرلے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ والاجمار تطییبہا
اجمار خوشبودار کرنا۔ ف۔ یعنی عود و لوبان کے مانند جلا کر اسکے دھوئین سے کفن کو خوشبودار کرلے۔ لانہ صلی اللہ
علیہ وسلم امر باجمار اکفان ابنتہ وترا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق مرتبہ
اجمار کرنے کا حکم دیا تھا۔ ف۔ علماء مجتہدین میں اس اجمار کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے جیسے جنازہ کے پیچھے
دھونی جلاتے چلنے کے مکروہ ہونے پر اتفاق ہے اور مبسوط میں ہے کہ قبر میں دھونی دینا مکروہ ہے لیکن امام مصنف رح
نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے۔ البتہ بیہقی نے حضرت جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ میت کے کفنون کو تین بار تجمیر کرو۔ نووی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ وقد رواہ ابو یعلی وابن حبان۔ فاذا فرغوا
منہ صلوا علیہ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہون تو میت پر نماز پڑھین۔ لانہا فریضۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ فریضہ ہے
ف۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے ع۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دین تو کفایت ہوگئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب
گنہگار ہونگے۔ م۔ (فروع) میت کے قرضخواہون کو حلال نہین کہ میت کو کفن السنۃ دیے جانے سے روکین
اسوجہ سے کہ میت کا ترکہ اُنکے قرضہ میں گھرا ہوا ہے بلکہ انپر واجب ہے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جسکو وہ عید
و جمعہ میں پہنتا ہو دینے سے مانع نہون۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغینانی میں ہے کہ اگر مال قلیل اور وارث کثیر ہون تو
کفن الکفایہ اولیٰ ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو اصح یہ کہ کفن ایک کپڑا دیا جاوے اور
اور ذخیرۃ المالکیہ میں مثل جوامع الفقہ کے مذکور ہے اگرچہ قرضہ محیط ہو۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہے اور ایک ہی کپڑا
دونون میں مباح ملا تو زندہ کو ستر ڈھانکنا اولیٰ ہے۔ یعنی وجوبا زندہ کو ملیگا حتی کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہان کوئی
سردی سے مرا جاتا ہے تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ پر زندہ مقدم کیا جائیگا جبکہ سوا اسکے میسر نہو
جیسے پیاس سے مضطر کو میت کے نہلانے پر پانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو نماز کے لیے
وضوء یا ستر ڈھانکنے کی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہین دیا جائیگا کیونکہ وہ ننگا اور تیمم سے پڑھ سکتا ہے
ضرورت کے وقت مثلاً جہاد کے مقتولون کو دو تین کو ایک کفن میں جمع کرنا شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقاً
جائز ہے اور ہمارے نزدیک بغیر دونون کے شرمگاہ علیحدہ چھپاتے ہوئے نہین جائز ہے۔ مع۔ میت نے جسکو

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا اسنے ترکہ مین سے تابوت وما سا لحاف خرید ا اور قاریون حافظون اور شاعرون مرثیہ گنے والون کو دیا اور جو عورتین مردہ روسنے کو آتے ہین انہین صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا حظیرہ یا کوئی ممنوع عمارت بنائی تو یہ نہین جائز ہے وہ سب مال کا ضامن ہو گا سواے تابوت کے - قاضیخان - م - مین کہتا ہون کہ اگر جہان زمین مین بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے وارثون کے مسئلہ مین لکھا جب کہ ایک نے ایسی صورت مین بغیر اجازت وارثون کے خریدا ہو - بات اتنی ہے کہ وصی امانت دار متصرف ہے - فافہم - م -

فصل فی الصلوٰۃ علی المیت - فصل میت پر نماز کے بیان مین - نماز جنازہ فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر بعض نے پڑھ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو خواہ مرد نے پڑھی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ سب گنہگار ہونگے - التاتارخانیہ - اور جماعت شرط نہین - النہایہ - حدیث صحیح مین ایک قرضدار کے جنازہ پر نماز نہین پڑھی اور فرمایا کہ صلوا علی صاحبکم - یعنی تم ہی لوگ اسپر نماز پڑھ دو - اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض عین نہین ہے - الفتح - نماز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پڑھی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگرچہ اسنے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طرفین رح یا وہ شرعاً سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص مین قتل کیا گیا ہو - اور نہین پڑھی جائیگی باغیون و رہزنون پر اور جس نے اپنے والدین مین سے کسی کو قتل کیا ہو اور جسکو امام المسلمین نے سولی دی ہو بنا بر روایت ابو سلیمان رح کے اور جو کسی مال لینے مین مارا گیا ہو - الایضاح وغیرہ - اگر ولادت کی حالت مین مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو نماز پڑھی جاوے اور کمتر ہو تو نہین - البدائع - شرائط نماز مین سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جانتک ممکن ہے اور اگر ممکن نہو مثلاً قبل غسل کے مدفون ہوا تو کھودا نہ جاوے اور بضرورت اسکی قبر پر نماز پڑھے جاوے - التبیین - یون ہی جب کفن میسر نہ ہوا تو دفن کر کے قبر پر نماز پڑھین - اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ تیمم ہو - م - اور اگر پہلے بغیر غسل نماز پڑھ دی مثلاً تیمم سے پھر پانی ملا اور غسل دیا تو نماز اعادہ کرین - التبیین - اور ہر وہ چیز جو فریضہ نماز صحیح ہونے کے لیے شرط ہے یعنی طہارت حقیقی یا حکمی اور قبلہ رخ ہونا اور ستر عورت ہونا اور نیت ہونا وہ نماز جنازہ مین شرط ہے - البدائع - پس امام و قوم دونون اس عبادت کی اللہ تعالیٰ کے لیے قبلہ رخ ہو کر ادا کرنے کی نیت کرین اور مقتدی اگر اقتداے امام کی نیت کرے تو کافی ہے - المضمرات - اور میت کا مسلمان ہونا شرط اولی ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ جنازہ مصلی کے روبرو رکھا ہو اسی واسطے غائب جنازہ پر نہین جائز ہے اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلی کے پیچھے ہو تو بھی نہین جائز ہے - ہان اگر بغیر نماز مدفون ہو گیا کہ بغیر کھودے نہین نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہے - اور واضح ہو کہ حضرت صلعم نے نجاشی بادشاہ حبش پر مدینہ مین نماز پڑھی اسطرح کہ ایک روز ناگاہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ تمہارا بھائی نجاشی فوت ہو گیا پس اٹھو اسپر نماز پڑھین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے پیچھے صف باندھی پس آپ نے چار تکبیرین کہین اور صحابہ رض کا گمان یہی تھا کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے روبرو ہے رواہ ابن حبان فی صحیحہ من عمران بن حصین رضی اللہ عنہ اور اسمین اشارہ ہے کہ نجاشی رض کا جنازہ آپ کے روبرو تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہین نظر آتا تھا - اور حدیث نماز نجاشی تو ابوہریرہ رض سے صحاح الستہ مین ہے اور نسائی کی روایت مین ہے کہ پھر جس دن نجاشی رض کی وفات کی خبر آئی تو اس دن صرف یہی فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو - وفی الباب عن جابر رض - فی الصحیحین - اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو وہان جبرئیل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ مین معاویہ بن معاویۃ المزنی رض نے انتقال کیا ہے کیا

آپ اُسپر نماز پڑھنا چاہتے ہین آپ نے فرمایا کہ ہان آخر تک یہ قصہ صحیح بخاری مین مروی ہے اور طبرانی رح کی حدیث
ابو امامہ رضہ مین تصریح ہے کہ کیا آپ چاہتے ہین کہ آپ کے واسطے زمین لپیٹ دیجاوے کہ آپ اُسپر نماز پڑھین فرمایا
کہ ہان پس جبرئیل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مار دیے تو معاویہ رضہ کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہوگیا پس
آپ نے اُسپر نماز پڑھی - پھر بخاری مین بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے ملائکہ کی دو صفین
برصف ستر ہزار کی ہے تو جبرئیل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے یہ مرتبہ کہان سے پایا - جبرئیل نے کہا کہ یہ شخص
قل ہو اللہ احد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اُٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اسکا مرتبہ ہے - ابن الہمام رح
نے کہا کہ یہ نماز بوجہ خصوصیت کے تھین کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے اُنکا جنازہ روبرو کیا گیا - ورنہ بہت سے
صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیبت مین انتقال کیا خصوص اُن صحابہ رضہ نے جنکو قراء کہتے تھے اور اُنکو کافرون نے دھوکے
مین مار کر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتی کہ کافرون پر لعنت فرمائی اور نمازون مین قنوت پڑھا حتی کہ منع کردیے
گئے باوجود اسکے آپ سے اُنکے جنازہ کی نماز منقول نہین ہے حالانکہ آپ نہایت ترحم سے ہر ایک پر نماز پڑھنا چاہتے
تھے - مین کہتا ہون کہ ابو ہریرہ رضہ نے فرمایا کہ ایک حبشیہ عورت مسجد مین جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت صلعم نے
اُسکو نہین پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مر گئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیون نہین خبر دی - ابو ہریرہ رضہ
نے کہا کہ صحابہ رضہ نے گویا اسکے معاملہ کو حقیر جانا تھا پس فرمایا کہ مجھے چلکر اُسکی قبر بتاؤ تو لوگون نے جاکر بتلائی پس
آپ نے قبر پر نماز پڑھی پھر فرمایا کہ یہ قبرین اپنے لوگون پر تاریکی سے بھری ہوئی ہین اور میری اُنپر نماز پڑھ دینے
سے اللہ تعالیٰ اُنکو اہل قبر پر منور کر دیتا ہے - رواہ البخاری و مسلم - **واولی الناس بالصلوۃ علی المیت**
السلطان ان حضر - اور میت پر نماز پڑھنے کے واسطے سب سے اولیٰ سلطان ہے اگر جنازہ پر آوے - **ف**
پس اُسکا امام کرنا واجب ہے - **لان فی التقدم علیہ ازدراء بہ** - کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے مین سلطان کے
حق مین خفت ہے - **ف** حالانکہ سلطان ظل اللہ ہے پس جو اُسکی بزرگی کرے اللہ تعالیٰ اُسکے بزرگی کرے اور
جو اسکی اہانت کرے اللہ تعالیٰ اُسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث - **فان لم یحضر فالقاضی** - پھر اگر
سلطان نہ آیا تو قاضی اولیٰ ہے - **لانہ صاحب ولایۃ** - کیونکہ وہ صاحب الولایۃ ہے - **ف** یعنی قاضی کو سب پر
ولایت عامہ حاصل ہے اگرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہے - بالجملہ ان دونون کی تقدیم تو واجب ہے - **فان لم**
یحضر فیستحب تقدیم امام الحی - پھر اگر قاضی بھی حاضر نہ ہوا تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہے - **ف** الحی
دراصل ایک کنبہ ہے اصطلاح کہ ایک دادا کی اولاد اور اُسکے اولاد کی اولادین اور اولادون کی اولاد پس کئی
پشتین اور اولاد کے مختلف بطون ہوگئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش اور انہین کی بطون وغیرہ سب
داخل ہین اور یہان مراد یہ کہ جس کنبہ مین سے یہ شخص تھا اُنکی مسجد کا جو امام اس قوم کی رضامندی سے نماز
پڑھاتا تھا تو یہ میت بھی اُسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہے کہ یہی امام اُسکا جنازہ پڑھاوے - **لانہ رضیہ**
فی حال حیاتہ - کیونکہ میت حالت زندگی مین اُسکے امام ہونے پر راضی تھا - **ف** تو بعد موت بھی
اُسی کی پسند کا امام بہتر ہے جب کہ شرع سے مخالف نہین ہے - **ثم الولی** - پھر میت کا ولی بہتر ہے - **ف**
اکثر متون مین یہی ترتیب مذکور ہے - اور خلاصہ یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام الحی کی تقدیم مستحب پھر
ولی ہے - حسن رح نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانون پر خلیفہ یعنی سلطان اعظم پھر اس
شہر کا سلطان ہے پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی منصب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام الحی

پھر ولی میت - اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے - النہایہ الدرایہ - اور یہی مختار ہے - مع - ابو یوسف نے کہا کہ ہر حال میں ولی اولی ہے یہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ مانند نکاح کرانے کے یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے - وجہ قول اول ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھا پس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رضہ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو میں تجھے امام نہ کرتا - نووی رح نے یہی قول مالک و احمد و اسحق و چند صحابہ و تابعین کے نام لکھے اور ابن المنذر رح نے کہا کہ یہی اکثر علمائے سلف و خلف کا قول ہے - مع - والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح - اور میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے - ف - لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور یہاں باپ اولی ہے اور بروایت صحیحہ یہ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے - رمزی فتح - اور یہی قول شافعی و احمد ہے ع - اگر برابر کے دو ولی ہوں - جیسے دونوں اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو ان میں جسکا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی کو کردے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو - کما ذکرہ فی کتاب الصلوۃ - اور تمام قرابت والے یعنی ناتے دار بہ نسبت شوہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شوہر سے کوئی بیٹا نہو اور اگر ہو تو شوہر مقدم ہوگا - مع - اور ہمارے نزدیک شوہر کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہوجاتی ہے - الجامع الصغیر القاضیخان - اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے نہ شوہر لیکن جب یہ شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے - البدائع ف - اگر میت کا ولی نہ ہو تو شوہر اولی پھر پڑوسی بہ نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولی ہے - التبیین - عورتوں اور صغیر بچوں کا نماز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے سابجہرہ - لیکن عورت کی نماز میت پر جائز ہے - م - اور میت پر فقط ایک ہی بار نماز پڑھی جائیگی اور دوبارہ بطور نفل اسپر نماز مشروع نہیں - الایضاح ہ - لہذا اگر عورت نے شروع کردی ہو کر وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد اقتدا کریں اور مترجم کو اسمیں تامل ہے - واللہ تعالی اعلم م - فتاوی کبری میں ہے کہ اگر وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتوی ہے المضمرات ہ والعیون وواقعات الصدر الشہید - اور نوادر میں وصیت جائز ہے ف - یہ اسوقت کہ سلطان وغیرہ واجب التقدیم اور ولی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر ولی نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ دعا صالحین اولی بقبول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے م - پھر جب سلطان اعظم نے یا سلطان والی یا شہر کے والی یا قاضی نے نماز پڑھ دی تو یہ لوگ بہ نسبت ولی میت کے اولی ہیں پس ولی نماز اعادہ نہیں کرسکتا - الخلاصہ فان صلی غیر الولی او السلطان - پھر اگر ولی یا سلطان یعنی مانند سلطان کے کسی نے نماز پڑھ دی ف - بدون اجازت ولی کے - اعاد الولی یعنی ان شاء - تو ولی اعادہ کرلے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کرلے - لما ذکرنا ان الحق للاولیاء - بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ حق تو اولیاء میت کا ہے - ف - اور سلطان و والی و قاضی و انکے خلفاء کا حق ولی سے بھی مقدم ہے - اور خلاصہ میں امام الحی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا ولیکن اسمیں تامل ہے کیونکہ امام الحی کی تقدیم واجب نہیں ہے - م - وان صلی الولی ای علی المیت اور اگر ولی نے میت پر نماز پڑھ دی - ف - اگرچہ تنہا پڑھی ہو - لم یجز لاحد ان یصلی بعدہ - تو بعد اسکے کسی کو میت پر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے - ف - اگرچہ اس ولی کے برابر پایہ کے دوسرے اولیاء نے چاہیں

ابو ہریرہ۔ پس اگر ولی سے بڑھکر سلطان وغیرہ نے پڑھی تو بعد اسکے ولی بجز کوئی نہیں پڑھ سکتا۔ ف۔ لان الفرض
یتادی بالاول۔ کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پڑھ دینے سے ادا ہو چکا۔ والتنفل بہا غیر مشروع۔ اور نفل
پڑھنا اس نماز کے ساتھ مشروع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جسکا حق مقدم نہ ہو اسکو نماز جنازہ نفل طور پر پڑھنا مشروع
نہیں ہے۔ ولہذا رأینا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوٰۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اسی وجہ
سے کہ نماز جنازہ میں تنفل نہیں مشروع ہے ہم نے تمام لوگوں کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک دیکھا کہ انہوں نے حضرت صلعم
کی قبر شریف پر نماز پڑھنا ترک کیا۔ ف۔ پس اگر نفل جائز ہوتی تو اس سے بڑھکر کون فضیلت ہوتی۔ اگر
یہ ہو کہ قبر پر نماز تو تین روز یا اسکے مانند تک جائز ہے۔ جواب یہ کہ مدت مذکورہ تو میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے
ہے اور صحیح منصوص ہے کہ زمین کسی پیغمبر کے جسم کو نہیں کھا سکتی ہے کیونکہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین
وہو الیوم کما وضع۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہیں جیسے مرقد شریف میں رکھے گئے تھے۔ ف
پس اگر نماز جنازہ میں تنفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حقدار کو استثناء کرنا چاہیے کیونکہ
جس شخص کا حق ہے اسکے حق میں نماز بطور تنفل مشروع رہیگی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کرلے۔ انتہی۔ اس سے عام اجنبی
لوگوں کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والوں کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پڑھ دینے کے ساقط ہو گیا
فافہم۔ م۔ رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فرداً فرداً نماز پڑھی جیسا کہ صحیح قول میں
ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے تھا۔ اور امام ابوبکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی۔ میں کہتا ہوں کہ محتمل ہے کہ تعظیم حق کی وجہ سے
صحابہ رض کے ہر فرد پر یہ بات فرض عین ہو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا۔ بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پڑھنا بھی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر منور ہوتی تھی۔ ابن حبان رح نے کہا کہ
یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی اقتدا میں صحابہ رض ہوتے تھے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا
حق صحیح ہے چنانچہ جوہرہ میں ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پڑھ دی تو اسکے بعد کوئی نہیں پڑھ سکتا اور اگر سلطان
نے چاہا کہ میت پر نماز پڑھے تو اسکو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے ہمسر دوسرے اولیاء نہیں
پڑھ سکتے ہیں۔ ہ۔ یہ صریح ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پڑھنے کا اختیار ہے۔ فاحفظہ م۔ وان دفن
المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ۔ اور اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اسپر نماز نہیں ہوئی تھی تو اسکی قبر پر نماز
پڑھی جاوے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امرأۃ من الانصار۔ کیونکہ حضرت صلعم نے
انصار میں سے ایک عورت کی قبر پر نماز پڑھی۔ ف۔ رواہ ابن حبان من حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ
اس حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے آگاہ نہ کیا۔ صحابہ رض نے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی
یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی فرمایا کہ ایسا نہ کیا کرو جو میت تم میں سے مرے مجھے
ضرور آگاہ کیا کرو جب تک میں تمہارے درمیان موجود ہوں کیونکہ میری نماز اسپر رحمت ہے پھر قبر پر تشریف لائے
اور ہم نے آپ کے پیچھے صف باندھی اور آپ نے اسپر چار تکبیریں کہیں۔ ورواہ الحاکم۔ مالک رح نے موطا میں
مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے رات میں دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اسپر چار تکبیرات
سے نماز پڑھنے کو روایت کیا۔ صحیحین میں ابوہریرہ رض سے حبشیہ عورت کا قصہ جو مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی مروی ہے
جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا۔ صحیحین میں شعبی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر

نبوز بر تشریف لاوے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر
اسمیں یہ بھی دلیل ہے کہ ولی کے سوا سے بھی جس نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اُسکی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ
یہ مذہب کے خلاف ہے اور اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سوا اسکے کہ یوں دعویٰ کیا جاوے کہ اسپر بالکل نماز ہی
نہیں پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعویٰ نہایت بعید ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے
بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو - الفتح - مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ حق جواب یہ ہے کہ سلطان کو بعد نماز ولی کے یہ اختیار ہے کہ
میت پر نماز پڑھے - کمافی الجوہرہ - تو جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل میں سلطان کو یہ اختیار ہے
تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتداء اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت
نہیں لی تو نماز اول باطل ٹھہری - علاوہ بریں مسکینہ اور حبشیہ کی روایات میں ہے کہ آپ نے اصحاب رض کو اپنے پیچھے
صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہے - پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص
خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ تصریح ہے کہ آپکی نماز سے قبریں منور ہو جاتی ہیں اور آپ کی نماز انپر رحمت ہے اور یہ خصوصیت
کسی اور کے واسطے نہیں اسی واسطے صحیح میں ثابت ہے کہ ابتداء میں مقروض کی نماز خود نہیں پڑھتے اور لوگوں کو ارشاد
فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھو - اور یوں ہی ماعز بن مالک جو رجم سے ہلاک ہوئے خود نہیں پڑھی اور لوگوں کو نماز سے منع
نہ کیا یوں ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہیں پڑھی - یہ روایات صحاح میں ہیں تو آپ کا نماز پڑھنا
حتمی جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکر نہ ہوگا جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا
تو آپ کی نماز کو کس کے قلب میں وسعت ہے حالانکہ تمام جہان کے مسلمانوں کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہیں برابری
کر سکتا ہے اور اسمیں تو کچھ شک نہیں ہے پس محل اجتہاد اس مقام میں صرف اسی قدر ہوگا جو حد خصوصیت سے
علاوہ ہے - الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الٰہی اُسکے حق میں
بے اختیار نازل ہوتی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھیں تو یہ عین حق ہے
اور یہ نماز اصل ہے اگرچہ کسی زمانہ اور کسی وقت میں ہو اور سلطان کو بطفیل سنت جب تقدم حاصل ہوا تو بعد ولی
کے نماز کے اُسکو نماز روا ہوئی لیکن اُسی وقت تک کہ میت قبر میں مستور اُسی طرح موجود ہو جیسے کفن میں مستور ہوئی
ہے - فافہم واحفظہ - م - اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر میں اسی طرح ہے یا متفرق و ریختہ ہو گئی تو شک
کے ساتھ نہیں پڑھی جاوے - المفید والمزید و جوامع الفقہ و عامۃ الکتب - پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ بعد
غسل دفن کیا گیا ہو جواب صحیح یہ کہ ہاں شرط ہے - اگر کہا جاوے کہ کیونکر نماز ہوگی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہے جواب
یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن میں چھپا تھا - پھر سب اُسوقت
کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی
نہیں ڈالی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں - اور اگر مٹی ڈالدی گئی تو نہیں نکالیں بلکہ قبر پر دوبارہ نماز
پڑھیں اور نوادر میں ہے کہ یہ استحساناً حکم ہے - اور اگر ہنوز دفن نہیں کیا تو قیاساً و استحساناً غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں
یوں ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی چیز رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر یاد آگیا تو دھوکے
دوبارہ نماز پڑھیں - المبسوط - اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اُسکو ولایت حاصل نہیں تو جسکو ولایت ہے وہ چاہے
قبر پر نماز پڑھ دے - المحیط - م - اگر جثہ ملا تو اُسپر نماز جائز ہے پھر اگر باقی عضو ملا تو دوبارہ نماز نہیں - معن - م - بالجملہ
ثبوت ہوا کہ قبر پر نماز جائز ہے پھر کب تک تو فرمایا - ویصلی علیہ قبل ان تتفسخ - اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہو جاوے۔ ف۔ پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہیں ہوا تو نوادر وغیرہ میں امام ابو یوسف
سے تین روز تک مروی ہے لیکن یہ کوئی لازمی نہیں ہو سکتا۔ شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہذا مصنف رح نے کہا کہ
والمعتبر فی معرفۃ ذلک اکبر الرای ہو الصحیح۔ ہنوز ریختہ نہونے کی شناخت میں جو غالب رائے ہو
یہی صحیح ہے۔ لاختلاف الحال والزمان والمکان۔ بوجہ مختلف ہونے حال و زمانہ و قبر کی جگہ کے۔ ف
حتی کہ موٹا تازہ بہ نسبت دبلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہو جاتا ہے ع۔ یا دریا میں ڈوب مرا یا برسات کا موسم یا
زمین سیلی ہوئی نمناک ہے تو جلد ریختہ ہوگا اور گرم موسم و خشک زمین میں دیر تک نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ
علم یقینی شرط نہیں ہے بلکہ غالب گمان سے متیقن ہو حتی کہ شک ہو تو جائز نہیں ہے م۔ پھر واضح ہو کہ نماز جنازہ میں
امام بے وضو ہو تو اعادہ ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ نماز جنازہ میں بغیر عذر بیٹھنا جائز نہیں۔ الفتح۔ اور اگر ولی معذور
نے بیٹھکر امامت کی اور قوم کھڑے ہیں تو جائز ہے۔ القاضیخان ف۔ اور سواری کی حالت میں نماز جنازہ نہیں ہوتی
المحیط۔ جن امور سے نماز فاسد ہوا کرتی ہے انسے نماز جنازہ بھی فاسد ہوجاتی ہے سوائے عورت کے محاذی ہونے کے
کہ نماز جنازہ میں اگر عورت کسی مرد سے محاذی ہو تو نماز فاسد نہوگی۔ الزاہدی۔ حدیث صحیح میں جسپر تین صف مسلمانون
کی نماز پڑھیں اسکے لیے مغفرت مذکور ہے م۔ لہذا اگر سات آدمی ہوں تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین ایک صف
اور دو ایک صف اور ایکیلا ایک صف کریں۔ التاتارخانیہ۔ میت مرد ہو یا عورت ہو اسکے سینے کے مقابل امام کا
کھڑا ہونا بہتر ہے اور سوا اسکے جس طرح کھڑا ہو جائز ہے۔ الکافی۔ اور انس رض نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سُرین کھڑے ہوتے تھے۔ ابوداؤد والترمذی وقال حدیث
حسن اور سمرۃ بن جندب رض کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت میت کے وسط کے مقابل کھڑے
ہوئے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ وسط وہی سینہ ہوا۔ اقول دونوں کے واسطے
مقابل سینہ اختیار کرنا احسن و اولی ہے مگر آنکہ عورت کے حق میں صریح سنت محاذی سرین ثبوت ہوا سواسطے
کہ حدیث انس رض ایک واقعہ کا بیان ہے جس سے جواز ثبوت ہے فافہم م۔ نماز جنازہ چار تکبیرات ہیں۔ الکافی۔ ہر
تکبیر کو مشائخ نے بمنزلہ ایک رکعت کے پایا ہے۔ الفتح۔ حتی کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو نماز جائز نہیں۔ الکافی۔ اور حضرت
انس رض ایک تکبیر بھول گئے تو یاد دلانے پر فوراً متوجہ قبلہ ہوکر تکبیر کہی اور سلام پھیرا۔ کمافی البخاری۔ والصلوٰۃ
اور کیفیت نماز جنازہ یہ کہ۔ ان یکبر تکبیرۃ۔ اول تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی بعد نیت نماز کے اول تکبیر افتتاح کہے جو
کہ شرط ہے۔ ف۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے اور قوم بھی۔ الکافی ع۔ یحمد اللہ عقیبہا۔ اسی تکبیر کے پیچھے اللہ تعالیٰ
کی حمد کرے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ اسی قدر ہے حتی کہ الحمد للہ و مانند اسکے جو ہو۔ اور بدائع میں ہے یعنی سبحانک اللھم
وبحمدک الخ۔ اختصار کے ساتھ اور یہ کل نماز سوائے تکبیرات کے اختصار ہے۔ التبیین۔ اور قرارت قرآن واسطے نماز
کے نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رض قرارت نہیں کرتے تھے۔ کما رواہ مالک رح۔ لیکن اگر دعا کے لیے صرف سورہ
فاتحہ پڑھے تو بطور دعا کے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ ابن عباس رض نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ منجملہ سنت
کے ہے۔ کما رواہ البخاری والاربعۃ۔ پس یہ قرارت واجب نہ ہوئی تو یہ نماز بلا قرارت ہے تو فاتحہ پڑھنا بطور دعا بھلا
اور یہی مذہب محقق ہے۔ واللہ اعلم م۔ ثم یکبر تکبیرۃ۔ پھر دوسری تکبیر کہے۔ ف۔ بدون ہاتھ اٹھانے کے
ظاہر الروایۃ ع کافی۔ ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے
ف۔ اور قبولیت دعا کے واسطے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود

وازم ہے بدلیل حدیث صحیح - پھر اولی صیغہ درود کا یہی ہو نماز مین پڑھا جاتا ہے - م - ثم یکبر تکبیرۃ یدعو فیہا لنفسہ
وللمیت وللمسلمین - پھر تیسری تکبیر کہے - جسمین دعا کرے اپنے واسطے و میت کے واسطے اور تمام مسلمانون کے
واسطے - ف - خواہ زندہ ہون یا مر گئے ہون اور یہ دعا نہایت اخلاص سے دل توڑ کر ہونا چاہیے اور یہی
حدیث ابوہریرہ رضہ کے معنی ہین کہ تم میت کے واسطے دعا مین اخلاص کرو - رواہ ابوداؤد - اور یہ غرض نہین
کہ فقط میت ہی کے لیے دعا کرو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اس مضمون سے ثبوت ہے جو مصنف
نے ذکر کیا ہے - کوئی دعا اسکے واسطے متعین مخصوص نہین ہے - قاضیخان - لیکن متعلق با یمان و آخرت ہو - ن م
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللہم اغفر لحینا ومیتنا وشاہدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا وانثانا اللہم
من احییتہ منا فاحیہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفہ علی الایمان - ہ قاضیخان - رواہ الترمذی وصححہ والنسائی و
ابوداؤد - ف - اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے - اللہم اجعلہ لنا فرطا اللہم اجعلہ لنا ذخرا واللہم اجعلہ لنا شافعا ومشفعا
اور اگر صغیرہ لڑکی ہو تو ضمائر مونث لاوے یعنی اللہم اجعلہا لنا فرطا واللہم اجعلہا لنا ذخرا واللہم اجعلہا لنا شافعۃ ومشفعۃ
البحار ونحوہ من السراج - یہ اسوقت کہ یہ دعا کر سکتا ہو اور اگر یاد نہو تو جو دعا چاہیے کرے - الجامع الصغیر
قاضیخان ۔ ثم یکبر الرابعۃ ویسلم - پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے - ف - دائین بائین پھر قوم کے ساتھ
میت کی نیت کرے - الفتح - ذکرہ - قاضیخان - چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا معین نہین ہے - یہی ظاہر المذہب
ہے - الکافی - عوف بن مالک رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو مین نے
آپ کی دعا سے یاد رکھا کہ - اللہم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ - الٰہی تو اسکو بخشدے و اسپر رحم کر دے
اور اسکو عافیت دے اور اسکو معاف فرما - واکرم نزلہ ووسع مدخلہ - اور اسکی فرودگاہ باکرام خاص عنایت کر
اور جہان داخل ہوتا ہے اسکو وسیع کر دے - واغسلہ بالماء والثلج والبرد - اور اسکو آب و برف و برد سے
غسل دیدے - ف - یعنی تیرے کرم سے اسکی طہارت کامل اسکی راحت کی ٹھنڈک ہو - ونقہ من الخطایا
کما ینقی الثوب الابیض من الدنس - اور خطاؤن و گناہون سے اسکو صاف ستھرا نکھرا ہوا ایسا کر دے
جیسے میل کچیل سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہو جاتا ہے - وابدلہ دارا خیرا من دارہ - اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر
اسکو گھر بدل دے - واہلا خیرا من اہلہ - اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے - وزوجا خیرا من زوجہ
اور اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زوجہ دیدے - وادخلہ الجنۃ واعذہ من عذاب القبر وعذاب النار
اور اسکو جنت مین داخل کر دے اور اسکو عذاب قبر و عذاب دوزخ سے پناہ دیدے - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ
نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ و اعلیٰ درجہ کی دعا فرمائی
تو میرے دل کو نہایت تمنا ہوئی کہ کاش مین ہی یہ میت ہو جاتا - رواہ مسلم والترمذی والنسائی - اور شرح العقد رکی
مین ہے کہ اللہم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللہم انس وحدتہ وارحم غربتہ وبرد مضجعہ ولقن حجتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ
وتقبل بجملۃ حسنتہ ودع بعفوک سیاتہ اللہم کن لہ بعد الاحباب حبیبا وبعد الاہل والاقارب قریبا ولہ عما من دعالہ
حبیبہ مجیبا اللہم انہ نزل بک وانت خیر منزول بہ فانہ یفتقر الی عفوک وغفرانک وجودک واحسانک وانت
غنی من عذابہ اللہم تقبل شفاعتنا فیہ ولا تحرمنا اجرہ ولا تفتنا بعدہ وانت ارحم الراحمین - ع - بالجملہ ہمارے
نزدیک جنازہ پر چار ہی تکبیرات ہین - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر اربعا فی آخر صلوٰۃ صلاہا فنسخت ما قبلہا
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخر نماز جنازہ پڑھی آسپر چار ہی تکبیرات کہین تو ان چار نے اپنے

سابق کو منسوخ کر دیا۔ ف۔ یعنی سابق کی زائد تکبیرات منسوخ ہو کر آخری فعل کی چار تکبیرات رہ گئیں۔ یہ اس بنا پر کہ نماز جنازہ میں تکبیرات مثل رکعات ہیں تو نص سے محدود ہونا ضرور ہے۔ م۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں پر تکبیر کہی وہ چار تکبیرات ہیں اور ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلعم پر اور عمر رضی اللہ عنہ نے ابوبکر رضی اللہ عنہ پر اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے عمر رضی اللہ عنہ پر اور حسن بن علی رضی اللہ عنہ نے علی رضی اللہ عنہ پر اور ملائکہ نے آدم علیہ السلام پر چار تکبیرات کہیں۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی وابونعیم وفی الضعفاء ابن حبان۔ اور دیگر وجوہ سے بھی مروی ہے مگر کل ضعیف ہیں۔ م۔ اور اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر متفق ہونا اسکی تقویت کرتا ہے۔ اور آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار تکبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رضی اللہ عنہ سے اور ابن عبد البر نے ابوجحیفہ رضی اللہ عنہ سے اور حارث بن اسامہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اور حازمی نے کتاب ناسخ منسوخ میں انس رضی اللہ عنہ سے وارد کیا۔ لیکن اسانید میں ضعف ہے۔ ابن حزم رحمہ اللہ نے محلی میں حضرت عمر و علی و زید بن ثابت و عبد اللہ بن ابی اوفی و زید بن ارقم و براء بن عازب و ابن عمر و ابوہریرہ و عقبہ بن عامر و ابوبکر الصدیق و صہیب و حسن بن علی و عثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار تکبیرات کہنا ذکر کیا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے آثار میں کہا کہ اخبرنا ابوحنیفۃ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان الناس الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازوں پر لوگ پانچ و چھ و چار تکبیرات کہا کرتے یہانتک رسول اللہ صلعم نے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رضی اللہ عنہ میں یوں ہی رہا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ اے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان تکبیرات کو مختلف کرو گے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہے تو کسی بات پر اجماع کرو جس پر تمہارے پیچھے والے لوگ متفق ہوں تو اصحاب رضی اللہ عنہم کی رائے اس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جسقدر تکبیرات اسپر کہی ہوں اسی پر عمل رہا کرے تو انھوں نے پایا۔ آخری جنازہ پر چار تکبیرات کہی تھیں۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن منقطع ہے کیونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضر نہیں ہے حالانکہ امام احمد نے اسکو موصول روایت کیا کہ حدثنا وکیع حدثنا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی وائل قال جمع عمر رضی اللہ عنہ الناس فاستشارہم فی التکبیر علی الجنازۃ فقال بعضہم کبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبعا وقال بعضہم خمسا وقال بعضہم اربعا فجمع عمر رضی اللہ عنہ علی اربع کاطول الصلوٰۃ۔ یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں صریح کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا مانند سب سے دراز نماز کے۔ لیکن ابن بطال نے ہمام بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم پانچ و چھ و سات تکبیرات کہتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ تکبیرات میں کوئی حد محدود نہیں ہے اور انھوں نے احادیث میں اسطرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بدر و بنو ہاشم کو فضیلت دی کہ انپر سات و پانچ تکبیرات کہے اور انکے سوائے چار تکبیرات کہتے تھے اور بعض نے صحیحین کی حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو سلطان نجاشی رضی اللہ عنہ پر چار تکبیرات کہنے میں ہے ناسخ قرار دیا کیونکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا اسلام فتح خیبر تک متاخر واقع ہوا ہے لیکن مخفی نہیں کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرانا ہوا حالانکہ جائز نہیں ہے اور حق یہ کہ احادیث مرفوعہ جو اول مذکور ہوئیں اگرچہ انکی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت طرق سے بدرجہ حسن ہو گئیں۔ دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسپر عمل بکثرت مروی۔ سوم اسناد ابوحنیفہ بدرجہ صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ یہی آخری فعل چار تکبیرات سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتداء میں پانچ و چھ و سات تکبیرات کا فعل منسوخ ہوا۔ اور یہی

حق ہے۔ منع۔ عینی رح نے کہا کہ صاحب المبسوط نے جو منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا اسمین نظر ہے اسلیے کہ ہو سکتا ہے کہ سب
جائز ہوں اور اصول میں مقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخ نہیں کیا جائیگا کیونکہ نسخ تو وہ چارہی درجہ پر ہوتا
ہے اور ابن المنذر رح نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رض و زید بن ارقم رض کے نزدیک پانچ تکبیرات ہیں اور ابن حزم نے
ابن عباس رض سے اور انس رض اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ
اسانید بہت صحیح ہیں اور بعد حضرت عمر رض کے زید بن ارقم نے جنازہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رض نے بدری
صحابی رض پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رض پر سات تکبیرات کہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت
عمر رض نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانوں کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت
ابراہیم نخعی سے اور امام احمد کی روایت ابو وائل رض سے واضح ہے لیکن سوائے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ
ابن بطال نے ہمام بن الحارث رح سے ذکر کیا پس ابن حزم رح نے جو فعل حضرت علی و زید بن ارقم کا ذکر کیا
وہ اہل بدر کے واسطے ہے اور ابن عباس رض وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کیں اُسکے معنی یہ ہیں کہ سوائے تکبیر
تحریمہ کے تین تکبیرات ہیں تو جملہ چار تکبیرات ہو گئیں۔ پھر جب اصحاب بدر رض اُنکے مانند صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ
ختم ہو چکا تو اب کلام عام مسلمانوں کے حق میں رہا اور اس بارہ میں اجماع چارہی تکبیرات پر ہے۔ پھر محتمل ہوا
کہ چار سے زائد جواز میں یا نہیں تو جب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرتے ہیں کہ حضرت عمر رض نے زمانۂ جاہلیت قریب ہونے
اور پچھلوں کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہیں کہا تو اصل میں
زائد کا جواز نکلتا ہے پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہیں کہ فجمع عمر علی اربع کاطول الصلوٰۃ۔ یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ نے
جمع کر دیا صحابہ رض کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے۔ کمافی روایۃ احمد۔ تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیرات
مانند چار رکعات نماز کے ہیں اور رکعات مفروض معدود ہیں تو نظر آتا ہے کہ چار سے زائد جائز نہیں ہیں علاوہ برین
وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا میں صریح منحصر نہیں تو ہمکو اجماع پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اسکی کوئی وجہ ہو۔ پس یہی بات
ارجح ہوئی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور یہ
بمنزلہ چار رکعات کے معدود ہیں کہ انمین کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو
کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اُسکی نماز فاسد نہیں کہتے ہیں بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا۔ ولو کبر الامام خمسا۔ اور نماز جنازہ کی امام نے پانچ تکبیرات کہیں۔ ف۔ تو برخلاف شافعیہ و
حنابلہ کے ہمارے نزدیک نماز صحیح رہیگی۔ مع۔ لیکن۔ لم یتابعہ الموتم۔ مقتدی چار سے زائد میں امام کی پیروی
نہیں کریگا۔ خلافاً لزفر۔ زفر رح نے ہم سے اختلاف کیا۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و ظاہر یہ کا ہے بنظر
اسکے کہ مسئلہ اجتہادی میں امام کی متابعت فریضہ ترک نہوگی جیسے عیدین میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ عیدین میں مختلف
روایات میں سوائے طریقہ اجماع و احتمال نسخ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہے اور یہاں عید سے خلاف ثابت
ہے تو یہاں چار سے زائد میں اجماع نہیں۔ لانہ منسوخ لما روینا۔ کیونکہ چار سے زائد منسوخ ہے بوجہ اسکے کہ جو
روایت کر چکے۔ ف۔ اور منسوخ میں متابعت نہیں ہوتی ہے عینی رح نے کہا کہ ایک جماعت صحابہ رض سے چار پر
زیادہ کرنا مذکور ہو چکا پھر کیونکر اجماع ہوا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ان صحابہ رض کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا
اور ہمارے واسطے تو چار پر اجماع مقرر ہے اور ہم نسخ کو پہلے ثابت کر چکے پس جو زائد کرے اُسکا غلط کرنا قطعی ہے
تو صورت اجتہادی نہیں رہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر قطعی ہو تو نماز فاسد ہونا جزم ہوگا جیسا کہ شافعیہ و حنبلیہ کا قول ہے

بلکہ وجہ وہی ہو جو میں نے بیان کر دی کہ چار پر اجماع ثبوت ہو اور زائد میں مرجح حرمت ہو مع احتمال جواز تو ہم صحت
نماز کو اجتہادی رکھتے ہیں اور وجوب اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہیں و حرمت راجح ہو تو پانچویں تکبیر میں اتباع
نہیں کرتے۔ رہا یہ کہ چار سے زائد میں مقتدی جب متابعت نہ کریگا تو کیا کرے۔ اسمیں دو روایتیں ہیں۔ ایک
روایت میں فوراً سلام پھیر دے۔ وینتظر تسلیمۃ الامام فی روایۃ وھو المختار۔ اور ایک روایت میں امام کے
سلام پھیرنے کا منتظر رہے اور یہی مختار ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ المحیط + اور اسی پر فتوی ہے۔ الواقعات۔ یہ اسوقت
ہے تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر مکبرون سے سنے تو زائد میں بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو
اور مکبر نے پہلے غلطی کی ہو جیسے عیدین میں گذرا۔ الزندویسی۔ م ع۔ بالجملہ نماز جنازہ میں ثنار و درود اور دعا ہے۔ والاتیان
بالدعوات استغفار للمیت۔ اور دعا میں کہ میت کے لیے مغفرت مانگنا ہوتا ہے۔ والبداءۃ بالثناء ثم بالصلوٰۃ
سنۃ الدعاء۔ اور شروع کرنا ثنار کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعار کی سنت ہے۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے
کہ آدمی پہلے اللہ تعالی کی حمد و ثنا کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر جو چاہے دعا کرے
ابوداؤد والترمذی وقال حسن صحیح والنسائی وابن حبان والحاکم۔ لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور قرات
قرآن کے تو جائز ہے پھر چونکہ اس طریقہ میں میت کے واسطے دعا زیادہ قبول ہونے کی امید ہے تو میت کے واسطے
اخلاص اسی کو مقتضی ہے معہذا۔ یہ رکن نہیں جسکے ترک سے فساد ہو جیسا کہ امام مصنف نے سنت کے لفظ سے اشارہ
کیا اور ابن الہمام نے تصریح کر دی۔ م۔ ولا یستغفر للصبی۔ اور طفل کے واسطے استغفار نہیں کریگا۔ ف۔
کیونکہ جب گناہ نہیں سمجھتا تو بناوٹ کرنا بیہودگی ہے۔ ولکن یقول اللھم اجعلہ لنا فرطا۔ ولیکن یوں کہے کہ الٰہی
اس طفل کو ہم لوگوں کا فارط کر دے۔ ف۔ جو منزل پر پہلے پہونچکر پانی وغیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار
کر رکھتا ہے۔ واجعلہ لنا اجرا وذخرا۔ اور اسکو ہمارے لیے ثواب و ذخیرہ نیکی کر دے۔ واجعلہ لنا شافعا
مشفعا۔ اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنادے جسکی شفاعت قبول ہو۔ ف۔ یہ صیغہ دعار طفل
کا بہتر و مختصر ہے اور حدیث میں بچوں کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ میں جانے سے روکنا اور جناب باری
جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسا کر کے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ
ہم انکو اپنے ساتھ جنت میں لیجاویں۔ م۔ اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعار ہے۔ المحیط ع
ولو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الآتی حتی یکبر اخری بعد حضورہ۔ اور اگر امام ایک یا دو تکبیریں
کہہ چکا ہو پھر آکر شامل ہوا تو آنے والا کوئی تکبیر نہیں کہیگا یہانتک کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے۔ ف۔
تو امام کے ساتھ میں یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیریں مثل مسبوق
کے قضار کر لے۔ ہ۔ ہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد
و اسحق کا ہے۔ بخلاف فائت تکبیرات عیدین کے کہ وہ اول میں رکوع تک قضار کر لے۔ وقال ابو یوسف یکبر
حین یحضر لان الاولی للافتتاح والمسبوق یاتی بہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہوا اسی وقت
چھوٹی ہوئی تکبیریں کہہ لے کیونکہ پہلی تکبیر افتتاح ہے اور مسبوق اس تکبیر کو ضرور لاتا ہے۔ ولھما ان کل تکبیرۃ قائمۃ
مقام رکعۃ والمسبوق لا یبتدی بما فاتہ۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہر تکبیر بجائے ایک رکعت کے
ہے اور مسبوق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہیں کرتا جو اس سے چھوٹ گئی۔ ف۔ بلکہ بعد فراغت امام کے ادا
کرتا ہے تو یہاں بھی اسی طرح کریگا پہلے نہیں ادا کریگا۔ اذ ھو منسوخ۔ کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو گیا۔ ف۔

چنانچہ ابن ابی لیلی نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا کہ جب کوئی آدمی نماز میں ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہو تو اُسنے مقتدیوں سے پوچھا پس اُنھوں نے اشارہ سے بتلا دیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوئی نماز پڑھکر قوم میں داخل ہوتا پھر ایک مرتبہ معاذ رض آئے اور لوگ نماز کے قعدہ میں تھے پس معاذ رض قعدہ میں شریک ہو گئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضا کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاذ رض نے تمہارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدا کرو جب کوئی آوے اور کچھ نماز میں وہ مسبوق ہو گیا تو امام کے ساتھ اُسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جسقدر نماز چھوٹی ہو اُسکو ادا کرے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ لیکن ابن ابی لیلی نے معاذ سے نہیں سُنا اور طبرانی وعبدالرزاق نے اسکو ابو امامہ رض سے بسند ضعیف اور شافعی رح نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجائے معاذ رض کے ابن مسعود رض کا واقعہ ذکر کیا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے اور باوجود اسکے اتفاق ہے کہ مسبوق ابتدائے نماز کو پہلے قضا نہیں کرتا۔ کافی میں کہا کہ گویا ابو یوسف تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم معنی قائم مقام رکعت کے ہیں اور اول معنی کو ترجیح ہے اسی وجہ سے اسمیں ہاتھ اُٹھائے جاتے ہیں۔ اور اسی اختلاف کے ثمرہ سے ہے کہ اگر امام چوتھی تکبیر کہہ چکا اسوقت کوئی شامل ہوا تو بقول ابو حنیفہ رح نماز جاتی رہی اور بقول ابو یوسف نہیں گئی۔ ف۔ اگر آیا اور امام چاروں تکبیرات کہہ چکا و سلام نہیں پھیرا تو بقول ابو حنیفہ وہ امام کے ساتھ داخل نہو اور اصح یہ کہ داخل ہو جاوے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات والمحیط۔ پھر جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے پے در پے بدون دعا کے تینوں تکبیرات با قیہ کہہ لے۔ الخلاصہ قاضیخان ۔ یہی قول ائمہ ثلثہ رح کا ہے ع۔ اگر امام اول تکبیر کہہ چکا ہو اُسوقت آیا تو بقول ابو حنیفہ و محمد رح انتظار کرے حتی کہ جب دوسری تکبیر کہے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف کے نزدیک اسی وقت کہے۔ پس مسبوق نہوگا۔ المحیط۔ اور طرفین رح کے نزدیک اُسی وقت کہنے سے نماز فاسد نہیں مگر کچھ اعتبار نہیں حتی کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے قضا کرے۔ ف۔ اور اگر جنازہ ہاتھوں سے اُٹھایا گیا اور ہنوز کاندھوں پر نہیں رکھا گیا ہے تو ظاہر الروایۃ کے موافق مسبوق قضاء تکبیرات نہیں کہے۔ الظہیریہ۔ اور اصح یہ کہ جب کاندھوں پر رکھا جاوے تو قطع کرے۔ ف۔ ولو کان حاضرا فلم یکبر مع الامام۔ اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی۔ ف۔ مثلاً نیت کرتا رہگیا یا غافل ہو گیا۔ قاضیخان۔ لاینتظر الثانی بالاتفاق۔ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کریگا۔ لانہ بمنزلۃ المدرک۔ کیونکہ وہ بمنزلہ مدرک کے ہے۔ ف۔ جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ کہکر بوجہ حدث وغیرہ کے دوسری و تیسری تکبیر نہیں پائی تو دونوں کہکر امام کے ساتھ ہو جاوے کیونکہ مدرک ہے قاضیخان ہ۔ اگر امام کو حدث ہوا اُسنے خلیفہ کر دیا تو بقول صحیح جائز ہے۔ الظہیریہ ہ۔ ویقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر۔ اور جو شخص جنازہ مرد و عورت پر نماز پڑھتا ہے وہ سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔ ف۔ اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جب کہ اکیلا کسی کا جنازہ ہو تو مقام صدر بہتر ہے م۔ اور مبسوط میں ہے کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہے۔ یہی طحاوی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ میں ہے کہ یہی مختار ہے ع۔ وعلی ہذا سینہ وکمر کے بیچ میں ہوا۔ بہر حال قلب سے قریب ہونا چاہیے اسی واسطے صدر کا لفظ کہا۔ م۔ لانہ موضع القلب وفیہ نور الایمان فیکون القیام عندہ اشارۃ الی الشفاعۃ لایمانہ۔ کیونکہ صدر مقام قلب ہے اور قلب میں نور ایمان ہے تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہے کہ شفاعت یعنی

دعاے مغفرت اسکے ایمان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم من الرجل بحذاء راسہ ومن المرأۃ
بحذاء وسطہا لان انسا رضہ فعل کذلک وقال ہو السنۃ۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جنازہ مرد کے
بمقابلہ سر کے اور عورت کے بمقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رضہ نے یون ہی کھڑے ہو کر نماز پڑھائی اور بیان
کیا کہ یہی سنت ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث مین ہے کہ عورت
کے جنازہ پر سبز نعش تھی۔ اور آخر مین ہے کہ علاء بن زیاد نے پوچھا کہ یا ابا حمزہ یعنی انس رضہ کیا اسی طرح حضرت صلعم
نماز پڑھاتے کہ مرد کے قریب سر کے اور عورت کے قریب چوتڑون کے کھڑے ہوتے۔ انس رضہ نے فرمایا کہ
ہان۔ اور مذکور ہے کہ ابو غالب رح نے دریافت کیا تو لوگون نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین
عورت کے جنازہ پر نعش نہین ہوتی تھی تو امام اسکے چوتڑون کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے اسکا پردہ کر لیتا تھا۔
وقد رواہ احمد واسحق وابو یعلی۔ لیکن بند ینجہ رحمہ اللہ تعالی نے نقل کیا کہ پہلے نعش زینب بنت رسول اللہ صلعم کے
واسطے بنائی گئی تھی رح۔ قلنا تاویلہ ان جنازتہا لم تکن منعوشۃ فحال بینہا وبینہم۔ ہم کہتے ہین کہ کلام انس
کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین نعش دار نہوتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ
عورت اور قوم کے بیچ مین حائل ہو جاتے تھے۔ ف۔ اگرچہ انس رضہ نے جس عورت پر نماز پڑھی تھی اسپر
نعش سبز تھی۔ واضح ہو کہ حدیث سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ مین ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس مین مری تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم اسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اس حدیث مین وسط سے
مراد بقرینہ قول ابو حنیفہ رح جو مصنف نے ذکر کیا ہے کمر کے قریب ہے اور مبسوط وغیرہ مین ہے کہ وسط سے مراد صدر
ہے کیونکہ صدر سے اوپر دونون ہاتھ و سر ہے اور نیچے دونون ٹانگین و پیٹ ہے پس صدر وسط ہوا۔ مف۔ لیکن عرف
استعمال تو کمر کے معنی مین ہے۔ واللہ تعالی اعلم م۔ فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگون نے
کسی جنازہ پر سواری کی حالت مین نماز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے
لانہا دعاء۔ کیونکہ نماز مذکور تو دعا ہے۔ وفی الاستحسان لا یجزیہم۔ اور استحسان کی دلیل مین سواری پر
نہین جائز ہے۔ ف۔ اسلیے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوۃ من وجہ لوجود التحریمۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ
ایک وجہ سے نماز ہے بوجہ تحریمہ پائے جانے کے۔ ف۔ اور دوسری وجہ سے دعا ہے کیونکہ ارکان و قرأت
نہین ہے لیکن نماز ہونے کی جہت قوی ہے۔ فلا یجوز ترکہ من غیر عذر احتیاطاً۔ تو قیام ترک کرنا از راہ
احتیاط کے بغیر عذر نہین جائز ہے۔ ف۔ مجتبی مین اسی پر جزم کیا ہے۔ پھر بغیر نماز پڑھے جنازہ سے پھرنا نہین
چاہیے اور بعد نماز کے دفن سے پہلے بدون اجازت اہل جنازہ کے پھرنا نہ چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا
ہے۔ المحیط۔ کیونکہ نماز پڑھنے تک ایک قیراط اور دفن تک دو قیراط ثواب ہے ہر قیراط کوہ احد کے برابر ہے۔ کما فی
الصحیحین عن ابی ہریرہ رضہ۔ ولا باس بالاذن فی صلوۃ الجنازۃ۔ اور نماز جنازہ مین اجازت کا مضائقہ نہین
ہے۔ لان التقدم حق الولی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام بننا ولی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام
کرکے اپنا حق مٹا سکتا ہے۔ وفی بعض النسخ لا باس بالاذان ای الاعلام۔ اور بعض نسخہ جامع صغیر مین یون
ہے کہ نماز جنازہ مین اذان یعنی اعلام کا مضائقہ نہین۔ وہو ان یعلم بعضہم بعضا لیقضوا حقہ۔ اور اعلام یہ کہ بعضے
لوگ بعضون کو آگاہ کرین تاکہ لوگ میت کا حق ادا کرین۔ ف۔ اگرچہ بازارون مین پکار دین۔ یہی اصح
ہے۔ المحیط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام وعیادت مریض واتباع جنازہ و دعوت قبول کرنا اور اسکی

چھینک پر جب کہ الحمد للہ کہے تو یرحمک اللہ کہنا۔ کما فی حدیث الصحیحین۔ چاہیے کہ میت کے فوت ہونے وغیرہ سے آگاہ کریں
مع۔ واضح ہو کہ نماز جنازہ عیدگاہ کے میدان و دوسرے مقامات اور احاطوں وغیرہ میں یکساں جائز ہے۔ البتہ
مردوں کے گھروں و زمینوں میں و راستوں پر مکروہ ہے۔ المضمرات۔ اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو
اس میں مکروہ نہیں ہے۔ التبیین۔ **ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ**۔ اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر
مسجد جماعت میں۔ **ف**۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔ الکافی۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور
امام شافعی و احمد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہے بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رض نے وفات
پائی تو ام المومنین عائشہ رض نے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد میں داخل کرو تاکہ ازواج مطہرات بھی نماز اس پر
پڑھیں اور لوگوں کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دو بیٹوں سہیل و اسکے بھائی
پر مسجد میں نماز پڑھی تھی۔ رواہ مسلم۔ مع۔ اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہے جس سے کوئی عام حکم نہیں ثابت
ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت مسجد میں معتکف ہوں یا اور کوئی وجہ خاص ہو۔ دوم جماعت
صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المومنین رض پر انکار کر دیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رض نے اپنے
انکار کو پھیر لیا۔ اور صحابہ رض کا انکار دلیل ہے کہ مسجد الجماعۃ میں میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ
جواز پر انکار نہیں ہوتا۔ مف۔ اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔ **لقول النبی
صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جس نے مسجد میں جنازہ پر نماز پڑھی تو اسکے واسطے اجر یعنی ثواب نہیں ہے۔ **ف**۔ ابن عبد البر نے کہا
کہ فلا اجر لہ۔ روایت خطا ہے بلکہ صحیح روایت فلا شئی لہ۔ ہے یعنی کچھ نہیں اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابو داؤد میں ہے
اور ابن ماجہ میں فلیس لہ شئی۔ واقع ہے یعنی اسکے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت میں
فلا شئی لہ۔ ہے اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابو داؤد کے بعض نسخوں میں جو فلا شئی علیہ۔ لکھا ہوا علاوہ کاتب کی غلطی ہے
خصوص جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں۔ فلا صلوٰۃ لہ۔ واقع ہوا یعنی اسکی نماز نہیں ہے۔ مع۔ پھر
اسکی اسناد میں ابن ابی ذئب نے صالح مولی التوأمہ سے اس نے ابو ہریرہ رض مرفوعاً روایت کی ہے اور نسائی
نے باسناد خود یحییٰ بن معین رح سے روایت کی کہ صالح مولی التوأمہ مرد ثقہ ہے لیکن قبل موت کے اسکو اختلاط
ہو گیا تھا یعنی حفظ متغیر ہو گیا یعنی اپنی حدیث و غیر کی حدیث کو نہیں پہچانتا تھا پس جس نے قبل اختلاط کے
اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح و حجت ہے۔ پھر ابن ابی ذئب نے بالاتفاق صالح مولی التوأمہ سے قبل اختلاط کے
حدیث سنی ہے تو یہ حدیث مقبول و حجت ٹھہری۔ ع۔ پھر خلاصہ کلام امام ابو جعفر الطحاوی سے یہ ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی و قولی روایات اس باب میں مختلف ہوئیں تو انمیں بحث ضرور ہوئی پس حدیث
عائشہ رض میں اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت میں نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی ممانعت نہ تھی ورنہ
بر تقدیر ممانعت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں سابق فعل سے ممانعت ہے تو اس
حدیث قولی سے حدیث عائشہ رض جو فعلی ہے منسوخ ہو گئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسپر انکار کرنا عین اسکا موید ہے
تو اول اباحت تھی پس ممانعت ہوئی تو ہم نے منسوخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہیں کہہ سکتے یعنی حدیث
ابو ہریرہ رض سے ممانعت ہوئی پھر حدیث عائشہ رض سے منسوخ ہو کر اباحت ہو گئی۔ یہ اسواسطے نہیں کہہ سکتے
کہ اس سے دو مرتبہ نسخ کہنا پڑیگا اور یہ بلا ضرورت ممنوع ہے علاوہ ازیں حدیث عائشہ رض کو امام مسلم نے مسند کیا

اور دارقطنی وغیرہ نے اسپر طعن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ مین وہ مرسل ہے وعلی ہذا حدیث ابوہریرہ رض
اسپر مرجح ہوئی - ایک تو وہ مسند مرفوع ہے دوم اسمین ممانعت ہے اور حدیث عائشہ رض مین اباحت حالانکہ اباحت پر
ممانعت کو مقدم کرنا اصل معروف ہے اور بہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولیٰ وافضل ہے تاکہ اختلاف سے
بچ جاوے اور باب عبادات مین احتیاط اولیٰ ہے خصوص جب کہ حدیث ابوہریرہ رض مین آیا کہ کچھ ثواب نہین ہے
مع - واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اس امر مین ہو کہ میت کو مسجد مین داخل کرنا سنت ہے تو کچھ شک نہین
کہ یہ بالکل باطل ہے اور حدیث عائشہ رض سے یہ بات ہرگز لازم نہین آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر ومخلوق کثیر نے
مدینہ منورہ مین انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد مین داخل کرنا سنت واولیٰ ہوتا تو جنازے داخل کیے جاتے اور
ہزارون راوی ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو بھول جاتی اور کیونکر ام المومنین پر انکار کرتے
اور یہ تو گویا بالبداہتہ ظاہر ہے اور اگر اختلاف مباح ہونے مین ہے تو ہان شافعیہ کے نزدیک مباح ہے اور ہمارے
نزدیک مکروہ ہے پھر ہم اپنے بیان دیکھتے مین کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہین ہے بلکہ میرے
نزدیک مکروہ تنزیہی مراد ہے پس اگر یہی مراد ہے تو اسکے معنی یہ کہ خلاف اولیٰ ہے - اس صورت مین شافعیہ بھی کہین کہ
نماز جنازہ مسجد مین مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہے تو باہم کچھ اختلاف نہین رہا چنانچہ خطابی رح نے تصریح کردی
کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابوبکر وحضرت عمر رض پر مسجد ہی مین نماز پڑھی گئی اور معلوم ہے کہ عامہ مہاجرین
وانصار رضی اللہ عنہم دونون کے جنازے پر حاضر تھے اور جب انھون نے انکار نہ کیا تو یہ جائز ہونے کی
دلیل ہے - انتہیٰ کلامہ مرجح دعویٰ جواز ہے - مف - مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ انکے نزدیک جواز بغیر کراہت ہے اسواسطے
کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر بروایت بیہقی رح اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بروایت موطا مالک رح مسجد
مین نماز پڑھی گئی تو روا نہین ہے کہ صحابہ مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم نے ایسے افضل الاصحاب پر نماز کا ثواب کھو دیا
ہو کیونکہ حدیث ابوہریرہ رض مرجح نفی ثواب ہے مگر آنکہ دعویٰ عذر کیا جاوے اور عبد الرزاق نے سفیان ومعمر سے
دونون نے ہشام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگون کو ایک جنازہ پر نماز کے لیے مسجد سے
نکلتے دیکھکر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہین حالانکہ واللہ میرے باپ پر تو مسجد ہی مین نماز پڑھی گئی - کما فی الفتح
اور عروہ بن الزبیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوام رض کو یا اپنے نانا حضرت ابوبکر الصدیق کو جس کو
مراد لیا ہو ظاہر ہے کہ بغیر عذر پڑھی گئی ورنہ عروہ اسکیون استدلال ہوتا - پس حق واللہ اعلم یہ ہے کہ جب نصوص متعارض
ہوئین تو توفیق یہ ہے کہ حدیث قولی ابوہریرہ رض کو مقدم کیا گیا معنی کہ جب بلا عذر میت کو مسجد مین داخل کیا جاوے
تو ثواب نہین ہے - ولانہ بنی لاداء المکتوبات ولانہ یحتمل تلویث المسجد - اور اس جہت سے کہ مسجد جماعت
ادا سے فرائض کے لیے بنائی گئی ہے اور اس جہت سے کہ اسمین مسجد کے آلودہ ہوجانے کا احتمال ہے - ف -
لہذا مسجد مین بغیر عذر میت کا لانا مکروہ ہے اور کراہت بقول ابن الہمام وبظاہر کلام عینی رح صرف تنزیہی ہے - اور
یہ اسوقت کہ عذر نہو کیونکہ حضرت عائشہ رض نے سعد بن ابی وقاص پر اور صحابہ مہاجرین وانصار نے بغیر انکار
کے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما پر اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دونون بیٹون پر مسجد مین نماز
پڑھی اور دوسرون پر نہین تو کسی عذر پر محمول ہے اور صحابہ رض نے جو حضرت عائشہ رض پر انکار کیا وہ خالی
اسوجہ سے کہ صرف نماز امہات المومنین کے لیے مسجد مین جنازہ طلب کیا حالانکہ مردون کی نماز کافی تھی تو گویا
عذر مسلم نہین رکھا بلکہ محتمل ہے کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت مین مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

نے امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ وفیما اذا کان المیت خارج المسجد اختلف المشائخ ۔ اور جس صورت میں
کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ ف۔ اور اسمیں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ امام مع قوم
داخل مسجد ہوں اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ میں مطلقاً ہر صورت میں کراہت کا قول مختار
کہا ہے۔ م ف۔ اور شاید کہ آثار صحابہ رض میں یہ صورت مکروہ نہ اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ
مسجد ہی میں سے نماز پڑھ دیتے ہوں بہ نفس حجرہ نہیں تھا جیسا کہ ابن الہمام نے تاویل کی ہے۔ الحاصل حدیث ممانعت
تو صریح نص قولی ہے اور اسکے معارضہ میں چند افعال لائے جاتے ہیں تو ہم نے نص کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر نہ ہو
تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اس وقت رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہو گیا بخلاف قول شافعیہ
کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہتے ہیں انکو حدیث قولی ابوہریرہ رض کا چھوڑنا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث کے
روا نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہاں سے جانا تو جواب یہ کہ بدلیل ممانعت حدیث ابوہریرہ رض کیونکہ
بعد نبی کے صحابہ رض بغیر عذر اسپر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ **ومن استہل بعد الولادۃ**
سمی وغسل وصلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نکالی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے
اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مر جاوے اور مراد استہلال سے
ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گریہ وغیرہ اور آنا نصف سے زائد زندہ نکلنا
معتبر ہے۔ ملع البدائع العینیہ۔ **لقولہ علیہ السلام اذا استہل المولود صلی علیہ وان لم یستہل لم یصل علیہ**
بدلیل قولہ علیہ السلام کہ جب مولود نے استہلال کیا تو اسپر نماز پڑھی جاوے اور اگر استہلال نہیں کیا تو اسپر نماز
نہیں۔ ف۔ اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طفل پر نماز نہیں پڑھی
جاویگی اور نہ وہ وارث ہوگا اور نہ اسکا کوئی وارث یہانتک کہ استہلال کرے۔ یعنی آواز سے رو سکے۔ رواہ الترمذی
والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موقوف اصح ہے یعنی قول جابر رض ہے اور حضرت علی رض کی حدیث مرفوع میں ہے کہ
سقط پر نماز نہوگی یہانتک کہ استہلال کرے الخ۔ رواہ ابن عدی اور حدیث مغیرہ بن شعبہ رض میں ہے کہ حضرت صلعم
نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار پیدل برابر ہیں اور طفل پر نماز پڑھی جاوے۔ رواہ الترمذی والنسائی واحمد
اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جو ماریہ قبطیہ کے بطن سے تھے حدیث میں آیا کہ اگر زندہ
رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبطی کبھی مملوک نہ بنایا جاتا اور جنت میں اسکی دودھ پلائی ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ عن
ابن عباس۔ اور سولہ مہینہ کے ہو کر انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح میں ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت روئے
پھر ابراہیم پر نماز پڑھنے میں مختلف روایات ہیں بعض میں پڑھی اور بعض میں نہیں لیکن بیہقی و نووی نے
پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رض سے مروی ہیں۔ ع ف۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ طفل
پر نماز پڑھی جانے پر علماء کا اجماع ہے۔ م ع۔ **ولان الاستہلال دلالۃ الحیاۃ فیتحقق فی حقہ سنۃ الموتی**
اور اس دلیل سے کہ نام رکھنا و غسل و نماز لازم ہے کہ استہلال کرنا زندگی کی دلیل ہے تو اسکے حق میں جو طریقہ مردوں
کا ہے متحقق ہوگا۔ **ومن لم یستہل۔** اور جو بچہ کہ نہیں رویا۔ ف۔ یعنی اس سے کوئی علامت زندہ پیدا ہونے
کی معلوم نہ ہوئی۔ **ادرج فی خرقۃ۔** تو وہ ایک کپڑے میں درج کیا جاوے۔ ف۔ یعنی بطور کفن کے۔
کرامۃ لبنی آدم۔ واسطے کرامت بنی آدم کے۔ **ولم یصل علیہ۔** اور اسپر نماز نہیں پڑھی جائیگی۔ **لما روینا۔**
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی جب استہلال نہ کرے تو اسپر نماز نہیں ہے۔ **ویغسل**

فی غیر الظاہر من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ میں اسکو غسل بھی دیا جاوے - ف - یہ ابو یوسف رحمۃ
نوادر میں مروی اور مختار الطحاوی ہے - لانہ نفس من وجہ - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے - ف - اگرچہ
دوسری وجہ بیجان ہونے سے اسپر نماز نہیں رکھی - وہو المختار - اور یہی حکم مختار ہے - ف - پس انمیں دونوں
وجہ پر عمل ہوجانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نوادر کو ترجیح دی - اگر اسکی خلقت پوری نہ ہو
تو بھی مختار یہ کہ غسل دیکر کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جاوے - مف - اور وہ حشر میں بھی اٹھایا جائیگا بظہیریہ
یہی ہمارے علماء و شافعیہ کا قول ہے - مع - اور مترجم نے قولہ تعالی اللہ یعلم ما تحمل کل انثی الآیہ کی تفسیر میں توضیح سے کہا
ہے - م - واذا سبی مع احد ابویہ ومات لم یصل علیہ - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کافرین میں سے کسی کے
ساتھ قید ہوا اور مرگیا تو اسپر نماز نہیں پڑھی جائیگی - لانہ تبع لہما - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے - ف - یعنی جو والدین
کا حکم ہے انہیں کی تبعیت میں فرزند کا حکم رہیگا - الا ان یقر بالاسلام وہو یعقل - مگر جب کہ طفل مذکور اسلام
کا اقرار کرے درحالیکہ وہ سمجھدار ہے - لانہ صح اسلامہ استحسانا - کیونکہ استحسانا اسکا اسلام صحیح ہوگیا تھا - اویسلم
احد ابویہ - یا اسکے والدین میں سے کوئی مسلمان ہوگیا ہے - ف - پھر طفل مذکور مرگیا - لانہ یتبع خیر الابوین دینا
کیونکہ وہ دونوں والدین میں سے جو از راہ دین بہتر ہے اسکا تابع رکھا جاتا ہے - ف - تو وہ مسلمان ہوجانیوالے
کا تابع رکھکر مسلمان قرار دیا جائیگا پس اسپر نماز پڑھی جائیگی - واضح ہو کہ طفل وہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث میں
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ الخ یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے والدین اسکو یہودی یا نصرانی
یا مجوسی کر لیتے ہیں یہانتک کہ اسکی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ ہے وہ والدین
کے تابع ہے پھر جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود ذمہ دار ہے یا تو اسلام کا کلمہ توحید ادا کرے
یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو
اور وہ حدیث ہے کہ اللہ تعالی پر ایمان لاوے مراد یہ کہ اللہ تعالی کے سواے کسی میں الوہیت نہیں اور وہی
رب عزوجل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسکے برحق رسول ہیں اور اللہ تعالی کے سب انبیاء و رسول و سب
کتابیں و ملائکہ و قیامت و مردے زندہ ہونا و جنت و دوزخ - اور اللہ تعالی کی تقدیر نیکی و بدی کی سب حق
ہیں - اس سے معلوم ہوا کہ خالی لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی یہی سمجھنا معتبر نہیں جب تک سب کا اقرار
نہو - یہیں سے کہا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتوں میں توقف
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح باطل ہے - اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس عبارت کو اس فصاحت سے ادا کرے
میں توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہیں ادا کر سکتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت
ہوگی و مردے اٹھائے جاوینگے تو کہے کہ ہاں بیشک - پھر پوچھیں کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں ٹھکانا
ہوگا تو کہے کہ ہاں بیشک - یوں ہی ایمان کی جتنی باتیں ہیں کسی میں اسکو تردد نہو اور وہ ان سب باتوں کو خود
اعتقاد کرے حتی کہ اگر اسنے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہے انکے کہنے پر ہم بھی کہتے ہیں
یعنی ہمکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہوگا تو وہ کافر ہے - مع - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن و حدیث سے عقائد کو
جان لے مگر اسنے پوچھ لیا کہ قرآن میں جنت و دوزخ و قیامت وغیرہ سب حق ہیں پس اسنے یقین کر لیا کہ یہ سب
برحق ہیں تو وہ مومن ہوگیا اگرچہ اسپر یہ گناہ رہا کہ اسنے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن و حدیث سے اسکو
معلوم کرتا - یہ صرف عقائد میں واجب ہے اور علمی فروع مسائل میں اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سبھی لوگوں

نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار ہیں اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا۔ کما فی شرح العقائد وغیرہ م
پھر طفل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین دونوں یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو۔ وان لم یسب معہ احد ابویہ۔
اور اگر طفل مذکور کے ساتھ میں اسکے والدین میں سے کوئی قید نہ ہوا۔ ف۔ بلکہ اسکو مجاہدین نے پایا تھا پھر وہ
اپنی قضاء سے مرگیا تو۔ صلی علیہ۔ تو اسپر نماز پڑھی جاوے۔ لانہ ظہرت تبعیۃ الدار فحکم بالاسلام کما فی اللقیط
کیونکہ دارالاسلام کا تابع ہوجانا اسکے حق میں ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے لقیط میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی
ایک شخص نے جنگل وغیرہ میں ایک لڑکا پڑا ہوا پایا اور اسکا کوئی والی وارث نہیں معلوم ہوتا ہے پس اگر دارالاسلام
میں ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہوکر مسلمان قرار دیا جائیگا م۔ واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ ہیں۔ اول تو یہ
تبعیت تو والدین کی تبعیت ہے یعنی کہ جب دونوں کافر ہوں تو بالغ ہونے تک بچہ انکے تابع ہے اور اگر دونوں میں سے
ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہے اور اگر ماں نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہے اور یہ
دنیاوی احکام میں ہوگا اور عقبیٰ میں ابوحنیفہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جانے کہ ان بچوں کا کیا حکم ہے یعنی ہم انکے دوزخی
ہونے کا حکم قطعی نہیں کرسکتے۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں تو جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہ کریگا لہذا
کہا گیا کہ وے اہل جنت کے خدمتی ہونگے۔ رہی مسلمانوں کی اولاد تو بالاجماع وے سب جنتی ہیں اور اسمیں بہت سی
احادیث وارد ہیں۔ دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت نہ ہو تو بعد اسکے ہدایہ میں تو تبعیۃ الدار لکھی اور مجتبیٰ میں لکھا
کہ جب طفل کے والدین میں سے کوئی نہ ہو تو وہ جسکے ہاتھ میں ہے اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہ ہو تو ملک کا
تابع ہوگا اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ کفرستان میں جب جہاد کیا گیا اور مال غنیمت میں ایک بچہ ملا وہ کسی مجاہد کے حصہ
میں پڑا تو وہ بمنزلہ اُسی کے فرزند کے ہے حتی کہ اگر مرگیا تو اسپر نماز پڑھی جائیگی۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ گر دارالاسلام
میں جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ اٹھالایا تو چاہیے یہ وسعت کرے گو وہ دارالاسلام کی تبعیت میں مسلمان
ٹھہرایا جائیگا م۔ واذا مات الکافر۔ اور جب کوئی کافر مرا۔ ف۔ اور وہ مرتد ہوکر کافر نہیں ہوا ہے۔ ولہ ولی
مسلم۔ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہے۔ ف۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکا
ولی قرار پاتا۔ پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اور بھی کوئی قرابتی موجود ہے پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ انہیں
کافروں کے اوپر چھوڑ دے اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہو جاوے۔ اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو۔
فانہ یغسلہ ویکفنہ ویدفنہ۔ تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھو کر کفن میں لپیٹ کر گاڑ دے۔ بذلک امر
علی رض فی حق ابیہ ابی طالب۔ اسی طرح کرنے کا حکم دیئے گئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابوطالب
کے حق میں۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد ونسائی رح نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب ابوطالب نے وفات
پائی تو میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور میں نے عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہ مرگیا (تو آپ رو دئے
ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جاکر (دھو کر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہانتک کہ
میرے پاس آنا پس میں نے جاکر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو میں نے غسل کیا اور میرے واسطے
دعا فرمائی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد واسحق وابن ابی شیبہ والبزار وابویعلی۔ ابوطالب کا نام عبد مناف تھا
اور نبوت کے دسویں سال ماہ شوال میں انتقال کیا اور ابوطالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا
نے وفات پائی قبل اسکے کہ لیلۃ المعراج میں پانچوں نمازیں فرض ہوں۔ معت۔ ابن کثیر رح۔ اس سے معلوم ہوا کہ
غسل وکفن ودفن کرے۔ لکن یغسل غسل الثوب النجس۔ لیکن غسل دے جیسے نجس کپڑا دھوتے ہیں

ف۔ بدون رعایت غسل مسنون وطہارت کے۔ ویلف فی خرقۃ۔ اور کپڑے میں لپیٹ دے۔ ف۔
بدون رعایت کفن مومن وتکفین کے۔ وتحفر حفیرۃ من غیر مراعاۃ سنۃ التکفین واللحد۔ اور ایک گڑھا
کھودے بدون اسکے کہ سنت طریقہ پر کفن پہناوے اور لحد کھودے۔ ولا یوضع فیہ بل یلقی۔ اور لحد میں نہیں رکھے
بلکہ گڑھے میں ڈالدے۔ ف۔ اگر مرتد ہوگیا ہو تو اسلام سے پھر کر جس ملت کفر میں گیا ہے انکو نہ دیا جاوے بلکہ
ایک گڑھا کھود کر اسمیں کتے کی طرح ڈھکیل دیا جاوے۔ الخلاصہ ع ف۔ اگر ایک شخص مسلمان مرا اور اسکا باپ
واقارب سب کافر ہیں تو چاہیے کہ وہ انکو نہ دیا جاوے بلکہ مسلمان لوگ اسکی تجہیز وتکفین کریں چنانچہ حدیث میں ہے
کہ یہودیوں میں سے ایک جوان لڑکا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا وہ بیمار ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اسکی عیادت کو گئے دیکھا کہ آسکی وفات قریب ہے پس اسکو ارشاد کیا کہ مجھپر ایمان لا۔ پس اسکے باپ نے کہا کہ ابوالقاسم
کی اطاعت کر یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کہنا مان لے۔ اس نوجوان نے کلمہ شہادت صدق دل سے پڑھا اور
انتقال کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے باہر آئے یہ فرماتے ہوے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حمد وثنا
ہے جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلہ سے آتش جہنم سے نجات دی اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اپنے بھائی
کے کارپرداز ہو اور اسکو یہودیوں کے حوالہ نہیں کیا۔ مع بذلک المبسوط والذخیرہ بمعنٰ۔ مکروہ ہے کہ مسلمان کی قبر میں
اسکو اتارنے کے لیے اسکا کافر قرابتی اترے کیونکہ کافر محل لعنت ہے تو مسلم کی قبر اس سے پاک رکھی جاوے۔ المبسوط
والمحیط مع۔ کافر میت بعد غسل کے پاک نہو گی حتی کہ تھوڑے پانی میں گرنے سے پانی نجس ہوگا پھر اسکا دھونا فقط اسلیے
کہ بنی آدم کا امتیازی طریقہ ہے۔ المبسوط۔ مسلمانوں وکافروں کے مردے خلط ہوگئے پس اگر مسلمانوں کی شناخت ہو
تو غسل ونماز ہے۔ البدائع۔ اگر شناخت نہو پس اگر مسلمانوں کی کثرت تھی تو غسل ونماز مسلمانوں کی نیت سے پڑھی
جاوے اور اگر کافروں کی کثرت ہو تو غسل دیے جاویں بدون نماز کے۔ البدائع وغیرہ۔ اور مالک وشافعی واحمد
کے نزدیک نماز بھی بہ نیت مسلمین ہے۔ اگر مساوی ہوں تو نماز میں دو روایتیں ہیں۔ مغرب کے وقت جنازہ آیا
تو بالاتفاق فرض مغرب مقدم کریں جیسے نماز عید بھی۔ اور رہا دوگانہ سنت یا خطبہ عید تو اسپر جنازہ مقدم کریں اور
ایک قول میں موخر کریں۔ اگر جمعہ کے روز صبح کو تجہیز میت ہو چکی تو نماز جمعہ تک اسپر نماز کی تاخیر مکروہ ہے۔ ہاں اگر دفن
سے نماز جمعہ فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کریں۔ نوافل پڑھنے سے جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہے جب کہ حق جوار یا قرابت
یا میت صالح یا عالم ہو ورنہ نوافل افضل ہیں۔ نماز جنازہ امام شافعی کے نزدیک ہر وقت میں جائز ہے اور ہمارے وثوری
واحمد واسحق کے نزدیک طلوع آفتاب وزوال وغروب کے وقت مکروہ ہے جیسا کہ ترمذی نے باسناد صحیح ان ساعات
میں ممانعت کو عقبہ بن عامر سے مرفوع روایت کیا۔ پھر اگر پڑھے تو نماز ادا ہو جائیگی اور مالک رح نے بعد نماز صبح کے
جب تک بالکل سپیدی نہ ہو اور بعد عصر کے جب تک زردی نہ ہو اجازت دی ہے مع۔ جب بیان حالت موت و
بعد موت کے غسل وتکفین ونماز کے مسائل سے فراغت ہوئی تو جنازہ اٹھانے کے مسائل شروع کیے کیونکہ نماز کا
جواز تو میت کے احاطہ میں بھی تھا۔ حتی کہ اگر وہاں نماز نہ پڑھی تو جنازہ اٹھانے میں ذیل کے طریقہ کو ملحوظ رکھیں م

فصل فی حمل الجنازۃ۔ فصل جنازہ اٹھانے کے بیان میں۔ **اذا حملوا المیت**۔ جب میت کو اٹھاویں
ف۔ یعنی مرد لوگ نہ عورتیں۔ علی سریرہ۔ اسکے تخت پر۔ ف۔ یا اسکے مانند چارپائی وغیرہ پر۔ اخذوا
بقوائمہ الاربع۔ تو چارپائی کے چاروں پایہ پکڑے ہوں۔ ف۔ یعنی جب چار آدمی موجود ہوں تو ہر ایک
اسکا ایک پایہ پکڑے م۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ بذلک وردت السنۃ۔ اسی طریقہ کے ساتھ سنت کا ورود

ہوا ہے۔ وفیہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسمیں جماعت کی زیادہ کرنا حاصل ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر لوگ پیچھے نہ آویں بس چار ہیں
تو بھی چار ایک جماعت ہے۔ وزیادۃ الاکرام۔ اور میت کے اکرام میں زیادتی ہے۔ والصیانۃ۔ اور میت کے گر پڑنے
سے حفاظت ہے۔ ف۔ لہذا اگر سرہانے کی طرف سے بیچ میں ایک نے اور پائنتی بیچ سے ایک نے پکڑا تو ہمارے
نزدیک بلا ضرورت مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی ۔ وقال الشافعی السنۃ ان یحملہا رجلان۔ اور شافعی رح نے کہا
کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد اٹھاویں اسطرح کہ۔ یضعہا السابق علی اصل عنقہ۔ اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے
جڑ پر رکھے۔ ف۔ اور منہ میت کی طرف اور منہ سامنے کی طرف کرے۔ والثانی علی صدرہ۔ اور دوسرا شخص
اسکو اپنے سینہ پر رکھے۔ ف۔ اور منہ میت کی طرف ہو حتی کہ پائنتی اسکے دونوں کاندھوں کے بیچ میں سینہ
کے بل سے ہو۔ لان جنازۃ سعد بن معاذ ہکذا حملت۔ اس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ
یونہی اٹھایا گیا تھا۔ قلنا کان ذلک لازدحام الملائکۃ علیہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی
تھی کہ سعد بن معاذ رض کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا۔ ف۔ حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اپنے پنجوں کے بل چلتے تھے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ لیکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طور پر آدمیوں کو مانع نہ تھا مگر اسکا جواب
دیا گیا کہ اٹھانے سے دو آدمیوں پر کفایت کی گئی۔ ف۔ بلکہ کافی جواب یہ ہے کہ جنازہ مذکورہ دو آدمیوں کا اسطرح اٹھانا ابن سعد
نے طبقات میں باسناد ضعیف روایت کیا ہے حتی کہ نووی نے کہا کہ اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں ہے وقد ضعفہ البیہقی ثم
قال ان آثار من الصحابۃ وارد ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت جابر و اسید بن حضیر کا اور بیہقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ بین العمودین
اٹھایا جانا روایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے بین العمودین جنازہ اٹھانے کے آثار روایت کیے اور
حق یہ کہ بین العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سرہانے و پائنتی دونوں عمود کا درمیان جہاں ہوتا ہے اسکو پکڑا یا چاروں طرف سے
ہر پٹی کو درمیان سے پکڑا۔ یہی معنی مراد ہونا اسوجہ سے راجح ہے کہ اسمیں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چاروں جانب سے
اٹھانا مروی ہے چنانچہ ابو عبیدہ نے اپنے باپ عبد اللہ بن مسعود رض سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی اتباع کرے تو چاہیے
کہ تخت کے چاروں جوانب کو اٹھاوے کیونکہ یہ سنت سے ہے۔ رواہ ابن ماجہ وعبد الرزاق والطیالسی والبیہقی۔ اس
اسناد میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو عبیدہ رح نے اپنے باپ سے نہیں سنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں تو اسناد صحیح ہے
اور ابن ابی شیبہ نے اسکے مانند ابو الدرداء رض سے روایت کی اور ابن الجوزی نے علل میں اسکے مانند ثوبان و انس رض
سے باسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی نے اوسط میں انس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی
کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارے اٹھائے اللہ تعالیٰ اسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہے۔ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق
نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ انہوں نے جنازہ کے چاروں جانب اٹھائے۔ عبد الرزاق نے بسند صحیح ابو ہریرہ رض
سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چاروں پایہ اٹھائے تو جو اسپر تھا پورا کر دیا۔ حدیث میں ہے کہ جس نے جنازہ کو
چالیس قدم اٹھایا تو اللہ تعالیٰ اس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہے۔ لہذا علماء نے کہا کہ ہر جانب سے دس قدم
اٹھاوے۔ و محمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المعتمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو
چاروں جوانب سے اٹھانا سنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہی سنت بلا معارضہ ہے اور اگر بعض صحابہ رض کا فعل اسی معنی پر
محمول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہے تو وہ سنت نہ ہوگا اور وہ مخالفت سنت سے احتراز کے لیے یہی کہا جائیگا
کہ کسی عارضی وجہ سے ایسا کیا گیا اور اختیار یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہوگا اور ہم بھی جواز کے قائل ہیں۔ م۔ مع۔ اور واضح ہو کہ
پایہ کو کندھے پر بوجھ کی طرح لادنا نہیں چاہیے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر اٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگاتا

مضائقہ نہین۔ کما فی شرح الجامع الصغیر و ابی اللیث ع۔ لیکن شرح طحاوی مین ہے کہ کندھے پر رکھنے مین مضائقہ نہین۔ ۔ اور
میت کو پیٹھ پر یا جانور پر لادنا مکروہ ہے۔ فع۔ علی ہذا گاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لادنا بھی مکروہ ہوگا۔ م۔ اگر چھوٹا بچہ
دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہین کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھون پر اٹھا دے اور لوگ باری باری لیتے جاوین
اور مضائقہ نہین کہ سواری پر اسکو ہاتھون مین لیے ہو۔ البحر۔ پھر اسیطرح جنازہ اٹھا کر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کرین
المضمرات۔ ویمشون بہ مسرعین۔ اور چلین اسکو لیکر درحالیکہ سرعت سے قدم اٹھانے والے ہون۔ ف۔ یعنی
مقدار کا کچھ خلاف نہین کہ یہ مستحب ہے ع۔ اور سرعت کی حد یہ ہے کہ میت کو جنازہ پر اضطراب نہو۔ التبیین۔ لہذا فرمایا۔ دون
الخبب۔ یعنی خبب سے کمتر تیز چال ہو۔ ف۔ پس یہان دو مقام ہین اول تیز چال تو وہ بدلیل حدیث ابوہریرہ
مرفوعا کہ جنازہ لے چلنے مین سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر میت صالح ہے تو تم نے اسکو جلدی اسکی بھلائی مین پہونچا دیا
اور اگر بدکار ہے تو تم نے جلدی بد کو اپنی گردن سے اتار دیا۔ رواہ البخاری۔ اسراع سنت ہے۔ التحفہ۔ مگر اسی قدر کہ میت
کو بہت کندھے کی حرکت نہو۔ جوامع الفقہ۔ اور یہی جمہور کا قول ہے ع۔ آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہین کی گئی ہے۔ المبسوط
مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے خبب نہو۔ لانہ علیہ السلام حین سئل عنہ قال ما دون الخبب۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے جب جنازہ لے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ خبب سے کمتر ہو۔ ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی
لیکن اسناد ضعیف ہے اور ابن عباس رض نے حضرت ام المؤمنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نعش کو جنبش و زلزلہ نہ دینا
کما فی الصحیحین۔ اور حدیث ابوموسی رض مین ہے کہ اسیطرح جنازہ لیجاتے دیکھکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پر
جنازون کو رفق کے ساتھ لے چلنا لازم ہے۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ پس حدیث سرعت و اسکو جمع کرنے سے نکلا کہ سرعت
اسی قدر مراد ہے جس سے نعش مضطرب نہو تو وہ خبب سے کمتر چال ہے کیونکہ خبب ایک طرح کی کودتے ہوے رہوار
کی چال ہوتی ہے جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہوگا پس خبب سے ممانعت کا مقصود عدم اضطراب میت ہے۔ واللہ تعالیٰ
اعلم۔ م۔ جنازہ کے پیچھے سوار چلنے مین مضائقہ نہین اور پیدل افضل ہے اور اسکے آگے سوار چلنا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ تمہید
مکروہ نہین ہے م۔ دھونی یا خوشبو کی جلتی دھونی اور نوحہ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے اور اگر وہ نہین مانتی تو جنازہ کا ساتھ
چھوڑنا نہین چاہیے۔ نوحہ کرنا و گریبان پھاڑنا و پیٹنا گھر مین جنازہ کے ساتھ مطلقاً تحریمی ہے۔ اور خالی آنسو بہانے مین
مضائقہ نہین اور صبر افضل ہے جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہین اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہون حتی کہ جب جنازہ اتار دیا جاوے
تب نماز کے واسطے اٹھین یہی صحیح ہے۔ ق ہ۔ جنازہ کے پیچھے خاموش ہون اور مکروہ ہے کہ ذکر و قراءت قرآن باواز بلند
کرین اور آہستہ جائز ہے۔ ط ق۔ اور ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتین کرنا محض بدتر ہے م۔ واذا بلغوا الی قبرہ
یکرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال۔ اور جب اسکی قبر تک پہونچین تو جنازہ اتارنے سے
پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے۔ لانہ قد تقع الحاجۃ الی التعاون والقیام امکن منہ۔ کیونکہ کبھی جنازہ مین مدد کی
کی حاجت ہوتی ہے اور کھڑے ہونے مین معاونت کا قابو زیادہ ہے۔ ف۔ اور اولی یہ کہ ابوہریرہ رض نے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتی کہ وہ زمین پر اتارا جاوے۔
رواہ ابوداؤد۔ اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہے۔ اور امام مالک و شافعی کے نزدیک بیٹھ جانے مین مضائقہ نہین۔ مع۔
ابوحنیفہ رح نے ابویوسف کو فرمایا کہ۔ وکیفیۃ الحمل ان تضع مقدم الجنازۃ علی یمینک۔ اور جنازہ اٹھانے کی
کیفیت یہ ہے کہ تو جنازہ کے اگلے سرے مین سے داہنی کو اپنے داہنے پر رکھ۔ ثم مؤخرہا علی یمینک۔ پھر اسی طرح
کے پچھلے کو اپنے داہنی پر رکھو۔ ثم مقدمہا علی یسارک ثم مؤخرہا علی یسارک ایثارا للتیامن۔ پھر جنازہ

بائین سے مقدم کو اپنے بائین پر پھر موخر کو اپنے بائین پر رکھو واسطے تیامن اختیار کرنے کے۔ ف یعنی یہ صورت اسواسطے کہ دائین سے اٹھانا شروع ہو۔ وہذا فی حالۃ التناوب۔ اور یہ صورت اسوقت ممکن ہو کہ اٹھانے والون کی باری ہو۔ ف اور یہ بائیج آدمیون مین بھی ممکن ہو۔ اور اگر صرف چار ہی اٹھانے والے ہون تو جس طرح اٹھائے ہین اُسی حالت سے قبر تک لے جاوینگے۔ م۔ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہو اور آگے بھی جائز ہو مگر آنکہ دور ہو جاوے یا سب ہی آگے ہو جاوین تو مکروہ ہوگا اور جنازہ کے دائین و بائین نہ چلے۔ شافعی رح کے نزدیک آگے چلنا افضل ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونون فعل مروی ہین اور ہم نے معنی کی راہ سے ترجیح دیکر مانند حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا۔

فصــــل فی الدفن ۔ فصل دفن کرنے کے بیان مین۔ میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہو۔ السراج ہ۔ اسپر اجماع ہو ع۔ ویحفر القبر۔ اور قبر کھودی جاوے۔ ویلحد۔ اور لحد بنائی جاوے۔ ف اصطلح کہ قبر کے اندر قبلہ کیطرف گول کردیا جاوے جسمین میت رکھی جاوے۔ اور یہ مسلمان کے واسطے ہو۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغیرنا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہو اور غیرون کے واسطے شق ہو۔ ف رواہ الترمذی عن ابن عباس رض اور اس باب مین ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہو اور صحیح مسلم رض کی حدیث سعد رض سے ثبوت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی۔ اور شق یہ کہ چوڑی قبر کھود کر اسکے اندر ایک تپلی نالی سی بناکر اسمین مردہ مدفون کرتے ہین۔ اور معنی حدیث کے یہ ہین کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہین اور ہمارے لیے لحد ہو پس یہی سنت ہو اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہین۔ لیکن جب زمین نرم ہو کہ لحد بننا ممکن نہو تو شق جائز ہو اور ایسی صورت مین تابوت بنانا بھی جائز ہو اور مضائقہ نہین کہ لوہے کا تابوت ہو۔ کما فی قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے عورتون کے لیے ہر حال مین تابوت کو مستحسن رکھا کہ اسمین عورت کے واسطے اُتارنے مین پردہ زیادہ ہو۔ المحیط۔ اور بہر صورت تابوت مین مٹی ڈالنا اور دائین بائین کچی اینٹین رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے لیس دینا چاہیے کہ بمنزلہ لحد کے ہو جاوے۔ قاضیخان۔ اور مردون کے واسطے بغیر نرمی زمین کے تابوت باتفاق مکروہ ہو۔ مع۔ اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اُسوقت گڑھا کر کے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہو۔ مف۔ پھر قبر کا گہراؤ درمیانی قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد ہو افضل ہو۔ الذخیرہ والجوہرہ ع۔ اور عورت و مرد یکسان ہین اور امام محمد رح نے کہا کہ کوئی حد محدود نہین ہو ع۔ اور طول بقدر قامت میت کے اور چوڑان بقدر نصف قامت کے ہو۔ المضمرات ہ۔ میت سے ملی ہوئی پکی اینٹین مکروہ ہین۔ قاضیخان۔ ویدخل المیت مما یلی القبلۃ۔ اور میت اس جہت سے داخل کیجاوے جو متصل قبلہ ہو۔ ف اصطلح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھکر وہان سے قبر مین اُتارین تو اُتارنیوالا بھی قبلہ رخ ہوگا۔ الفتح۔ قبر مین کوئی عورت اُتارنے کو داخل نہو۔ مبسوط السرخسی۔ اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم محرم اولی ہین۔ الجوہرہ۔ اور جب نہون تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیرون کے اولی ہین اور اگر نہون تو غیرون کے اُتارنے مین مضائقہ نہین۔ البحر۔ اور جو لوگ اُتارنے کو داخل ہوے ہین خواہ طاق ہون یا جفت ہون برابر ہین۔ الکافی۔ مگر مستحب ہو کہ قوی امین صالحین قبلہ رخ ہو کر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر مین اُتارین۔ تاتارخانیہ۔ خلافا للشافعی فان عندہ یسل سلا۔ برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رح کے نزدیک سل کر لیا جاوے۔ ف یعنی قبر کے پائنتی میت کا جنازہ جس طرح قبر مین لٹایا جائیگا رکھین اور جنازہ سے میت کو سر کی طرف سے

مانند تلوار کے سونت لیں۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم سُلّ سَلّا۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اسی طرح سل کرکے داخل کیے گئے تھے۔ ف۔ پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولیٰ ہے۔ لیکن یہ امر
دو باتوں پر موقوف ہے اول یہ کہ یہ روایت ثبوت ہو۔ دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریف میں
رکھنا ممکن تھا پھر اسطرح کیا گیا۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ ولنا ان جانب القبلۃ معظم فیستحب الادخال منہ
اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب نہایت بزرگ ہے پس اسطرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔ واضطربت الروایات
فی ادخال النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار نے میں روایات مضطرب ہیں
ف۔ بعض میں قبلہ رخ کرکے اور بعض میں سل کرکے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہیں ہو سکتا تو ہم نے قیاس
جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤید پایا پس اس روایت کو لیا جسمیں جانب قبلہ سے آثار مروی ہے۔ واضح ہو کہ دونوں صورتوں
کے جواز میں کچھ خلاف نہیں بلکہ مالک رح کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل
اور امام شافعی رح کے نزدیک سل ندکہ افضل ہے۔ چنانچہ شافعی رح نے ابن عباس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رح نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردوں نے ابو الزناد
اور ربیعہ وابو النضر سے خبر دی کہ انمیں کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسطرح دفن ہونے میں نہ تھا اور یوں ہی
حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما۔ ابو داؤد نے عبد اللہ بن یزید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا۔ ابن ماجہ نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رض کا سل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رض سے روایت کیا۔
اسکی اسناد صحیح ہے۔ یہ تو امام شافعی رح کے دلائل سے ہیں پھر ابو داؤد نے ابراہیم نخعی رح سے روایت کی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سل نہیں کیے گئے۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے
ابو سعید رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے۔ اسکی اسناد
میں عطیہ بن سعد العوفی ضعیف ہے جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح میں وابو داؤد وترمذی نے اس سے روایت کی
اور وہ صدوق ہے اگرچہ چوک جاتا ہے اور بیان مرسل النخعی اسکا مؤید ہے۔ پس یہ روایت صریح معارض روایت ابن عباس
ہے اور توفیق ممکن ہے کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سل کرکے قبر شریف کی
جانب قبلہ اتارا پھر وہاں سے مزار مبارک میں اتارا ہو۔ پھر عبد اللہ بن عباس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلعم
رات میں ایک قبر میں داخل ہوئے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے لیا اور
فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تجھپر رحم کرے کہ تو بہت اَوَّاہ اور خوب تلاوت کرنے والا قرآن کا تھا اور اسپر چار تکبیریں کہیں
رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور اسکی اسناد میں منہال بن خلیفہ وحجاج بن ارطاۃ دونوں کو ضعیف کہا گیا
جواب یہ کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ منہال رح جائز الحدیث ہے۔ حجاج بن ارطاۃ کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید ویحییٰ بن
معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا۔ بہرحال حدیث درجہ حسن سے کم نہیں جیسا کہ ترمذی رح نے تحسین کی اور عبد اللہ
ذی البجادین کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا۔ کما رواہ الخلال وغیرہ۔ اور حضرت علی
کرم اللہ وجہہ نے یزید بن المکفف کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رض کو جانب قبلہ سے داخل کیا۔ ابراہیم
نخعی رح نے اہل المدینہ کا یہی عمل روایت کیا اور کہا کہ پھر جب انکی زمین میں اسکو عمل نہوئی تو انہوں نے سل کرنا
اختیار کیا۔ یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونوں طرح موجود
ہیں تو مصنف رح نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی۔ فافہم۔ م۔ ع۔ فاذا وضع فی لحدہ یقول واضع

بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ۔ پھر جب لحد میں رکھ یعنی جانب قبلہ سے لیتے و لحد میں لاتے ہوئے رکھنے والا کہے کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ۔ کذا قالہ رسول اللہ حین وضع ابا دجانۃ فی القبر۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جب ابو دجانہ رضہ کو قبر میں رکھا تھا۔ ف۔ یوں ہی شیخ الاسلام خواہرزادہ نے مبسوط میں ذکر کیا اور یہی بدائع وغیرہ میں مذکور ہے اور مصنف رح بھی انکی تقلید سے آفت میں پڑ گئے کیونکہ ابودجانہ رضہ جنکا نام سماک بن خرشہ ہے انہوں نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جنگ یمامہ میں شہادت پائی پس یہاں ابودجانہ رضہ کا نام بالکل غلطی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جسکو قبر میں رکھا وہ ذوالبجادین رضی اللہ عنہ ہیں جنکا نام عبداللہ تھا اور غزوہ تبوک میں انتقال کیا۔ العینی۔ پھر یہ دعا کرنا سنت صحیحہ ہے چنانچہ ترمذی و حاکم و ابوداؤد و ابن حبان نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور ایک روایت میں بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ۔ واقع ہے۔ اور ابو العلاء بن عامر رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب میں مرجاؤں تو میرے واسطے لحد بنوائیو پھر جب مجھے لحد میں رکھے تو کہیو کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ۔ پھر مجھپر مٹی ڈال دیجیو اور میرے سر کے قریب سورہ البقرہ کا ابتداء اور خاتمہ پڑھ دیجیو کہ میں نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ رواہ الطبرانی۔ ومنع۔ ویوجہ الی القبلۃ۔ اور میت کو قبلہ کی طرف متوجہ کریں۔ ف۔ یعنی داہنے پہلو پر قبلہ کی طرف متوجہ کریں۔ الخلاصہ۔ بذلک امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے۔ ف۔ حکم دینا تو کسی حدیث میں نہیں ملا۔ سوائے اسکے کہ کبائر کے شمار میں فرمایا۔ واستحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا۔ اس سے نکلتا ہے کہ بیت الحرام حالت زندگی و موت کا قبلہ ہے۔ کما رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اور حدیث ابوسعید رضہ میں حضرت صلعم دفن کیے جانے میں جانب قبلہ سے لیے گئے اور قبلہ کی طرف اسناد کی گئی۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ اور میت کے بائیں طرف کچی اینٹوں یا مٹی سے ٹیک کرکے قبلہ کی طرف متوجہ کر دے۔ مع۔ وتحل العقدۃ۔ اور کفن کی گرہ کھول دے۔ لوقوع الامن من الانتشار۔ کیونکہ کفن منتشر ہونے کے خوف سے اطمینان ہو چکا۔ (فروع) مرض میت کے کارپرداز وقت موت سے جنازہ پر رکھنے تک عورتیں ہونگی پھر جنازہ اٹھاکر دفن تک مرد ہونگے۔ ع۔ قبر میں مٹی بچھانا سنت ہے۔ الینابیع۔ اور کتب شافعیہ و حنابلہ میں ہے کہ میت کے سر کے نیچے کچی اینٹ یا پتھر رکھدے مگر ہمارے یہاں مذکور نہیں ہے۔ السروجی۔ اگر قبر میں بغیر غسل کے یا بائیں کروٹ پر یا سرھانا بجائے پائنتی ہو کر یا بغیر قبلہ رخ کرنے کے دفن کیا تو مٹی ڈال دینے کے بعد نہیں اکھاڑ سکتے ورنہ اکھاڑ کر سنت طور پر کرین اگرچہ اینٹ دیدیے ہوں۔ اور اگر کوئی متاع قبر میں رہ گئی تو اسقدر روا ہے کہ جدھر متاع ہے اسی طرف گڑھا کر کے متاع نکال لیں۔ المبسوط اور کہا گیا کہ قبر کھود کر نکال لینے میں مضائقہ نہیں۔ جوامع الفقہ ع۔ اگرچہ مال ایک درم ہو۔ البحر میں کہتا ہوں کہ یہ ایک دن کے قریب تک ہونا چاہیے کہ میت میں تغیر نہ ہوا ہو۔ فافہم۔ م۔ روایت ہے کہ جب مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی گر گئی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرقد شریف میں اتارنے والوں میں مغیرہ رضہ بھی شریک تھے اور آخر باجازت صحابہ رضی اللہ عنہم نیچے اترکر اپنی انگوٹھی نکالی اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں آنکھوں پر بوسہ دیا۔ مغیرہ رضہ اس بات پر فخر کیا کرتے کہ مجھے سب سے آخری دیدار حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نصیب ہوا ہے۔ جب میت قبر میں خاک ہو جاوے تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا اور وہاں زراعت و عمارت وغیرہ جائز ہے۔ میت کے سر کے نیچے مثل زندوں کے تکیہ کے رکھنا مکروہ ہے۔ المرغینانی۔ اور اسکے نیچے کوئی بستر بچھانا ابن عباس رضہ نے مکروہ کہا

رواہ الترمذی- اور یہی قول ابو موسیٰ رضہ ہے اور شقران مولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ مین نے سرخ کملی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نیچے قبر مین ڈالدی- رواہ الترمذی- شقران رضہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن
مین شریک تھے- عیاض رح نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس سرخ کملی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے
تو شقران نے غمناک ہو کر کہا کہ واللہ حضور اکمل کے بعد کوئی اسکو استعمال نہین کریگا پس قبر مین بچھا دی- اور
مروی ہے کہ اس کملی کے واسطے حضرت علی و عباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رضہ نے نزاع مٹا دیا- میت کو
نمی ڈھیر سے ٹیک کر دین تاکہ وہ قبلہ سے منقلب نہو جاوے- م ع- ویسوی اللبن علی اللحد- اور لحد پر کچی اینٹین
ٹھیک لگا دی جاوین- لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ اللبن- کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک
پر کچی اینٹین لگائی گئین تھین- ف- چنانچہ جابر رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد مین رکھے گئے اور
لحد پر کچی اینٹین نصب کین اور آپ کی قبر مبارک بقدر ایک بالشت کے اونچی کی گئی- رواہ ابن حبان- اور نیز حاکم
کی حدیث حضرت علی رضہ اور ابن حبان کی حدیث عائشہ رضہ اور صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ بات ثبوت
ہے اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رح سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقد مبارک پر نرکل لگایا گیا- م ع
مترجم کو ظاہر ہوتا ہے کہ لحد مبارک کے بند کرنے مین کچی اینٹین کھڑی لگائی گئین اور جہان شق ہوتی ہے وہان نرکل رکھا گیا
تو دونون روایتین ٹھیک ہین اور بدائع مین کھڑی اینٹ لگانا مذکور اور یہی صحیح ہے اور قولہ یسوی اللبن- مین اشارہ
ہے کہ خوب برابر ٹھیک کر کے لگا دے- عینی نے کہا کہ سوراخ بالکل بند کر دے تاکہ میت پر خاک نہ گرے- المفیدہ اور
کچی اینٹون کا افضل ہونا اجماع ہے- م ع- ویسجی قبر المرأۃ بثوب حتی یجعل اللبن علی اللحد- اور عورت کی قبر پر
پردہ کر لیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کچی اینٹین لگا دی جاوین- ف- پھر اسکے بعد پردہ کی ضرورت
نہین ہے- ولا یسجی قبر الرجل- اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا- ف- یعنی کچھ ضرورت نہین ہے- اور یہی مالک
واحمد کا قول ہے- لان مبنی حالھن علی الستر- کیونکہ عورتون کا حال تو پردہ پر مبنی ہے- ف- پس اسکے
جنازہ اتارنے و داخل کرنے مین جسم کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کر دیا جاوے- ومبنی حال الرجال
علی الانکشاف- اور مردون کا حال بے پردگی پر مبنی ہے- ف- یعنی مرد کے واسطے اجنبیون سے پردہ کا حکم
نہین ہے- حتی کہ نماز مین مرد کا سر کھلنے سے حرج نہین اور عورت کی نماز فاسد ہوگی- اور صحیح روایت مین آیا کہ حضرت
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپکے جنازہ پر نعش لگائی گئی اور آپ نے
قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جرید النخل کی نعش بنانا پس عورتون مین یہ سنت ہو گئی- م ع- نعش
یہ ہے کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخین لگا کر اسپر سے کپڑے کا پردہ ڈالتے ہین کہ میت اسکے اندر مستور ہو جاتی ہے- م
ویکرہ الآجر والخشب- اور پکی اینٹین و لکڑی لگانا مکروہ ہے- لانھما لاحکام البناء والقبر موضع البلی- کیونکہ پکی
اینٹ و لکڑی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہین اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہے- ف- تو ایسی جگہ مین
وہ چیز صرف کرنا جو رایگان ہو اسراف مکروہ ہے- پس یہ وجہ تو ان دونون چیزون کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت
کرتی ہے- ثم بالآجر اثر النار فیکرہ تفاؤلا- پھر یہ بھی ہے کہ پکی اینٹ مین آگ کا اثر ہے تو از راہ بد فالی کے مکروہ
ہے- ف- گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی معاونت سے تیار ہوا- بخلاف گرم پانی کے غسل کے کہ وہ طہارت ہے
اور معلوم کر بعضے گنہگار آگ سے پاک ہونگے تو وہان نیک فال ہے کہ وہ ابھی پاک ہو گیا لہذا جنازہ لیجانے مین
مجمرہ پیچھے لگانے چلنا مکروہ ہے- اور قاضیخان نے کہا کہ پکی اینٹ جبھی مکروہ ہے کہ میت سے متصل ہو- اور

مجمرہ انگیٹھی ۱۲

منفی نہیں کہ یہ اس بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ بہت سے متصل ہو اور اس صورت میں گرم پانی سے
نہلانے اور عطر کشیدہ وکھانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو بس وجہ بد فالی کی رہ جو جو میں نے اوپر بیان کی کہ آخرت
کی منزل آگ کی مدد سے بنی ہو اور یہ مفید ہو کہ قبر میں کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہو جیسے اصل وجہ جو امام مصنف
نے ذکر کی مطلقاً کراہت اسراف کی شرعی دلیل ہو۔ ہاں اس سے مستفاد یہ ہو کہ اگر کچی اینٹ یا لکڑی کا کوئی جائز فائدہ ہو تو
کراہت مرتفع ہو چنانچہ قرناشی میں ہو کہ درندوں سے بچاؤ کے واسطے بالکل چوہوں کے خوف سے اوپر پختہ اینٹ
سے جوڑ دے تو مضائقہ نہیں ہو۔ **ولا باس بالقصب** ۔ اور نرکل کے استعمال میں کچھ مضائقہ نہیں ہو۔ **ف۔**
اس سے استحباب ظاہر نہیں ہوتا۔ **وفی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب** ۔ اور جامع صغیر میں ہو کہ کچی
اینٹ و نرکل کا استعمال مستحب ہو۔ **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ طن من قصب** ۔ کیونکہ حضرت صلعم
کی قبر مبارک پر ایک گٹھا نرکل استعمال ہوا۔ **ف۔** رواہ ابن ابی شیبۃ عن ابراہیم النخعی مرسلاً۔ اور اگر نرکل بنایا
ہو یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز اور دوسرے میں مکروہ ہو۔ مع۔ **ثم یہال التراب** ۔ پھر قبر میں مٹی ریختہ
کر دی جاوے۔ **ف۔** خواہ ہاتھوں یا پھاوڑے وغیرہ سے۔ الجوہرہ۔ اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہو۔ رواہ
الحسن عن ابی حنیفۃ التحفہ والمحیط ع۔ اور حدیث میں ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تین لپ
مٹی ایک قبر میں ریختہ کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رض ع۔ پس مستحب ہو کہ دونوں ہاتھوں سے ایک لپ سرہانے
کو ڈالتے میں پڑھے۔ منہا خلقناکم۔ دوسرا لپ وسط میں پڑھتے ہوئے وفیہا نعیدکم۔ اور تیسرا لپ پائنتی پر پڑھتے
ہوئے۔ ومنہا نخرجکم تارۃ اخری۔ یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کر دے۔ الجوہرہ مع۔ **ویسنم القبر**۔ اور قبر
مسنم کیجاوے۔ **ف۔** یعنی مثل کوہان کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہو مع۔ **ولا
یسطح**۔ اور مسطح نہ بنائی جاوے۔ ای لا یربع۔ یعنی مربع چوکور نہ ہو جیسے چبوترہ ہوتا ہو۔ **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم
نہی عن تربیع القبور**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو چوکور کرنے سے منع فرمایا۔ **ف۔** رواہ محمد
عن ابی حنیفۃ رح۔ نع۔ اور یہ بت پرستوں کے چبوتروں سے مشابہت ہو لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے مسنم
بنانے کو ظہیریہ میں واجب کہا ہو۔ اور قاضیخان میں بقدر ایک بالشت کے اور محیط میں چار انگشت یا ایک بالشت
اونچائی رکھے۔ م۔ مع۔ **ومن شاہد قبرہ اخبر انہ مسنم**۔ اور جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرقد مبارک کو
مشاہدہ کیا اُس نے آگاہ کیا کہ وہ مسنم ہو۔ **ف۔** رواہ ابو حنیفۃ والبخاری عن النخعی رح۔ نع۔ اور بخاری رح نے
سفیان التمار سے روایت کی کہ میں نے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زائد کیا
کہ اور قبر ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو بھی۔ اور ابن شاہین نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد و سالم بن عبداللہ
سب سے روایت کی کہ تینوں مرقد مسنم ہیں۔ شعبی نے کہا کہ میں نے شہداء احد کی قبریں مسنم دیکھیں اور محمد
بن الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو مسنم کیا۔ لہذا شافعیہ میں سے ابو علی وطبری وجوینی وغزالی و رویانی وغیرہ نے
جمہور ائمہ سے مسنم میں اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول چھوڑا کہ قبر مسطح چاہیے۔ بایں دلیل کہ مسنم تو اونچی ہوتی
ہوتی ہو اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو الہیاج رح کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کر دے اور جو
کوئی صورت ہو اسکو میٹ دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھکو بھیجا تھا۔ رواہ
الترمذی۔ اسکا جواب یہ کہ زمانہ جاہلیت میں قبروں پر شدہ عمارت بلند بناتے تھے اور مسنم سے ہماری یہ مراد
نہیں بلکہ اسقدر کہ زمین سے ممتاز ہو تاکہ قبر پہچان کر پیشاب بچانا وغیرہ سے اہانت نہ کیجاوے۔ کافی الفتح

دوسری دلیل امام شافعی رح کی یہ ہے کہ قاسم بن محمد نے اپنی پھوپھی حضرت عائشہ رض سے روایت کی کہ مین نے
عرض کیا کہ ای میری اماں مجھے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و صاحبین رضی اللہ عنہما کھلا دیجیے تو آپ نے
کھول دیا مین نے تین قبرین دیکھین کہ لا مشرفۃ ولا لاطئۃ مبطوحۃ ببطحاء العرصۃ الحمراء - یعنی نہ بلند اور نہ پست بلکہ
مسطوح ببطحاء العرصۃ الحمراء تھین - رواہ ابو داؤد - جواب یہ کہ یہان مسطح سے مراد چوکور نہین ہے بلکہ مسنم ہے چنانچہ
تھوڑے غور سے یہ بات واضح ہے اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاہین رح کی روایت مین مسنم ہونا صریح مذکور
ہوا - اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رح کی روایت مین مسنم ہونا صحیح اور صریح ہے - بیہقی و بغوی نے
بھی کہا کہ روایت ابو داؤد اصح و محفوظ ہونا چاہیے تو صاحب الالباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونون نے تعصب کی ٹھوکر
کھائی ورنہ کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابو داؤد کی روایت کو ترجیح نہین دے سکتا اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ وہ بخاری
اصح ہے - ع - مین کہتا ہون کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابو داؤد کی حدیث مین مراد مسطح نہین بلکہ مسنم ہے - م - (فروع) قبر کو گچ
لگانا یا پختہ کرنا کروہ ہے - المحیط - اور یہی قول ثوری و مالک و شافعی واصحابہ ہے - اور قنیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ کروہ نہین ہے اور امام ابو حنیفہ
نے کہا کہ قبر پر عمارت بنانا کروہ ہے - التبیین ع - اور سراجیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ کروہ نہین ہے - الدر - مین کہتا ہون کہ ستون کے
مخالف ہے اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہین فاللہ تعالیٰ اعلم م - اگر قبر ریختہ ہو جاوے تو اسپر گچ لگانے مین مضائقہ نہین - الجوہرہ -
اور زندگی مین اپنے واسطے قبر کھدوائی تو مضائقہ نہین اور اسپر ثواب پاویگا - التاتارخانیہ - وعلی ہذا مستحب ہونا چاہیے لیکن
یہ کوئی نہین جانتا کہ اسکا دفن کہان ہے لہذا مضمرات مین ہے کہ وہان تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو
اول نے خرچ کیا اسکو دیدیا جاوے - م ہ - صالحین کے مقبرہ مین دفن کرنا افضل ہے - الجوہرہ - قبر پر مٹی بہہ جانے کے واسطے
پانی چھڑکنا مضائقہ نہین اور ابو یوسف نے کروہ جانا - المحیط - بعد دفن کے ایک ساعت وہان بیٹھکر قرآن پڑھ دینا
و دعا کرنا مستحب ہے - الجوہرہ - امام ابو حنیفہ نے کروہ جانا کہ قبر کو روندے یا اسپر بیٹھے یا سووے یا پیشاب پاخانہ
پھرے یا اسپر کوئی علامت بنا دے یا اسکی طرف نماز پڑھے یا قبرون مین نماز پڑھے - التبیین ع م - مگر قاضیخان
نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ اسپر کچھ لکھدے یا علامت کے لیے پتھر رکھدے - حسن نے ابن مسعود رض سے روایت
کی کہ جب تک قبر کو گچ نہ کیجاوے وہ اذان کی آواز سنتا رہتا ہے - المغنی للحنابلہ ع - اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے
نزدیک یہ سننا بطور سلام کے ہے - م - ایک قبر مین دو مردہ کا دفن کروہ ہے مگر بقدر ضرورت - قدوری و سرخسی و حلوانی وغیرہ
مین ہے کہ بوقت ضرورت پانچ تک اجماعا جائز ہین اور افضل کو آگے کرے اور دونون کے بیچ مین کچھ خاک آڑ کر دے
تعزیت کرنا مستحب ہے جیسے احادیث مین ثواب جمیل آیا ہے مگر جب کہ عورت جوان ہو تو صرف اسکے محارم ماتم پرسی کرین
اور تعزیت بعد دفن کے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہون تو پہلے بھی مضائقہ نہین - السراج - اور بہتر
کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - ان للہ ما اخذ ولہ ما اعطی وکل شئ عندہ باجل مسمی - یعنی اللہ تعالیٰ
کا تھا جو اسنے لے لیا اور جو دیا ہے اسی کا ہے اور ہر چیز کے واسطے اسکے نزدیک ایک وقت مقرر ہے - مسلمان کو ثواب
کی دعا اور میت مسلم کی مغفرت سے اور اگر میت کافر ہو تو مغفرت نہ کہے اور اگر دونون کافر ہین تو کہے کہ اللہ تعالیٰ
تمہاری اس مصیبت مین بھلائی کردے اور کمی نہ کرے - السراج - مضائقہ نہین کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد
مین بیٹھین کہ لوگ تین روز تک تعزیت کرین نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر مین ہو پھر آیا - اور اسکا ترک بہتر ہے - اور
دروازون پر بیٹھنا کروہ ہے عجم مین جو لوگ فرش بچھاتے اور رستون پر بیٹھتے ہین تو یہ نہایت قبیح حرکت ہے
الظہیریہ الخزانۃ ع - میت کو اسکے گھر مین دفن نہ کرین اگر صغیر ہو بلکہ مسلمانون کے مقابر مین لیجاوین کیونکہ

یہ بات حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس جگہ وفات پائی وہین مدفون ہون اور حضرت ابوبکر و عمرؓ
کی خصوصیت بوجہ شرافت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے - ف - مین کہتا ہون کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات
مین آگاہ فرمایا تھا کہ مین اور ابوبکر و عمر ایک مٹی سے ہون چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی - اور بیان سے
معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطرق وحی وغیرہ معلوم کرکے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت مین رکھا
تھا کہ وہان سے نقل کرکے حضرت ابراہیم و یعقوب کے مقبرہ مین لائے جاوین - امام مصنف نے تجنیس مین
کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو منتقل کرنے مین گناہ نہین ہے ولیکن عموماً میت کو منتقل کرنا دفن کی تاخیر و کار بیفائدہ
ہے تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنا مضائقہ نہین کیونکہ مقابر کی مسافت اس حد تک
ہو جاتی ہے مستحب یہ ہے کہ جہان مرا اُسی کے مقابر مین دفن ہو - کہا گیا کہ بقدر اسفر سے کم - اور کہا گیا کہ بقدر سفر بھی
نقل کرنا مکروہ نہین اور حضرت سعد بن ابی وقاص و سعید بن زید نے عقیق مین انتقال کیا اور چار فرسخ تک مدینہ
منتقل کرکے لے گئے - پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر نقل کرنا نہین جائز ہے خواہ مدت قلیل ہو یا کثیر ہو اور
یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے صحیح یہ النووی - مگر جب کہ کوئی عذر ہو امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ عذر یہ کہ جیسے زمین
مغصوب ہے یعنی کسی غیر کی ملک ہے اور بغیر اسکی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہین دیتا - یا اسکو شفیع نے
شفعہ مین لیا اور جب یہ نہو تو نقل کرنا نہین جائز ہے اسی واسطے بہت سے صحابہؓ جو کافرستان کی زمین مین دفن
ہوئے انکو نقل نہین کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہین تھا - پھر اگر مالک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کرکے اسپر زراعت
کرے تو اسکو اختیار ہے کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر و باطن کا مستحق ہے پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے -
بجز عذر کے یہ کہ قبر مین کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اُسکے لیے کھودنا جائز ہے - پھر اگر کسی عورت
کا بیٹا کسی مقام مین مرا اور دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شہر مین ہے پھر آئی اور اُسکو صبر نہ ہوا اور اُسنے چاہا کہ لاش
کو نقل کرلے جاوے تو مشائخ نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہین ہے پھر جو بعضے متاخرین نے اجازت جانی
وہ قابل التفات نہین ہے - کذا فی الفتح - ف - اول شہداء احد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوئے اور صحیح ہوا کہ جب
وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوئی تھی نکالنے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء حمزہ رضی اللہ عنہ کی
انگلی کٹ گئی - اور جب قبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بزمانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جس سے
لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیرؓ نے کہا کہ
نہین واللہ یہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے - دونون انصاری شہداء احد سے ہین ان دونون کی قبر بعد چھیالیس برس کے
کھودی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوئے ہین - باوجود اسکے انکو نقل بمدینہ نہین کیا اور اسی وجہ سے
جو صحیح بخاری مین عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر
نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہین - اس نماز مین کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد مین کچھ تغیر نہین باوجود
اسکے لازم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعاء ہو کیونکہ سلف و خلف کسی نے دوبارہ
نقل نماز ان شہداء پر نہین پڑھی - اور بحث گذر چکی - اور یہان کلام اسمین کہ جیسے انبیاء علیہم السلام نے جس جگہ
پر وفات فرمائی خاص وہین مدفون ہونا اُنکی خصوصیت ہے تو شہداء کے واسطے جس میدان مین شہید ہون وہین
دفن ہون اگرچہ خاص وہی جگہ جہان دم نکلا ضرور نہین ہے - اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب مین مستحسن یہ کہ جس
شہر مین ہون وہین کے مقبرہ مین دفن ہون - پھر اس دیار مین اسوقت سابقین اہل شرع صالحین کا جوار ہم

لہذا اللہ عزوجل کو زیادہ محبوب ہے اور دارالاسلام مقام عبدیت ہی خوب ہے مین مطلوب واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعین م - رات مین دفن بھی جائز ہے باتفاق ائمہ اربعہ وجمہور علماء بدلیل حدیث جابر رض جسکو ابو داؤد نے بشرط بخاری ومسلم روایت کیا اور حضرت ام المومنین عائشہ رض وحضرت سیدۃ النساء فاطمہ وایک جماعت صحابہ رض رات مین مدفون ہوئے اور دوسری حدیث جسمین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات مین دفن کرنے سے زجر فرمایا حتیٰ کہ اسپر نماز پڑھی جاوے مگر جب کہ ضرورت سے مضطر ہو - رواہ مسلم - یہ اسوقت کہ بغیر نماز دفن کیا جاوے بلکہ مفید ہے کہ حالت اضطرار مین بغیر نماز روا ہے جیسے میت کے متغیر ہو جانے کا خوف ہو - مقبرہ مین جوتا پہنے چلنا ظاہر مذہب مین مضائقہ نہین ہے جب کہ قبرون کو نہ روندے جیسے شافعی کے نزدیک - عورتون کو زیارت قبور مکروہ ہے بدلیل حدیث لعن اللہ زوارات القبور یعنی اللہ تعالیٰ نے قبرون کی زیارت کرنے والیون کو لعنت کی - رواہ الترمذی وصححہ - واحمد وابن ماجہ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے ع - اور کہا گیا کہ حدیث بریدہ رض مین ہے کہ مین نے تمکو زیارت قبور سے منع کیا تھا پس اب تم زیارت کیا کرو کہ وہ آخرت کو یاد دلاتی ہے - کما فی الصحیح - اس اجازت مین عورتین بھی داخل ہوئین اور حضرت ام المومنین عائشہ رض وغیرہا نے زیارت کی - مین کہتا ہون کہ ظاہر مذہب تو قول اول ہے اور بلحاظ دلیل بھی قوی ہے اگرچہ بعض نے قول دوم اختیار کیا اور خلاف نہین کہ عورتون کا وہان جزع فزع حرام ہے بس احوط ظاہر المذہب ہے م - فقیہ ابو اللیث نے قبر پر ہاتھ رکھنا خلاف اولیٰ قرار دیا - شمس الائمہ نے کہا کہ بدعت ہے اور فقہاء خراسان نے کہا کہ قبر کو نہ مسح کرے نہ بوسہ دے نہ چھووے الا - حافظ ابو موسیٰ اصبہانی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے ع - قبر کے پاس سونا اور ہر ایسا فعل کرنا جو سنت مین معہود نہین ہے مکروہ ہے اور سنت مین صرف یہی معہود ہے کہ قبر کی زیارت اور کھڑے ہو کر دعا کرے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقبرہ بقیع کو جاتے تو فرماتے السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون اسأل اللہ لی ولکم العافیۃ - الفتح ف جوامع الفقہ مین ہے دعا کرنے مین قبلہ رخ ہو جاوے اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت مین ہو - یہی زعفرانی شافعی نے بھی اختیار کیا ہے ع - امام ابو حنیفہ واصحاب وسب مشائخ کے نزدیک بالاتفاق کسی کو قدرت نہین کہ اپنی آواز کسی میت کو سنا دے لیکن جب اللہ تعالیٰ چاہے تو مردہ سنتا ہے - اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا سلام ودعا وغیرہ کا ہمکو شرع سے معلوم ہوا پس اپنے اٹکل سے ہم کسی چیز کو زائد نہین کر سکتے ہین اور آخرت کی حیات کا قیاس دنیاوی زندگی پر بالکل غلطی ہے اسپر فقہاے وعلماے امت متفق ہین م - مقتول ومیت کو اپنی موت کی جگہ قوم کے مقبرہ مین مدفون ہونا مستحب ہے اور قبل دفن کے دو ایک میل نقل کرنے مین مضائقہ نہین ہے خلاصہ - اور اپنے شہر کو منتقل کرنے مین مضائقہ نہین - اور بعد دفن کے نہین چاہیے اگرچہ بغیر غسل یا بغیر قبلہ رخ یا الٹے مدفون کیا ہو لیکن مگر جب کہ زمین مغصوبہ یا مشفوعہ نکلی - القاضیخان - پس مالک چاہے اجازت دیدے اور چاہے میت کو نکالنے کا مطالبہ کرے اور چاہے اوپر سے زراعت کرے - التجنیس - اور جب کہ قبر مین متاع گر گئی ہو - قاضیخان - اگرچہ ایک درم ہو - ف - مقبرہ سے ہری گھاس کاٹنا مکروہ ہے کیونکہ اسکی تسبیح سے میت کو انس ہوتا ہے اور خشک مین مضائقہ نہین ع قاضیخان - جو کشتی مین مرا اگر قریب زمین پر لانا ممکن ہو ورنہ بعد غسل وتکفین ونماز کے سمندر مین ڈالدین - قاریون کو قبر پاس بٹھلانا بقول مختار مکروہ نہین ہے - تجنیس مین ہے کہ عورت حاملہ مری اور اسکی رائے مین پیٹ مین زندہ بچہ پھڑکتا ہے تو پیٹ چاک کر کے نکالین اور اگر مثلاً زندگی مین کسی کا مال نگل گیا ہو اور وہ پاخانہ سے نہ نکلا پھر وہ مر گیا تو چاک کر کے نکالنے مین دو روایتین ہین اور اصح یہ کہ چاک کرنا جائز ہے کیونکہ اسکی بدفعلی سے اسکا احترام زائل ہوا - میت والون کا کھانا پکا کر جمع ہونے والون کو کھلانا مکروہ تحریمی ہے - امام محمد نے حضرت

جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ میت کے یہان جمع ہونے اور ان لوگون کے کھانا پکانے
کھانے کو نیاحت مین شمار کرتے تھے۔ اسناد صحیح۔ پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو بیشک
اس زمانہ مین نہایت قبیح ہے۔ اہل میت کے واسطے قرابت دار و ہمسایون کو بقدر طعام جسقدر ایک رات دن اُنکے
واسطے بہت ہو کافی ہو مستحب ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لیے تیار کرایا تھا۔ رواہ الترمذی
والحاکم۔ اور اہل میت سے کھانے کے واسطے اصرار و الحاح کرے کیونکہ غم کی خواہش رہیگی۔ یعنی اہل
میت سے منکر نکیر کا سوال قبر ہی مین ہے اور عامہ علماء کے نزدیک یہ اسی امت سے مخصوص نہین ہے۔ علماء
کے نزدیک میت پر اسکے لوگون کے رونے سے عذاب نہین ہوتا مگر جب کہ اُسنے یہ وصیت کی ہو۔ کما فی النہایۃ
ع۔ اور یون ہی جب وہ زندگی مین راضی ہو۔ م۔ عیدون کے ایام مین مقابر مین کھانا بھیجنا و چراغ روشن کرنا
وغیرہ مکروہ ہے۔ خلاصہ مین ہے کہ مقابر مین کسی یہودی کی ہڈی ملی تو اُسکو توڑنا نہ چاہیے اور جمع العلوم مین ہے کہ مقابر
مین عورت کی ہڈی پر نظر کرنا نہین روا ہے۔

باب الشہید

باب شہید کے بیان مین۔ شہید نام اسلیے کہ مشہود بالجنۃ ہین یعنی اُنکے جنتی ہونے کا وعدہ ہے یا اسلیے کہ حضرت صلعم
نے فرمایا۔ انی شہید علی ہؤلاء۔ مین ان لوگون پر شاہد ہون یا اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگون
پر گواہ ہونگے کہ جنھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ ناحق لڑے
حتی کہ آپ کے اصحاب مین سے یہ لوگ لڑائی مین شہید ہوگئے۔ م ع۔ شہادت دو قسم ہے ایک وہ کہ احکام آخرت مین شہید
ہے اگرچہ دنیاوی احکام مین اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونون مین شہید ہے یعنی اسکو
غسل نہ دیا جاوے اور اصل اسمین شہداء احد رضی اللہ عنہم ہین اور انہین پر قیاس کرنے مین بعض وجوہ سے
امام و صاحبین مین اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہوگا اور وہ تین قسم ہین جنمین بعض سے بعض اعلیٰ ہے چنانچہ فرمایا۔ الشہید
شہید یعنی باتفاق امام و صاحبین کے قول مین۔ اول۔ من قتلہ المشرکون۔ جس شخص مسلمان کو مشرکون نے
قتل کیا۔ ف۔ خواہ کسی آلہ تلوار بندوق لکڑی ڈھیلا پتھر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل [illegible]
الحد۔ حتی کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہوکر یا سائق ہوکر اُسکو روندا یا دھکا یا ٹھوکر یا لات یا [illegible]
صدمہ پہونچایا ہو یا شہید کے گھوڑے کو مارا یا بھگایا حتی کہ خود گھوڑے نے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مار کر دریا یا آگ مین
یا دیوار پر سے گرا کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا پتھر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا۔ الکافی۔ اور
باغیون و رہزنون کا حکم مانند مشرکون کے ہے۔ سعف۔ اور شہید کا عاقل بالغ طاہر ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین
کے نزدیک نہین۔ م۔ دوم۔ او وجد فی المعرکۃ وبہ اثر۔ یا وہ معرکہ مین ملا حالانکہ اسمین اثر ہو۔ ف۔ یعنی جراحت
حتی کہ آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو۔ قسم سوم۔ او قتلہ المسلمون۔ یا اسکو قتل کیا مسلمانون نے
ف۔ ڈاکہ دار و قاتل آدمی اگرچہ شہر مین ہو۔ ظلما۔ از راہ ظلم کے۔ ف۔ یعنی ناحق بدون حق قصاص
و رجم کے اور باوجود ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ۔ ولم یجب بہ دیۃ۔ اس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوئی ہو۔ ف
جیسے خطا سے قتل و مشابہ عمد مین دیت واجب ہوتی ہے بلکہ قصاص واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جاوے
چنانچہ باپ نے بیٹے کو ناحق عمداً قتل کیا تو وہ اصل قصاص ہی واجب ہے مگر باپ کے احترام سے قصاص ساقط ہوکر

رثیت ہو جاتی ہے جیسے سوائے باپ کے اگر کسی نے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی گئی تو مقتول شہید ہوا۔ پس
ان تینوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہے کہ۔ فیکفن۔ اُسکو کفن دیا جاوے۔ ف۔ بلاخلاف۔ ویصلی علیہ
اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی۔ ولا یغسل۔ اور اُسکو غسل نہ دیا جاوے۔
یہ بھی بلاخلاف کے مانند ہے۔ کافی وغیرہ میں یہ قید فرمائی ہے کہ اسنے ارتثاث یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی
ہو اور اتنی دیر تک ہوش و حواس میں زندگی کہ وقت نماز گذرے یا علاج کے لیے خیمہ میں آوے بشرطیکہ ارتثاث سے
ہو اور اگر علاج کا قصد نہ ہو تو صحیح نہیں۔ اور واضح رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد حرب کے ارتثاث ہے نہ حالت حرب میں
مع نزع۔ بالجملہ شہید آخرت میں زندہ و اپنے ثواب میں ہے اور دنیا میں اسکو غسل نہیں مگر تکفین و نماز ہے۔ لانہ فی معنی
شہداء احد۔ کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے معنی میں ہے۔ وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیہم۔ اور حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق میں فرمایا۔ ف۔ کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں۔ زملوہم بکلومہم ودمائہم ولا تغسلوہم۔ انکو
لپیٹ دو اُنکے زخموں و خونوں کے ساتھ اور انکو غسل مت دو۔ ف۔ رواہ احمد والنسائی عن عبداللہ بن ثعلبہ رض
اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ انمیں سے کون قرآن کا زیادہ
لینے والا ہے جب آپ کو کوئی بتلایا جاتا تو اسکو لحد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز انکا گواہ ہوں اور حکم
دیا اُنکے دفن کا اُنکے خونوں سمیت اور انکو غسل نہیں دیا۔ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ۔ اور انپر نماز نہیں پڑھی۔ البخاری
والترمذی۔ ابن عباس رض نے لوگوں وکپڑوں میں مدفون ہونے کو بیان کیا۔ رواہ ابوداؤد۔ اور جابر رض سے بھی
اسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا۔ رواہ ابوداؤد۔ اور نووی رح نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط مسلم ہے۔ جنکی نسبت یہ نہیں
اس جنگ میں حق پر تھے اور کافروں نے ناحق انکو قتل کیا تو وے شہید ہوے ہیں۔ فکل من قتل بالحدید ظلماً
پس جو کوئی قتل کیا گیا اور راہ ظلم کے یعنی ناحق طور پر دھاردار سے۔ ف۔ جبکہ باہم مسلمانوں میں ہو ورنہ کافروں
سے دھاردار یا بغیر دھار کے کسی طرح سے ہو۔ وہو طاہر بالغ۔ اور یہ مسلم مقتول پاک و بالغ ہو۔ ف۔ یعنی ابوحنیفہ رح
کے نزدیک وہ عاقل بالغ ہو اور جنابت وحیض ونفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ولم یجب
بہ عوض مالی۔ اور اس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو۔ ف۔ اور نہ اسنے ارتثاث حاصل
کیا ہو۔ فہو فی معناہم۔ تو وہ بھی شہداء احد کے معنی میں ہوا۔ فیلحق بہم۔ تو انہیں کے حکم میں لاحق کیا جائیگا۔ ف۔
یعنی دنیاوی احکام میں جو برتاؤ شہداء احد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہوگا۔ تو بغیر غسل کے تکفین و نماز کے ساتھ دفن
کیا جاوے۔ والمراد بالاثر الجراحۃ۔ اور اثر سے مراد جراحت ہے۔ ف۔ یعنی مصنف نے جو کہا کہ معرکہ میں پایا جاوے
اور اسمیں اثر ہو تو اثر سے مراد جراحت ہے۔ لانہا دلالۃ القتل۔ کیونکہ جراحت دلیل ہے۔ وکذا خروج الدم من موضع
غیر معتاد کالعین ونحوہ۔ اور یونہی خون نکلنا عادت کی خلاف جگہ سے جیسے آنکھ و اسکے مانند۔ ف۔ کان یا
پیشاب جز حلق منہ سے نکلے بخلاف ناک یا مقعد یا ذکر یا سر سے اترنا کیونکہ ان جگہوں سے بوجہ نکسیر و بواسیر وغیرہ
کے نکلتا ہے تو قتل کی دلیل نہیں ہے۔ الزیادات ع۔ والشافعی یخالفنا فی الصلوۃ۔ اور شافعی رح نماز میں ہمسے
مخالف ہیں۔ ف۔ کہتے ہیں کہ شہید پر نماز حرام ہے۔ النووی۔ ہم کہتے ہیں کہ نماز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کے
شاگرد مزنی رح کا اور امام احمد و اوزاعی و ثوری و مکحول و سعید ابن المسیب و حسن بصری و عکرمہ رحمہم اللہ اور عقبہ بن عامر
وابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ ویقول السیف محاء للذنوب کما رواہ ابن حبان مرفوعاً فاستغنی
عن الشفاعۃ۔ اور شافعی رح کہتے ہیں کہ تلوار تو گناہوں کی محو کرنے والی ہے پس اُسنے شفاعت و دعا سے مستغنی

کر دیا۔ ف۔ اور بخاری و ترمذی کی حدیث جابر رضہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انپر نماز نہیں پڑھی۔ ونحن نقول الصلوٰۃ علی المیت لاظہار کرامتہ والشہید اولی بہا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ میت پر نماز پڑھنا اسکی کرامت ظاہر کرنے کو ہے اور اس غرض میں شہید زیادہ لائق ہے۔ ف۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے نماز پڑھتے نہیں دیکھا تھا کیونکہ جنگ احد میں انکے والد اور بھائی و ماموں مارے گئے تو مدینہ کو انکی تدبیر کے واسطے واپس آئے تھے اور وہاں حاضر نہ تھے جس وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز پڑھی پس جابر رضہ نے جہاں تک دیکھا تھا روایت کیا ہے۔ اور محو ذنوب سے نماز ہونا لازم نہیں۔ والطاہر عن الذنوب لایستغنی عن الدعاء کالنبی والصبی۔ اور جو کوئی گناہوں سے پاک ہو وہ دعا سے مستغنی نہیں ہو جاتا جیسے پیغمبر و طفل۔ ف۔ اور تحقیق یہ کہ دعا صرف گناہوں کی مغفرت نہیں بلکہ جب گناہ نہوں تو بلندی درجات و منزلت ہے اور مراتب آخرت کی نہایت نہیں ہے۔م۔ اور عطاء بن ابی رباح تابعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء احد پر نماز پڑھی رواہ ابو داؤد فی المراسیل۔ اور حاکم نے جابر رضہ سے اور امام احمد نے ابن مسعود رضہ سے اور دارقطنی نے ابن عباس رضہ سے شہداء کے بیان میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز پڑھنا روایت کیا اور ابن الہمام نے ہر ایک اسناد کو درجہ حسن سے کم نہیں ثابت کیا حالانکہ متعدد روایات سے تو ضعیف بھی درجہ حسن کو پہونچتی ہے۔ پھر شداد بن الہاد تابعی رح نے کہا کہ احد کو لشکر جانے میں ایک اعرابی آیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہو گیا۔ آخر تک اور اسمیں مذکور ہے کہ اس اعرابی نے شہادت پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر نماز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ اور عقبہ بن عامر رضہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر اسطرح نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابو مالک غفاری رح سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضہ کے ساتھ نو شہداء پر نماز پڑھی پھر یہ نو اٹھائے گئے اور حمزہ رضہ وہیں رہے اور دوسرے نو لائے گئے پھر نماز پڑھی پھر نو اٹھائے گئے اور دوسرے نو لاکر حمزہ کے ساتھ رکھے گئے الخ۔ کما رواہ الطحاوی والدارقطنی۔ میں کہتا ہوں کہ علی ہذا دس بار اور ہر بار سات تکبیرات سے حضرت حمزہ پر ستر تکبیرات ہو گئیں جیسا کہ مروی ہے۔ فافہم۔ ابن عباس و ابن الزبیر سے شہداء احد پر نماز پڑھنا مروی ہے۔ کما رواہ الطحاوی۔ یوں ہی سوائے شہداء احد کے۔ ایک اعرابی کے واسطے غنیمت کا حصہ لگایا تو اسنے کہا کہ میں تو اس امید پر حضور کے پیچھے گیا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور شہید ہو کر جنت میں جاؤں پھر ایک جہاد میں اسکو اسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جبہ کا اسکو کفن دیا اور نماز پڑھی اور نماز میں دعا فرمائی کہ الٰہی یہ تیرا بندہ و تیری راہ میں ہجرت کر کے شہید ہوا میں اسکا گواہ ہوں۔ پس آپ نے اسکو غسل نہ دیا اور نماز پڑھی۔ رواہ النسائی والطحاوی۔ اس حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ نے سوائے غزوہ احد کے شہید پر نماز پڑھی۔ اور چونکہ عقبہ بن عامر رضہ کی حدیث البخاری میں تصریح ہے کہ ایسی نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے لہذا ہم ان احادیث میں صلوٰۃ بمعنی دعا نہیں ٹھہرا سکتے ہیں اگر کہا جاوے کہ شہید تو زندہ ہیں اور نماز مردوں پر ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ دنیا میں جس طرح مردہ پر نماز ہے اسیطرح شہید بھی مردہ ہے حتی کہ اسکی عدت غیر سے نکاح کر سکتی اور اسکا ترکہ میراث ہے اور مانند اسکے احکام سب مثل مردہ کے یکساں ہیں۔ رہا انکا زندہ ہونا تو وہ یہ دنیاوی زندگی نہیں بلکہ آخرت کی ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ احیاء عند ربہم۔ اور وہ زندگی جس شان سے ہو صحیح نصی ہے اور غسل و نماز دنیاوی احکام ہیں۔م۔ع۔ ومن قتلہ اہل الحرب او اہل البغی او قطاع الطریق فبای شیء قتلوہ لم یغسل۔ اور جسکو قتل کیا ہو اہل الحرب نے یا اہل بغاوت

نے یا رہزنوں نے تو کسی چیز سے قتل کیا ہو وہ غسل نہ دیا جاوے۔ ف۔ اہل الحرب وہ کفار جو خود مختار اور
اہل اسلام سے جنگ رکھتے ہیں۔ اہل بغاوت وہ گروہ مسلمانوں کا جو امام سے کسی امر پر ناراض ہو کر بیعت سے
پھر جاویں اور امام و اُسکے ساتھیوں اہل عدل سے جنگ کریں۔ قطاع الطریق رہزن معروف ہیں پس انکا
مقتول چاہے کسی چیز سے کسی طرح مارا گیا ہو وہ شہید ہے۔ لان شہداء احد ما کان کلھم قتیل السیف والسلاح
کیونکہ شہداء احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار ہی کے شہید نہیں تھے۔ ف۔ شاید یون ہی ہو۔ واللہ اعلم
مگر کافی تو اسی قدر ہے کہ اس مقتول نے بھی رضا سے الٰہی میں جان فدا کی اور وہی شہید ہوتا ہے۔ ف۔ جو کفار
کہ مومنوں کے ملک میں عہد و ذمہ داری پر رہتے جنکو ذمی کہتے ہیں یا کوئی حربی کافر امان لیکر ہمارے ملک میں
آیا جسکو مستامن کہتے ہیں پس اگر ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔ المجلع۔ جو اپنی یا مسلمان
کی جان یا مال بچانے میں یا اپنے ذمیوں کی جان یا مال بچانے میں ناحق کسی اور چیز سے قتل ہوا تو وہ شہید ہے
سید السرخسی۔ مسلمانوں کے ایک جہاز پر کافروں نے آگ پھینکی کہ وہ جل گئی اور اس جہاز سے دوسرے جہاز میں
آگ لگی کہ وہ بھی جلے تو سب شہید ہیں۔ الخلاصہ۔ اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو بھگا یا کہ وے ایک دریا پر پہنچے
اور بعض نے اپنے آپ کو پانی میں ڈالا اور مرے تو یہ شہید نہیں یعنی دنیاوی احکام میں اور یونہی اگر کو کمر دے اپنے گھر
بھاگے اور کوئی مسلمان اس سے مرا۔ معت۔ شہید اپنے کپڑوں و خون میں دفن کر دیا جاوے۔ الکافی۔ اور اگر
شہید کے کپڑے میں نجاست ہو تو دھوئی جاوے۔ التتارخانیہ۔ خون شہید نجس نہیں۔ واذا استشھد الجنب غسل
اور اگر حالت جنابت میں شہید ہوا تو غسل دیا جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ آخرت کے حکم میں بلا خلاف شہید
ہے سم۔ ہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ ف۔ کیونکہ طہارت شرط ہے۔ وقالا لا یغسل
لان ما وجب بالجنابۃ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ غسل نہ دیا جاوے
کیونکہ جو غسل بوجہ جنابت کے واجب تھا وہ تو موت سے ساقط ہو گیا اور غسل دوم یعنی غسل میت بوجہ شہادت کے
واجب نہیں ہوا۔ ولابی حنیفۃ ان الشہادۃ عرفت مانعۃ غیر رافعۃ فلا ترفع الجنابۃ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ شہادت تو پہچانی گئی کہ غسل میت واجب ہونے سے مانع ہے نہ آنکہ غسل واجب کو رفع کرنے والی ہے تو وہ
جنابت کو دور نہ کریگی۔ وقد صح ان حنظلۃ لما استشھد جنبا غسلتہ الملائکۃ۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حنظلہ رض
ہر گاہ کہ جنب شہید ہوئے تو حنظلہ رض کو ملائکہ نے غسل دیا۔ ف۔ چنانچہ قصہ یہ ہے کہ جب شادی کرائی گئی کہ اسی
رات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاتے ہیں کہ جہاد کو ساتھ نکلو تو سب لوگ فوراً نکل کر روانہ ہوئے انہیں
حنظلہ رض بھی تھے اور لڑائی میں حنظلہ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ کی لاش
کو دیکھا تو مسکرائے اور فرمایا کہ حنظلہ کو ملائکہ غسل دیتے ہیں اور واپس ہو کر حنظلہ رضی اللہ عنہ کی بی بی سے دریافت
کیا گیا تو اُسنے عرض کیا کہ ہاں میرے ساتھ لیٹا تھا کہ یکایک منادی ہوئی تو اُسنے تاخیر سے خوف کیا اور اسی حالت سے
فوراً روانہ ہوا۔ یہ قصہ باسناد صحیح ابن حبان و حاکم و ابن اسحٰق والطبرانی وغیرہم نے روایت کیا ہے پس یہ غسل کافی ہوا
جیسے حضرت آدم کو ملائکہ کا غسل کافی ہوا۔ مفع۔ وعلی ہذا الخلاف الحائض۔ اور اسی اختلاف پر ہے حائض یعنی
جب کہ تین روز یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین سے کم میں بالاجماع غسل نہیں۔ التمرتاشی ج۔ والنفساء۔ اور
زچہ عورت۔ اذا طہرتا۔ جب کہ حائضہ و نفساء دونوں اپنے ایام سے پاک ہو جاویں۔ ف۔ تو انپر
غسل واجب ہے پھر اگر قبل غسل کے دونوں شہید کی جاویں تو امام رح کے نزدیک غسل حیض و نفاس

واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں - وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایۃ - اور یوں ہی قبل
انقطاع خون کے بنا بر صحیح روایت کے - ف - وہ روایت حسن عن الامام رح ہے کیونکہ موت طاری ہوئی ہے گویا
ایام منقطع ہو گئے - وعلی ہذا الخلاف الصبی - اور اسی اختلاف پر طفل کا حکم ہے - ف - کہ امام رح کے
نزدیک غسل دیا جاوے نہ صاحبین کے نزدیک - لہما ان الصبی احق بہذہ الکرامۃ - صاحبین کی دلیل یہ کہ
طفل اس کرامت کا زیادہ مستحق ہے - ف - کہ بغیر غسل کے طاہر قرار پاوے - ولہ ان السیف کفی عن الغسل
فی حق شہداء احد بوصف کونہ طہرۃ - اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ شہداء احد کے حق میں غسل سے تلوار کافی
ہوئی اس وصف کے ساتھ کہ تلوار گناہوں سے پاک کرنے والی ہے - ف - کیونکہ حدیث ہے کہ السیف محاء للذنوب
یعنی تلوار بہت خوب گناہوں سے پاک کرنے والی ہے - کما رواہ ابن حبان - ولا ذنب علی الصبی - اور طفل پر
کوئی گناہ نہیں ہے - فلم یکن فی معناہم - تو طفل ان شہداء کے معنی میں نہ ہوا - ف - پس طفل کو غسل دیا جاوے
اور یہی اولی ہے - الفتح - اور مجنون بید الشبی میں بھی یہی اختلاف ہے - ع - ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا ینزع
عنہ ثیابہ - اور شہید سے اُسکا خون دھویا نہ جاوے اور نہ اُسکے کپڑے اُتارے جاویں - لما رویناہ - بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے روایت کی - ف - وہ زملوہم الخ - بلکہ بدلیل حدیث ابن عباس رض کہ حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق میں حکم دیا کہ اُنکے بدن سے لوہا و پوستین جدا کردو اور اُنکو اُنکے کپڑوں و خونوں میں دفن کردو
رواہ ابوداؤد وابن ماجہ ع - وینزع عنہ الفرو - اور جدا کر دیا جاوے شہید سے پوستین - والحشو - اور
روئی وغیرہ سے بھرا ہوا کپڑا - والسلاح - اور ہتھیار - والخف - اور موزے - ف - ٹوپی و پائجامہ - المحیط
لانہا لیست من جنس الکفن - کیونکہ یہ چیزیں جنس کفن سے نہیں ہیں - ف - پس اصل یہ ٹھہرا کہ جو جنس
کفن سے نہ ہو اتار دیا جاوے - ویزیدون وینقصون ما شاؤا اتماما للکفن - اور بڑھاویں و گھٹاویں جب کہ
سنت سے زائد ہو جو چاہیں بغرض کفن پورا کرنے کے - ف - یعنی کفن سنت پورا ہو - الکافی - اور فقیہ ابو جعفر
نے کہا کہ پائجامہ نہ اُتارنا چاہیے اور بہت سے مشائخ نے موافقت کی - المحیط - اور سب کپڑے اُتار کر نیا کفن دینا
مکروہ ہے - الاسبیجابی والتمرتاشی - خون دھلایا جاوے - البحر - ومن ارتث غسل - اور جو کوئی ارتثاث پاوے وہ غسل
دیا جاوے - وہو من صار خلقا فی حکم الشہادۃ لنیل مرافق الحیاۃ لان بذلک یخف اثر الظلم فلم
یکن فی معنی شہداء احد - اور یہ وہ کہ جو حکم شہادت میں پرانا ہو گیا بوجہ حصول راحت حیات کے کیونکہ یہ راحت
حاصل ہونے سے ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا تو شہداء احد کے معنی میں نہیں رہا - والارتثاث ان یاکل - اور ارتثاث
یہ کہ کچھ کھاوے - او یشرب - یا کچھ پیے - او ینام - یا سو جاوے - ف - یا خرید فروخت کرے یا بہت کلام
کرے یا نماز پڑھے - البدائع ع - او یداوی - یا اسکی دوا کیجاوے - او ینقل من المعرکۃ حیا - یا معرکہ میں سے
زندہ منتقل کیا جاوے - ف - بشرطیکہ بیمار داری کے طور پر ہو - الذخیرہ - یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ
زندہ پڑا رہے - التحفۃ السید المفید ع - لانہ نال بعض مرافق الحیاۃ وشہداء احد ماتوا عطاشا - کیونکہ اسنے
بعض راحت حیات حاصل کی - اور شہداء احد تو پیاسے مر گئے - والکاس تدار علیہم - حالانکہ پانی کا پیالہ
انپر پھرایا جاتا تھا - فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ - مگر انہوں نے بخوف نقصان شہادت کے اسکو
پینا قبول نہ کیا - ف - لہ الحد بہم واقعات ع - اپنے مقتل سے اسوجہ سے اُٹھایا جاوے کہ اُسکو گھوڑے نہ روندیں
ف - تو یہ منتقل کرنا کچھ مضر نہیں ہے - لانہ ما نال شیئا من الراحۃ - کیونکہ اسنے راحت سے کچھ حاصل نہیں کیا

ف۔ پھر یہ قصہ اہل احد کے حق میں بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ کہاں روایت ہے ولیکن شعب الایمان میں ابوجہیم
بن حذیفۃ العدوی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لیکر مقتولوں میں اپنے چچازاد
بھائی کو تلاش کیا کہ اسکے منہ میں پانی ٹپکاؤں اگر اسمیں کچھ رمق باقی ہو پس میں نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا
پھر میں نے کہا کہ پانی پیؤ تو اشارہ سے کہا کہ ہاں پس ناگاہ ایک آواز آہ آہ آئی تو میرے چچازاد بھائی نے
کہا کہ اسکو وہاں لیجا تو میں نے جلد دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص ہیں پس میں نے کہا کہ پانی
پلادوں اتنے میں ایک آواز آہ آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہاں لیجا پس میں وہاں تک پہونچا تو دیکھا
کہ اس نے انتقال کیا تو میں مشکیزہ لیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر میں جلد اپنے چچازاد بھائی کی طرف
آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہے۔ رواہ البیہقی۔ حبیب بن ابی ثابت رح سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام وعکرمۃ بن ابی
جہل وعیاش بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوئے پس حارث کے واسطے پانی لایا گیا تو عکرمہ رض نے نگاہ
کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس لیجا پس عکرمہ پاس لائے کہ عیاش رض نے نگاہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ
عیاش پاس لیجاؤ اور عیاش تک پہونچے نہیں کہ انتقال کیا اور باقی دونوں نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہیں
چکھا۔ رواہ الطبرانی والبیہقی۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ واقدی رح نے عکرمہ رض کی شہادت واقعہ بعلبک میں بیان کی
ہے لیکن واقدی رح سے یہ لوگ قوی ہیں واللہ اعلم م۔ خارجہ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم
نے جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہداء میں دیکھو اگر ملے تو کہو کہ رسول اللہ نے
تجھکو سلام کہا اور حال پوچھا ہے۔ پس میں مقتولوں میں ڈھونڈھتا پھرا اور آخر پایا کہ آخری رمق ہے اور دیکھا کہ بدن پر
تلوار و تیر و نیزہ کے ستر زخم ہیں پس میں نے کہا کہ اے سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کہا ہے
اور حال پوچھا ہے پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور تجھپر سلام ہے اور رسول اللہ صلعم
سے کہیو کہ آپ پر فدا اور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہیو کہ تمہارے واسطے کچھ عذر
نہوگا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ صدمہ پہونچا اور آنکھوں سے آنسو جاری ہوئے۔ شرح المغنی لعبد الملک
رح۔ سب سے قوی روایت سندی وہ ہے جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا
کہ یوم الیمامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنے تلوار کا میان توڑ دیا اور حملہ آور ہوئے ہر چند روکے
گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوئے رضی اللہ تعالی عنہ وعنہم اجمعین م۔ ولو آواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا۔ اور
اگر اسکو ڈیرے خیمہ یا چھوٹے میں جگہ ملی تو اسنے ارتثاث پایا۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو بیان ہوا۔ ف۔ کہ راحت
زندگانی حاصل ہوئی۔ ولو بقی حیا حتی مضی وقت صلوٰۃ۔ اور اگر وہ زندہ رہا یہانتک کہ وقت نماز گذرا۔
ف۔ یعنی جسقدر سے نماز واجب ہوجاتی ہے ع۔ وہو یعقل۔ اور حال یہ کہ اسکے حواس درست ہیں۔ ف۔
حتی کہ اشارہ سے پڑھنے پر قادر ہے۔ فہو مرتث۔ تو اسنے ارتثاث کیا۔ لان تلک الصلوٰۃ صارت دینا
فی ذمتہ وہو من احکام الاحیاء۔ کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہوگئی اور یہ زندوں کے احکام میں سے ہے
قال وہذا مروی عن ابی یوسف۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔
اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہے۔ المجتبیٰ ع۔ اور اگر حواس درست سے عاقل نہو تو وہ مرتث نہیں اگرچہ ایک
رات دن سے زائد جیتا رہے۔ مختصر الکرخی ع۔ اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہے اگرچہ عاقل نہ
کیونکہ شہداء احد میں کوئی اتنی دیر تک جیتا نہیں رہا۔ ع۔ اور اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہوگیا یا دوسری جگہ گیا تو وہ

مرتث ہو۔ الخلاصہ۔ ولو اوصی بشئ من امور الآخرة کان ارتثاثا عند ابی یوسف۔ اور اگر امور آخرت
میں سے کسی چیز کی وصیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک یہ بھی ارتثاث ہے۔ لانہ ارتفاق۔ کیونکہ یہ حصول ثواب
کی راحت ہے۔ وعند محمد لا یکون لانہ من احکام الاموات۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ ارتثاث نہیں کیونکہ
یہ مردوں کے احکام سے ہے۔ ف۔ قال الصدر الشہید رح امور دنیا کی وصیت میں بالاجماع ارتثاث ہے۔ شرح
الطحاوی میں کہا کہ ابو یوسف نے امور الدنیا میں ارتثاث کہا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثاث نہیں کہا تو
درحقیقت یہ اختلاف نہیں ہے مع۔ ظاہر ان علماء نے قول محمد رح کو ترجیح دی۔ وہو الاولی۔ پھر میں نے ردالمختار
میں دیکھا کہ جوہرہ میں اسی کو اصح کہا ہے م۔ پھر یہ سب جب ہی ارتثاث ہونگے کہ لڑائی ختم ہونے کے بعد ہوں اور
اگر قبل اسکے تو کچھ ارتثاث نہیں ہے۔ التبیین وف۔ پھر جس نے ارتثاث پایا وہ غسل کے حق میں شہید نہیں اور
آخرت میں شہید ہے م۔ ومن وجد قتیلا فی المصر غسل۔ اور جو شخص کہ شہر میں مقتول ملا ہو وہ غسل دیا جاوے
ف۔ اگرچہ ہتھیار سے مجروح ہو۔ لان الواجب فیہ القسامۃ والدیۃ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قسامت
و دیت ہے۔ ف۔ نہ قصاص۔ فخف اثر الظلم۔ تو ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا۔ ف۔ پس شہداء احد کے معنی میں
نہیں رہا پس آخرت میں اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا میں غسل دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہ قتل بحدیدۃ ظلما۔ مگر جب کہ
یہ معلوم ہو کہ وہ دھار دار چیز سے از راہ ظلم کے مارا گیا ہے۔ ف۔ جیسے مثلاً دانستہ اسکا کوئی مقتول ہوا اور قاتل
ظالم معلوم ہے اگرچہ بعینہ نہیں معلوم ہے تو وہ شہید ہے۔ لان الواجب فیہ القصاص وہو عقوبۃ۔ کیونکہ اس
قتل میں واجب تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے۔ ف۔ گو قاتل معین نہیں۔ والقاتل لا یتخلص منہا
ظاہرا۔ اور قاتل کا اس عقوبت سے چھٹکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے۔ اما فی الدنیا واما فی العقبی۔ یا تو وہ دنیا
میں عقوبت پاویگا اگر مل گیا اور یا عقبی میں پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا۔ ف۔ بہر حال وہ عقوبت قصاص
میں گرفتار ہوگا مع۔ اور اولی یہ کہ یوں کہا جاوے کہ اصل قتل از راہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہو تو مقتول
شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہوا یا اسنے مثلاً کسی کا مال چھین لینے کا
قصد کیا تھا اور لڑائی میں مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اسوقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق نہ دیکھی اور
مقتول ظلم کر اسطرح ڈال دیا ہو۔ فافہم۔ پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رح کے نزدیک شرط یہ کہ دھار دار
چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر لٹھ یا بھاری پتھر سے مار ڈالا تو اسمیں قصاص عوض نہیں ہے۔ وعند
ابی یوسف ومحمد۔ اور ابو یوسف ومحمد کے نزدیک۔ ما لا یلبث کالسیف۔ جو چیز قتل میں درنگ نہیں کرتی
وہ مثل تلوار کے ہے۔ ف۔ حتی کہ بھاری پتھر ولٹھ کے قتل سے جب کہ ظلما معلوم ہو قصاص واجب اور مقتول
شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے۔ وعلی ہذا اگر پتلی لکڑی وغیرہ جس سے غالبا قتل نہیں ہوتا ہے اگر اتفاق سے مر گیا
تو بالاتفاق شہید نہیں ہے۔ ویعرف فی الجنایات ان شاء اللہ تعالی۔ اور یہ مسئلہ باب الجنایات میں
انشاء اللہ تعالی معلوم ہوگا۔ ومن قتل فی حد۔ اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد میں۔ ف۔ مثلا حد زنا میں رجم
ہوا۔ او قصاص۔ یا قصاص میں۔ ف۔ مثلا کسی کو ناحق قتل کرکے شہید کیا تھا اسکے عوض میں حق بر قصاص
میں قتل ہوا۔ غسل وصلی علیہ۔ تو وہ غسل دیا جاوے اور اس پر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ جیسے روایت
بخاری میں ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ کے واسطے نماز ہے۔ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ۔ کیونکہ اسنے
بذل کیا اپنی جان کو ایسے حق وفا کرنے میں جو اسپر واجب ہوا تھا۔ ف۔ پس اس بات میں تو قاتل نظیر

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہداء احد کے طور پر جان دیتا - **وشہداء احد بذلوا انفسہم ابتغاء مرضاۃ اللہ تعالےٰ** - اور شہداء احد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل ہونے کو اپنی جانیں قربان کیں - **ف** - پس اسمیں اور انمیں بہت فرق ہے - **فلا یلحق بہم** - تو یہ مقتول اُن شہداء کے ساتھ لاحق نہوگا - **ومن قتل من البغاۃ** - اور امام حق کے باغیوں میں سے جو شخص قتل ہوا حالت جنگ میں - **او قطاع الطریق** یا رہزنوں میں سے قتل ہوا - **لم یصل علیہ** - تو اُسپر نماز نہیں پڑھی جائیگی - **لان علیا رض لم یصل علی البغاۃ** کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں پر نماز نہیں پڑھی - **ف** - یہ روایت تو ثبوت نہیں ہوئی - اور ابن سعد وغیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تحکیم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کوفہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حروراء میں مجتمع ہوے تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رض کو اُنکے پاس بھیجا - ابن عباس رض نے اُنکے شبہات دور کیے اور آیات واحادیث سے اُنکو قائل کیا پس بہتوں نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے اور حروراء سے نہروان کو جاکر حضرت خباب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہم اُنکی جانب روانہ ہوے اور لڑائی میں خوارج کا سردار مارا گیا اور یہ مسئلہ کا ذکر ہے اور وہاں سے کوفہ واپس آگئے - سروجی نے کہا کہ آپ نے مقتول خوارج کو غسل نہیں دیا اور نہ نماز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ باغی ہیں اور یہ اُنکے واسطے زجر وعقوبت ہے - مع - جس نے اپنے آپ کو قتل کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسپر نماز نہیں پڑھی - **کما فی صحیح مسلم عن جابر بن سمرۃ** رضی اللہ عنہ اور یہی ابو یوسف رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی - یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے اور حلوانی رح نے کہا کہ علی الاصح اسپر نماز پڑھی جاوے - اقول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں کہ اُسپر نماز نہو کیونکہ مقروض پر خود نہ پڑھی اور دوسروں کو اجازت دی - اسیطرح مرجوم پر لوگوں کو منع نہ کیا - م - جس نے ملک میں فساد کرنا یا گلا گھونٹ کر یا دھتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا کرر ثبوت ہوا تو وہ باغیوں ورہزنوں کے حکم میں ہے - الخلاصہ - جو غرق ہو کر یا دیوار وغیرہ سے دبکر یا گرکر یا درندہ کے پھاڑنے سے مرا وہ غسل دیا جاوے اور اسپر نماز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر میں رات کو ہتھیار سے یا باہر شہر کے ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا اور دیت واجب نہوئی تو ہمارے نزدیک شہید ہے - مع - قتال کفار یا قصد جہاد میں جو شخص کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے اگرچہ اُسنے ارتثاث پایا ہو اور اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے اسی واسطے امام مصنف نے یہ نہیں کہا کہ مرتث شہید نہیں بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی فقہی احکام کی راہ سے شہید نہیں ہے - مع - فی الفتح آخرت کے شہیدوں میں سے ایک مبطون ہے یعنے جو اسہال وپیٹ کے عارضہ سے بدون معصیت مرا ہو اور اسمیں ہیضہ والا بھی داخل ہے - دوم - مسلول یعنی عارضہ سل میں مرا - سوم - ذات الجنب میں مرا - چہارم - طاعون میں مرا - اور اسمیں ہر قسم کی وبا داخل ہے جبکہ تقدیر سے گریز نہ کرے - پنجم - غریق یعنی ڈوب کر مر گیا - ششم جل کر مرا - ہفتم - اوپر سے گرا - ہشتم - کچل کر مر گیا - نہم - خطا سے قتل ہوا - دہم - کسب حلال معاش کے کسی صدمہ سے مرا - یونہی علم دین حاصل کرنے میں مرا - اور علامہ سیوطی نے قریب تیس کے شمار کیے ہیں - واضح ہو کہ ڈوبنا مثلاً عمداً نہو اور کسی معصیت کے مطلب میں نہو حتیٰ کہ جو لوگ لغو طور پر دریاؤں میں پیرنا وسیر تماشا وغیرہ مکروہات میں مبتلا ہوتے ہیں وہ عاصی کے ساتھ ایسے ہیں اور یہی لحاظ مابعد میں ضرور ہے - مع - حسن نیت - کیا نہیں دیکھتے کہ جو لوگ جہاد میں نام وصیت وغنیمت کے طالب ہیں انکو صریح حدیث میں شہید سے خارج کیا ہے - فافہم

ابو حنیفۃ رح - یعنی ابو حنیفہ رح کے نزدیک ملا بقیمت ہوگا - ف - یہی قول احمد و ثوری ہے - یعنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جسقدر ہو زکوٰۃ دیدی جاوے - وعندہما بالاجزاء وہو روایۃ عنہ - اور صاحبین کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہے - ف - یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے - یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہوا اور سو درم کا آدھا نصاب ہر کر پورا نصاب ہو گیا - اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا - حتی ان من کان لہ مائۃ درہم وخمسۃ مثاقیل ذہب تبلغ قیمتہا مائۃ درہم فعلیہ الزکوٰۃ عندہ خلافاً لہما - حتی کہ جس شخص کے پاس سو درم ہوں اور پانچ مثقال سونا جسکی قیمت سو درم ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر زکوٰۃ واجب ہوئی بخلاف صاحبین کے - ف - کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہیں تو دو سو درم ملکر نصاب ہو گیا - اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چہارم نصاب طلا ہے اور سو درم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوٰۃ نہ ہوئی - ہما یقولان المعتبر فیہما القدر دون القیمۃ - صاحبین کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا یجب الزکوٰۃ فی مصوغ وزنہ اقل من مائتین وقیمتہ فوقہما - حتی کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سو درم سے کم ہوا اور اسکی قیمت دو سو سے زیادہ ہو زکوٰۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی - ف - تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر ہے - ہو یقول ان الضم للمجانسۃ وہو یتحقق باعتبار القیمۃ دون الصورۃ فیضم بہا - ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ضم کرنا بوجہ ہمجنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے - ف - بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اسپر قیاس فاسد ہے - اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہوں اور سو درم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ امام رح کے نزدیک دو سو درم برابر قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفا نصف پورا نصاب ہوے - اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ واجب اور امام کے نزدیک نہیں - اگر ۱۵۰ - درم اور پانچ مثقال طلا، تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں یہی صحیح ہے - محیط السرخسی ؟ - اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ درموں کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے - مع - اگر طلا و چاندی ہر ایک نصاب ہو اور ایک نصاب کو دوسرے میں ملا کر سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسواں حصہ ادا کرے - محیط السرخسی - اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور درم نصاب سے اسقدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار مثقال ہو جاویں - المضمرات - یاقوت و موتی و جواہرات میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اسکے ہار بنے ہوں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے - الجوہرہ - نانبائی نے اگر لکڑیاں ونمک واسطے خمیری روٹی کے خریدیں تو زکوٰۃ نہیں - اور اگر تلچھ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو اسپر زکوٰۃ ہے - الذخیرہ - جسکے ذمہ ادائے زکوٰۃ ہے اسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلیے کہ قرضخواہ کا جھگڑا آخرت میں سخت ہے - محیط السرخسی - اگر مال گر پڑا اسکو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوٰۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اسکے ہاتھ میں قائم اور وہ مال پہچانے تو جائز ہے - خلاصہ جسپر زکوٰۃ باقی ہے اور وہ مر گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو گئی - المحیط

باب فیمن یمر علی العاشر

باب اُس مال والے کے بیان مین جو عاشر پر گذرے - عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجرون سے
عشر یعنی دہاگی وصول کرے اور اُسکی جہت سے تاجر لوگ چور رہزنون سے محفوظ رہتے ہین اور وہ جیسے
ظاہری اموال کے دہاگی لیگا اسیطرح اموال باطنہ از قسم درم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہون اُنکا محصول بھی وصول
کریگا - الکافی - اور جیسے مسلمان سے لیگا جو زکوٰۃ ہو اسی طرح ذمی و حربی تاجرون سے بھی لیگا جو محصول ہو نہ زکوٰۃ
مگر مسلمان سے چالیسوان حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جسکو ذمی کہتے ہین بیسوان حصہ لیگا
اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جسکو حربی کہتے ہین دسوان حصہ لیگا جب کہ کوئی قرارداد خاص نہو - تو عاشر اسکا
نام صرف اسی اعتبار پر ہو جو حربی سے دہاگی لیتا ہو - اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اُسی کی نسبت حدیث
مین ہو کہ مکاس داخل جنت نہوگا یعنی ابتدا مین نہ جاویگا - ع - اذا مر علی العاشر بمال - اگر تاجر گذرا عاشر
پر مال کے ساتھ - ف - اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مرور
شرط نہین پس اگرچہ مال باطن لیکر گذرا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری محصول
وصول کریگا - اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا - فقال اصبتہ منذ اشہر - پس کہا کہ مین نے اسکو
چند مہینہ سے پایا - ف - یعنی سال پورا نہین ہوا - او علی دین - یا مجھپر قرضہ ہو - ف - تو زکوٰۃ واجب
نہین - وحلف صدق - اور اس بات پر قسم کہا گیا تو اسکی تصدیق کیجائیگی - ف - لیکن یہ شرط اسی
تاجر کیلیے جو دار الاسلام کا ہو چنانچہ آیندہ معلوم ہوگا - والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق - اور عاشر
وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو رستہ پر - ف - واسطے حفاظت مال تجار کے - المبسوط - لیاخذ
الصدقات من التجار - تاکہ وہ تاجرون سے صدقات وصول کرے - ف - اور شرط ہو کہ وہ آزاد
مسلمان ہو اور ہاشمی نہو - الغایۃ البحر - تو یہود کا مقرر کرنا نہین جائز ہو - د - پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوٰۃ
ہو پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ مین رکھے اور وہ چالیسوان حصہ ہو - اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسوان حصہ
اسکو خزانہ جزیہ وخراج مین رکھے اور اس سے اسکا جزیۃ الراس ساقط نہوگا اور سال مین ایکبار کے سوا
ذمی سے زیادہ نہ لیا جائیگا - السراج - فمن انکر منہم تمام الحول - پس جس نے ان تاجرون مین سے
سال پورا ہونے سے - او الفراغ من الدین - یا فارغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا - کان منکرا للوجوب
تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا - والقول قول المنکر مع الیمین - اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہو
ف - تو قسم سے اُسکا قول قبول ہوگا - وکذا اذا قال اد یتہا الی عاشر اخر - اور یون قسم سے تصدیق
کیا جائیگا جب کہ اسنے کہا کہ مین نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا - مرادہ اذا کان فی تلک السنۃ عاشر
اور مراد یہ کہ جب اس سال مین دوسرا عاشر رہا ہو - ف - تب اسکے قول کی تصدیق ہوگی - لانہ ادعی
وضع الامانۃ موضعہا - کیونکہ اسنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعوی کیا - ف - اور امانت یہ
جب مال امانت کو اُسکے موقع پر صرف کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اسکا قول قبول ہوتا ہو - بخلاف ما اذا لم یکن
عاشر آخر فی تلک السنۃ - بخلاف اسکے جب اس سال مین کوئی دوسرا عاشر نہو - ف - کہ اُسکا قول
نہوگا - لانہ ظہر کذبہ بیقین - کیونکہ اسکا دروغ بالیقین ظاہر ہوگیا - وکذا اذا قال اد یتہا انا - اور اسی طرح

جب اسنے کہا کہ مین نے صدقہ کو خود دیدیا۔ یعنی اسلے الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر مین فقیرون کو دیدیا۔ ف تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان الاداء کان مفوضا الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اُسی کے سپرد تھا شہر مین یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر مین تھا تو وہ امانت دار تھا تو قسم سے اُسکا قول قبول ہوگا بخلاف اسکے جب کہ شہر سے مال لیکر نکلنے کے بعد مین نے نقیرون کو دیا تو صحیح نہین کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت مین ہے۔ وولایۃ الاخذ بالمرور لدخولہ تحت الحمایۃ۔ اور عاشر پر گذرنے سے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اسکی حمایت مین آجانے کی ہے۔ ف ولیکن یہ عموماً مقصود نہین کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور جزیہ مین جب وہ کہے کہ مین نے خود ادا کردیا تو تصدیق نہوگی کیونکہ ذمی فقیر اُسکے مستحق نہین اور مسلمان نقیرون میں صرف کی اُسکو صلاحیت نہین ہے۔ التبیین۔ وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثۃ فصول۔ اور یون ہی صدقۂ السوائم مین تین صورتون مین بھی حکم ہے۔ ف اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہوے ہین۔ دوم مجھپر قرضہ ہے جو انکو محیط ہے۔ سوم مین نے دوسرے عاشر کو جو اسی سال مین تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی۔ وفی الفصل الرابع وھو اذا قال ادیت بنفسی اسلے الفقراء فی المصر لایصدق وان حلف۔ اور رہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ اُسنے کہا کہ مین نے ان جانورون کا صدقہ بذات خود شہر مین فقیرون کو ادا کردیا ہے تو تصدیق نہوگی اگرچہ قسم کھاوے۔ ف اور اگرچہ امام کو اُسکا سچا ہونا معلوم ہوجاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائیگا۔ وقال الشافعی یصدق لانہ اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ اسنے حق کو مستحقون کو پہونچادیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سوائم کی زکوٰۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہین بخلاف باطنی اموال کے۔ ف کہ اُنمین البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور امین قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لین تو بھی جائز نہین کیونکہ اسنے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ لیا گیا۔ ثم قیل الزکوٰۃ ھو الاول والثانی سیاسۃ۔ پھر کہا گیا کہ زکوٰۃ تو اول ہی ہے اور یہ دوم بطور سیاست ہے۔ ف یعنی زکوٰۃ تو وہی ہوچکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل ھو الثانی والاول ینقلب نفلا۔ اور کہا گیا بلکہ زکوٰۃ تو یہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہوجائیگا۔ وھو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارۃ۔ پھر جن صورتون مین کہ سوائم واموال تجارت مین اسکے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ ف یعنی تین صورتون مین انمین سے یہ کہ مین نے دوسرے عاشر کو جو اس سال مین تھا ادا کردیا۔ لم یشترط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر۔ یعنی براءت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر مین نہین فرمائی۔ ف یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط نہین کہ اُس عاشر کا براءت نامہ دکھلاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہوگی۔ وشرطہ فی الاصل۔ اور کتاب اصل یعنی مبسوط مین براءت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ وھو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی حسن نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانہ ادعی۔ کیونکہ اسنے ایک دعوی کیا۔ ف یعنی مین نے دوسرے عاشر کو ادا کیا۔ ولصدق دعواہ علامۃ فیجب ابرازھا۔ اور اسکے صدق دعوی کے واسطے ایک علامت ہے یعنی تحریر پس اسکو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول ان الخط یشبہ الخط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہوگا۔ ف اور یہی روایت اصح ہے

الثانی ت - وما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی - اور جس شرط مین مسلم کی تصدیق ہوگی اُسمین ذمی کی
بھی تصدیق ہوگی - لان ما یوخذ منہ ضعف ما یوخذ من المسلم - کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہے وہ دوچند
اس مقدار کا ہے جو مسلم سے لیجاتی ہے - فیراعی تلک الشرائط تحقیقا للتضعیف - تو دوچند کے معنی
محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا - ف کہ سال گذرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے
فراغت و نیت تجارت ہو - مین کہتا ہون کہ قولہ ما صدق فیہ - مین لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے
اگر شہر مین فقیرون کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعوی کیا تو صحیح نہین ہے لہذا مترجم نے ترجمہ مین خاص کردیا کہ
شرائط وجوب مین جن شرائط مین مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہوگی - کیونکہ اُسکے جان ومال کی حفاظت
ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافر ان کے لہذا فرمایا - ولا یصدق الحربی - اور حربی تاجر کی تصدیق
نہو گی - ف یعنی التفات ہی نہوگا اگرچہ گواہ لادے - ف - الا فی الجواری یقول من امہات اولادی
مگر باندیون مین درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کے ماٗین ہین - او غلمان معہ یقول ہم اولادی - یا ایسے
غلمان مین ہو جو اُسکے ساتھ ہین درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہین - ف خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان لیکے
ہمارے ملک مین تجارت کے لیے داخل ہوا ہے اول تو امام المسلمین اجازت مین اس سے شرط کریگا کہ سال بھر
کم یہان ٹھہرے ورنہ مین تجھیر جزیہ باندھونگا پھر تو یہان سے جانے نہ پائیگا جب اسنے منظور کیا اور داخل ہوا پھر
عاشر کے ناکہ سے گذرا تو اُسکے ساتھ باندیان ہین اُنکو دعوی کرتا ہے کہ میرے مرولد ہین یعنی ان لونڈیون کو مین
اپنے تصرف مین لایا کہ اُنسے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہین جنکو دعوی کرتا ہے کہ میری اولاد ہین
تو قسم سے اسکا قول مانا جائیگا اور غلمان سے ہنسارہ کیا کہ اُنکی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہون تب ہی
تصدیق ہوگی - لان الاخذ منہ بطریق الحمایۃ - کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت وحفاظت ہے - وما فی
یدیہ من المال یحتاج الی الحمایۃ - اور جو کچھ مال اسکے قبضہ مین ہے اُسکو حمایت کی احتیاج ہے - ف
تو نصاب وسال پہنچنا و فراغت قرضہ و نیت تجارت کسی کی شرط نہین بلکہ جب ہم نے اُسکے پاس کے مال کو محفوظ
رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لینگے - غیر ان اقرارہ بنسب من فی یدہ منہ صحیح - مگر اتنی بات البتہ
کہ جو آدمی اسکے قبضہ مین ہے اُسکے نسب کا اقرار اُسکی طرف سے صحیح ہے - ف یعنی ہم اسکے اقرار کو مان لینگے
کہ مثلا یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے - فکذا امومیۃ الولد لانہا تبتنی علیہ - پس یون ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ
ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے - ف پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے
فانعدمت صفۃ المالیۃ فیہن - تو ان باندیون مین مال ہونے کی صفت معدوم ہے - والاخذ لا یجب الا من
المال - اور عشر لینا نہین ٹھیک مگر مال سے - ف کہ ان باندیون وانکی اولاد سے عشر نہوگا لیکن اس
دعوی پر اس سے قسم لیجائیگی - بخلاف اس دعوی کے کہ یہ میرے مدبر ہین یا دار الحرب کے آزاد کیے ہوے ہین
تو تصدیق نہوگی - ف - رہا بیان اس مقدار کا جو لیجاوے - قال ویوخذ من المسلم ربع العشر - کہا کہ مسلمان
تاجر سے چالیسوان حصہ لیا جاوے - ف کیونکہ یہ دراصل زکوٰۃ مین ہے - ومن الذمی نصف العشر
اور ذمی سے اسکا دوچند بیسوان حصہ - ومن الحربی العشر - اور حربی تاجر سے اسکا دوچند یعنی دسوان حصہ
لیا جاوے - ف یہ دونون خراج مین رہین - ہکذا امر عمر رضی سعاتہ - ایسا ہی حضرت عمر رضی نے اپنے
ساعیون کو حکم فرمایا تھا - ف ساعی عامل زکوٰۃ وعاشر جو کام کرے - رواہ عبد الرزاق ومحمد بن الحسن فی الآثار

چونکہ یہ معظم صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا خلاف تھا تو اجماع ہو گیا کذا قال القدوری فی شرح المختصر۔ م ع۔ **وان مر حربی بخمسین درہما لم یوخذ منہ شیء الا ان یکونوا یاخذون منا من مثلہا**۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درہم کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہیں لیا جائیگا مگر جبکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ ف تو ہم بھی اُنکے آدمی سے لے لینگے۔ **لان الاخذ منہم بطریق المجازاۃ**۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات ہے یعنی بدلہ۔ **بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوٰۃ**۔ بخلاف مسلمان و ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہے۔ ف جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ **او ضعفہا**۔ یا دو چند محصول ہے۔ ف جبکہ ذمی سے لیا گیا **فلا بد من النصاب**۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف جسمیں سے زکوٰۃ یا اُسکا دو چند لیا جاوے **وہذا فی الجامع الصغیر**۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ ف کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز ہے۔ **وفی کتاب الزکوٰۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا ولانہ لا یحتاج الی الحمایۃ**۔ اور کتاب الزکوٰۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیوے اگرچہ حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہوں اسلیئے کہ قلیل مال برابر عفو رہا ہے اور اسلیئے کہ قلیل میں حفاظت کی احتیاج نہیں۔ ف حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ **وان مر حربی بمائتی درہم ولا یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر**۔ اور اگر حربی دو سو درہم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہیں کہ وے لوگ ہم سے کسقدر لیتے ہیں تو عاشر اس سے عشر یعنی دسوان حصہ لے لے۔ **لقول عمر رضی اللہ عنہ فان اعیاکم فالعشر**۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہائی۔ ف یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسوان حصہ لے لو۔ **وان علم انہم یاخذون منا ربع العشر او نصف العشر یاخذ بقدرہ**۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسوان حصہ یا بیسوان حصہ لیتے ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بجالانا ضرور ہے۔ **وان کانوا یاخذون الکل لا یاخذ الکل**۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں لیگا۔ **لانہ غدر**۔ کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے۔ ف کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان نہیں اگرچہ حربی کفار ایسا کریں چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالیں تو ہم نہیں قتل کرینگے۔ الفتح۔ لیکن مبسوط السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوائے اسقدر مال کے جس سے وہ اپنے وطن پہونچ جاوے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرط ان کی یہی ہے کہ جان سے نہ مارینگے جب کہ اُنکو معلوم تھا کہ مال کا بدلا مال ہوگا۔ فافہم واللہ اعلم۔ م۔ **وان کانوا لا یاخذون اصلا لا یاخذ**۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لیگا۔ **لیترکوا الاخذ من تجارنا**۔ تاکہ وے ہمارے تاجروں سے بھی لینا چھوڑیں۔ ف جو اُنکے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ **ولانا احق بمکارم الاخلاق**۔ اور اسلیئے کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ ف جبکہ اُنکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوئی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ اُنکی نیک خوئی خالصا لوجہ اللہ تعالے نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب پھل دیگی۔ م۔ **وان مر الحربی علی عاشر فعشرہ ثم مر مرۃ اخری**۔ قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ **لم یعشرہ حتی یحول الحول**۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اُسنے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں گذرا یعنی قبل اسکے کہ اپنے ملک جاکر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لیگا یہانتک کہ سال پلٹ جاوے

ف۔ حاصل یہ کہ حربی امان لیکر داخل ہوا تو جس اعلام کے کہ سال بھر یہان رہا تو پھر جزیہ باندھا جائیگا اور
تو یہین کا شمار ہو کر دار الحرب نہ جانے پائیگا۔ پس عاشر نے اس سے عشر لیا پھر اسکا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک
صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لیگا۔ اور اگر قبل
سال کے ہوا تو وہ صورتین ہین ایک یہ کہ ہنوز وہ دار الاسلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہے اور جا بجا پھرنے کے
جہانے مین اسکا دوبارہ گذر عاشر کے ناکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لیگا۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال
وحق الاخذ لحفظہ۔ اسلیے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کیلیے
تھا۔ ف۔ اسکا عوض بر عکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باقی۔ اور اسلیے کہ اول امان کا حکم سال بھر
کے اندر باقی ہے۔ ف۔ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ وبعد الحول تجدد
الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائیگی۔ ف۔ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان مین مشروط
تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے خیمہ بین سال گذار دیا تو امان اول نہین رہی اب ہمکو اسپر ہر طرح قابو
ہے۔ لانہ لایمکن من الانتقام الا حولا۔ کیونکہ حربی کو یہان ٹھہرنے کا قابو نہین دیا گیا مگر ایک سال۔ ف۔ یعنی
قریب ایک سال کے۔ النہایہ۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا بتر اصلح کہ لانہ لا یمکن من المقام حولا۔ یعنی حربی کو
ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہین دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک یہین موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اسپر
جزیہ باندھیگا یا جانے دے غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہے ورنہ قتل
ہو جاتا۔ والاخذ بعدہ لا یستاصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہین کرتا۔ ف۔
بلکہ ہم خود آپس مین لیتے ہین۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک
عشرہ ایضا۔ اس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال مین) دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہونیکے
روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لیگا۔ ف۔ یعنی اگرچہ اسی روز پھر ہمارے ملک کو امان لیکر آیا اور عاشر کی طرف گذرا
تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اسنے سال مین کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہوکر
داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لانہ رجع بامان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔
وکذا الاخذ بعدہ لا یفضی الی الاستیصال۔ اور یون ہی بعد اسکے عشر لینا بھی استیصال مال کیجانب
مفضی نہین ہے۔ ف۔ اور اگر اول مرتبہ اپنے سوا اسکے فریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر
نہین لیگا۔ التبیین۔ وان مر ذمی بخمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی شراب یا سور (یا دونون) کو لیکر گذرا عشر الخمر دون
الخنزیر۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ وقولہ عشر الخمر ای من قیمتہا۔ اور مصنف نے جو کہا کہ
عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت مین سے دسوان حصہ لیا جاوے۔ ف۔ نہ کہ عین شراب
کا دسوان حصہ۔ وقال الشافعی لا یعشرہما لانہ لا قیمۃ لہما۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان دونون کا عشر نہین لیگا
کیونکہ ان دونون کی کچھ قیمت نہین ہے۔ وقال زفر یعشرہما لاستوائہما فی المالیۃ عندہم۔ اور زفر رحمہ اللہ
تعالی نے کہا کہ دونون کا یعنی دونون کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونون مالیت مین کافرون کے نزدیک
یکسان ہین۔ ف۔ یعنی وے لوگ دونون کو مال ٹھہراتے ہین۔ وقال ابو یوسف یعشرہما اذا مر بہما جملۃ
اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونون کا عشر لیوے بشرطیکہ دونون ساتھ ہی لے گذرا ہو۔ کانہ جعل الخنزیر تبعا للخمر
گویا ابو یوسف نے خنزیر کو خمر کا تابع کیا۔ ف۔ جب کہ دونون کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہا

فان مر بکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخنزیر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا لیکر گذرا تو خمر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا۔ ف۔ مگر ظاہر الروایۃ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا پس دونوں میں فرق کیا گیا سو وجہ الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لہا حکم العین والخنزیر منہا۔ اور وجہ فرق کی بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم میں ہیں انکی قیمت کا حکم انکی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے۔ ف۔ اور شراب نہیں ہے اور ذوات القیم وہ چیزیں ہیں کہ انکا مثل ٹھیک نہیں بلکہ قیمت انکا قائم مقام ہو جیسے ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہیں جان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اسکے جب کہ ایک خم میں سے ایک تھلیا شراب لی پھر اسی خم سے یہ تھلیا بھر لی تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اسکے بدل میں قیمت بھی بجائے اسکے ہو سکتی ہے۔ پس جسکا مثل اسطرح صورت ومعنی میں ہو اسکو ذوات المثل کہتے ہیں۔ وذوات الامثال لیس لہا ہذا الحکم والخمر منہا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں انکی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور خمر بھی ذوات الامثال سے ہے۔ ف۔ تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر نہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جسکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت ومعنی موجود ہے جیسے گیہوں وشراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گیہوں تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہیں اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اسوقت قیمت دلوائی جائیگی۔ دوم قیمی کہ جسکا مثل نہیں جیسے بکری وگھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی اسکے قائم مقام ہے۔ پس مسئلہ مذکورہ میں خنزیر کی قیمت اسکے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اسکے قائم مقام نہیں بلکہ اسکی شراب اسکے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایۃ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت وحفاظت کے ہے۔ والمسلم یحمی خمر نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے اپنی ذاتی شراب کی۔ ف۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ۔ للتخلیل۔ سرکہ کرنے کے واسطے۔ فکذا یحمیہا علی غیرہ پس اسیطرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ ف۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا یحمی خنزیر نفسہ بل یجب تسییبہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کریگا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ انکو چھوڑ دینا واجب ہے۔ ف۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک میں سور ہیں مسلمان ہوگیا تو اسلام لانے کے ساتھ اسپر یہ بھی واجب ہے کہ خنزیر کو ملک سے چھوڑ دے۔ فکذا لا یحمیہ علی غیرہ۔ تو اسیطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا۔ ف۔ تو اسکا عشر بھی نہیں لے سکتا۔ واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور وشراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال نہیں کہ اسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق میں خنزیر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے معاملات میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدائے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی پس اسکی دو جنسیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفر رح بھی ساقط ہوگیا بلکہ قول شافعی رح کا بھی جواب نکل آیا لیکن اسکے ساتھ بنائے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے وخرید فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالے اپنے موقع پر آویگا م۔ اگر ذمی مردار کی کھالیں لیکر گذرا تو امام محمد رح نے اسکو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اسکا عشر لینا چاہیے الجملہ سا امید ہے کہ اسمیں کوئی مجتہد مخالف نہ ہوگا م۔ اگر ایسی چیزیں لیکر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ وترکاریاں وفواکہ وخربزہ وغیرہ جنکی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک انکا عشر لیوے اور امام کے نزدیک

نہین -السراج -کیونکہ عاشر کے پاس جنگل مین فقرا نہین جنکو دیگا حتی کہ اگر فقرا ہون یا اپنے کاربرداز ون کے لیے چاہے تو لے سکتا ہے - الخ - ولو مرصبی او امراۃ من بنی تغلب بمال - اور اگر بنو تغلب نصرانیون کا کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے - فلیس علی الصبی شئی وعلی المرأۃ ما علی الرجل - تو طفل پر کچھ نہین ہے اور عورت پر استقدر جو تغلبی مرد پر ہے - ف - یعنی مسلمانون سے دوچند ہے - لما ذکرنا فی السوائم - بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم مین گذر چکی - ف - لیکن وہان فتح القدیر مین عورت سے نفی کو ترجیح دی اور بیان حکم مذکور ہی صحیح ہے - واللہ تعالی اعلم م - ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیہا الحول لم یزک التی مر بہا - اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے ناکہ پر گذرا اور اسکو آگاہ کیا کہ میرے گھر مین دوسرے سو درم ہین کہ دونون پر سال گذر گیا ہے تو عاشر ان سو درم کی زکوۃ نہ لیگا جنکو ساتھ لیکر گذرا - لقلتہ - بوجہ انکے قلیل ہونیکے - ف - کہ نصاب سے کم ہین - وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ - اور جو اسکے گھر مین ہین وہ عاشر کے تحت حمایت نہین آئے - ف - اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہون اور باقی نصاب کے گھر مین ہون تو زکوۃ وصول کرلے - کما فی السراج ہ - ولو مر بمائتی درہم بضاعۃ - اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا - ف - اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے ذرا کہی کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت مین بطور احسان لگا دیجیو - تو حکم یہ ہے - لم یعشرہا - عاشر اسکا عشر نہ لیگا - لانہ غیر ماذون باداء الزکوۃ - کیونکہ یہ شخص اسکی ادا زکوۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہین ہے - ف - بلکہ مالک نے اسکو صرف تجارت مین لگانے کی اجازت دی ہے ع - قال وکذا المضاربۃ - مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت کا ہے - یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر - یعنی جب کہ مضارب مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا ف - تو عاشر اس سے زکوۃ نہین لیگا - مضاربت یہ کہ مثلاً زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونون کے درمیان نصفا نصف ہو - وکان ابو حنیفۃ یقول اولا یعشرہا لقوۃ حق المضارب حتی لا یملک رب المال نہیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فنزل منزلۃ المالک - اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوۃ لیگا بوجہ قوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہوجانیکے بعد مالک کو اختیار نہین ہوتا کہ مضارب کو اسمین تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا ف - تو جیسے مالک سے عشر لیتا یونہی مضارب سے وصول کریگا - ثم رجع الی ما ذکر فی الکتاب وہو قولہما - پھر ابو حنیفہ رح نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب مین مذکور ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے - لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ فی اداء الزکوۃ - کیونکہ مضارب درحقیقت مالک نہین اور نہ مالک کی طرف سے ادائے زکوۃ مین نائب ہے - الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبہ نصابا فیوخذ منہ لانہ مالک لہ - مگر آنکہ مال مین استقدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہونچ جاوے تو اس حصہ مین سے حق لے لیا جائیگا کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے - ف - مین کہتا ہون کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب مین قبل تقسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے - ولو مر عبد ماذون لہ بمائتی درہم - اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہے - ف - یعنی اپنے مالک کی طرف سے - ولیس علیہ دین - اور اس غلام ماذون پر قرضہ بھی نہین ہے تو - عشرہ - عاشر اس سے حق لے لیگا - ف - لیکن اسپر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک نہین اور نہ اسکو ادائے زکوۃ کی اجازت ہے اور شروع باب مین مبسوط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولی پر بھی

اسکی زکوٰۃ جب کہ لازم ہوتی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ میں رکھے - پس بالفعل نہ مولی پر لازم ہے اور نہ غلام پر
لازم ہے - قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفۃ رجع عن ہذا ام لا - ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم
کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں - وقیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وہو قولہما انہ لا یعشرہ
اور مضاربت میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کرنے سے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر
نہ لیگا اور یہی صاحبین کا قول ہے - ف - یعنی جیسے مضارب کو ادائے زکوٰۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک
تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امام نے مضارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا
ماذون میں بھی رجوع ہوسکتا ہے - لان الملک فیما فی یدہ للمولی ولہ التصرف - کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ
ہے وہ مولی کی ملک ہے اور ماذون کو اسمیں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے - فصار کالمضارب - تو ماذون
بھی مثل مضارب کے - ف - یہ امر اس سے بھی ظاہر ہوگیا مشائخ کاکی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب
کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا یہی ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مبسوط میں مذکور ہے - اور بعض نے زعم کیا کہ
نہیں بلکہ ماذون و مضارب میں فرق ہے - وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف لنفسہ حتی لا یرجع بالعہدۃ
علی المولی فکان ہو المحتاج الی الحمایۃ - اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کیواسطے
تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع مولی پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے - ف - پس عاشر
حق حمایت ماذون سے لے لیگا - والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ حتی یرجع بالعہدۃ علی رب المال
فکان رب المال ہو المحتاج - اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس
رب المال ہی محتاج حمایت ہوا - ف - تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا - یہ دونوں میں فرق
ہے - فلا یدل الرجوع فی المضارب رجوعاً منہ فی العبد - تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں
وہی رجوع در صورت غلام ماذون کے نہ ہوگا - ف - حاصل یہ کہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے
اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں رجوع
کرنا اور یہ کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لیگا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا
اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے بیع دین کیا اور کمی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنہوں نے مضارب کو
ادھار دیا انکا ذمہ دار عہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ وے لوگ مالک کی طرف رجوع کر کے وصول کر لینگے - اور غلام ماذون
کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتی کہ اسی کے دامنگیر ہونگے اور وہی ذمہ دار ہے پس دین اسکے قرضہ میں
فروخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولی ادا کر کے چھڑا دے - پھر فتح القدیر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب
محتاج حمایت نہیں اور ماذون محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت
ذاتی یا نیابت ادائے زکوٰۃ مع شرائط زکوٰۃ نہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ
ماذون سے بھی نہیں لیگا جیسا کہ کافی میں ہے - الخ - وان کان مولاہ معہ یوخذ منہ لان الملک لہ -
اور اگر ماذون غلام کا مولی بھی ساتھ ہو تو مولی سے عاشر لے لیگا کیونکہ اسی کی ملک ہے - الا اذا کان علی العبد
دین یحیط بمالہ - مگر جب کہ غلام ماذون پر اسقدر قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہے سب کو محیط ہو - ف - یعنی
مال و قرضہ قریب برابر کے ہے تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائیگا اگرچہ مولی ساتھ ہو
لانعدام الملک - بوجہ معدوم ہونے ملک مولی کے - ف - بقول ابو حنیفہ رح - او للشغل - یا بوجہ

مشغول ہونے مال کے۔ ف۔ یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہر حال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاویگا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیوں (یا باغیوں) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں۔ فعشرہ یعنی خارجیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ ف۔ پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ یثنی علیہ الصدقۃ تو مکرر اسپر صدقہ رکھا جائیگا۔ ف۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائیگا۔ اذا مر علی عاشر اہل العدل۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاء من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ ف۔ بخلاف اسکے جب کہ خارجی و باغی کسی ملک پر مسلط ہوے اور وہاں کے لوگوں سے زکوٰۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل انکی حفاظت نہ کر سکا ہم۔ الکافی۔ ع۔ (فروع) جو پائے و نقود کو کہا کہ میری نہیں یا عروض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ السراج والطحاوی۔ سال لیکر عاشر سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ المحیط التبیین۔

باب فی المعادن والرکاز

(باب کانوں و دفینہ کے بیان میں) معادن جمع معدن۔ کان جسمیں خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دفینہ یعنی روپیہ واشرفی وغیرہ جسکو آدمیوں نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کنز دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز یعنی دفینہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذہب او فضۃ او حدید او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پیتل کی۔ ف۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری میں پائی گئی۔ ف۔ نہ گھر میں۔ ففیہ الخمس۔ تو اسمیں پانچواں حصہ۔ ف۔ یعنی حق فقراء ہے پس عشر یا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بیہڑ و جنگل کی کان میں بدرجۂ اولیٰ پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ ہذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا شئی علیہ فیہ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ کالصید الا اذا کان المستخرج ذہبا او فضۃ فیجب فیہ الزکوٰۃ ولا یشترط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جسنے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جبکہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اسمیں زکوٰۃ واجب ہو جائیگی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا شرط نہیں ایک قول میں۔ ف۔ اور یہی قول انکے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانہ نماء کلہ والحول للتنمیہ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل نماء یعنی بڑھی زیادتی ہے اور سال بیتنے کی شرط تو بڑھاوے ہی کے واسطے تھی۔ ف۔ اور حجت شافعی رح کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرع سے معادن قبلیہ کو اقطاع میں دیا پس ان معادن سے سوائے زکوٰۃ کے کچھ نہیں جاتا تا ہوم۔ رواہ مالک وابو داؤد۔ ابو عبیدہ نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوٰۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تا ہوم یہی لیجاتی ہے پھر اسکے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا۔ ف۔ العجماء جبار

والبئر جبار والمعدن جبار۔ وفی الرکاز الخمس۔ عجماء یعنی سینگوں والے جانور ہدر ہیں اور کنواں ہدر ہے اور
معدن ہدر ہے۔ اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے۔ ف۔ اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ
سینگوں والے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اسکے خون و قصاص یا دیت کسی پر نہیں ہے اور اگر
کنواں کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انھوں نے کھودا پھر اوپر سے کنواں پھٹ پڑا کوئی مزدور مر گیا
تو خون ہدر ہے۔ یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو ہدر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے
اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دفینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان
اور دفینہ دونوں میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ والمعدن جبار۔ تو اسکے یہ معنی کہ کان کھودنے میں
جو مزدور تلف ہو اسکا خون ہدر ہے جیسے عجماء و کنوئیں کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال ہدر ہے کیونکہ اول تو
خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا چاندی اس میں سے ہدر نہیں ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ و معدن ہدر
ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں خمس ہے مگر اسے معدن کے رکاز فرمایا۔ وهو من الرکز۔ اور رکاز مشتق رکز سے
ف۔ جو مرکوز ہو یعنی کہ جو ارادہ ولی ہو اسکو مرکوز خاص کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکاز
کا لفظ کہا۔ ف۔ کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکوز ہوتا ہے اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و دفینہ پر حدیث
صحیح دلیل صریح ہے۔ اور دلیل دوم قولہ تعالے واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ الآیہ یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم نے غنیمت
پاؤ تو اسکا پانچواں حصہ اللہ ہے الخ یعنی فقیروں کے لیے ہے۔ تو ہر غنیمت میں پانچواں حصہ ہے اور معدن و دفینہ بھی غنیمت
ہے۔ لانہا کانت فی ایدی الکفرة۔ کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں۔ ف۔ اسلیے کہ جن
زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں۔ وحوتہا ایدینا غلبة۔ اور ہمارے ہاتھ ان پر حاوی ہوئے از راہ
غلبہ کے۔ ف۔ یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمة۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں
وفی الغنائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے۔ ف۔ پس معادن میں اللہ تعالی کا پانچواں حصہ ہوا
بخلاف الصید۔ برخلاف شکار کے۔ ف۔ جس پر شافعی رح نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے
لانہ لم یکن فی ید احد۔ کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ ف۔ حتی کہ کافروں کا قبضہ اس پر نہ تھا جسکو مسلمانوں
نے منتقل کیا تو انکا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت
ٹھہریں تو ان مجاہدین غازیوں نے منتقل کیا تھا اور انھیں کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کرکے ایک پانچواں
تو اللہ تعالی کا حق مقرر ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا انکے وارثوں کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ یہ چار
پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغانمین یدا حکمیة
لثبوتہا علی الظاہر۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ ف۔ لہذا
وہ انکے بٹوارہ میں نہ آئیں۔ واما الحقیقیة فللواجد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ ف۔ پس معادن
میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدیں معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اسکے اندر کے کانوں کا بھی قابض ہے
دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اسپر دسترس حاصل ہو۔ فاعتبرنا الحکمیة فی حق الخمس
پس ہمنے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ والحقیقیة فی حق الاربعة الاخماس حتی کانت للواجد
اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا۔ ف۔ خواہ پانے والا
آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جو امان

بلکہ دار الاسلام میں آیا تھا تو اُس سے سب واپس لیا جائیگا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اسکو ڈھونڈھنے کی اجازت
دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاویگا۔ مبسوط السرخسی و فتح ت۔ دار الاسلام کے دو شخصوں نے
معادن تلاش کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچویں حصے اُسی پانے والے کے ہیں۔ ع البحر۔ یعنی
عقد شرکت باطل ہے۔ م۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو انکی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر
کا ہے۔ ع البحر ہ۔ یہ اسوقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی وعشری میں پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنا
اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ فلیس فیہ شی۔ تو اسمیں کچھ حق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی سب پانے والے کی
ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائیگا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا فیہ الخمس لاطلاق
ما روینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے
روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث وفی الرکاز الخمس۔ مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور
جگہ تو اسمیں خمس واجب ہے۔ ولہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزائے زمین سے
ہے یعنی مرکب فیہا۔ زمین میں مرکب ہے۔ ف۔ کوئی علحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ ولا مؤنۃ فی سائر
الاجزاء۔ اور کوئی بار خرچہ کا باقی سب اجزاء پر نہیں۔ ف۔ حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہیں۔ فکذا فی
ہذا الجزء۔ تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہوگا۔ لان الجزء لا یخالف الجملۃ۔ کیونکہ جزء اپنے کل سے
مخالف نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الکنز۔ برخلاف دفینہ کے۔ ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر میں ملے خمس واجب ہوتا ہے
لانہ غیر مرکب فیہا۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت
رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ۔ اور اگر اپنے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ ف۔ یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً
امام سے خاص اپنا مال دیکر خریدے۔ فعن ابی حنیفۃ فیہ روایتان۔ تو امام ابو حنیفہ سے اسمیں دو روایتیں ہیں
ف۔ روایۃ الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ ووجہ الفرق علی
احدہما وہو روایۃ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن المؤن دون الارض۔ پس وجہ فرق
درمیان زمین وگھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر کی یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا
اس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین۔ ف۔ کیونکہ زمین مملوکہ پر جیسی ہو بار خرچہ رہیگا اگرچہ خریدے
ولہذا وجب العشر والخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا
ہے نہ گھر پر۔ فکذا ہذہ المؤنۃ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ ف۔ یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر
پر۔ پھر واضح ہو کہ رکاز میں سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا۔
وان وجد رکازا ای کنزا۔ اور اگر اپنے رکاز پائی یعنی دفینہ پایا۔ ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے
پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اسنے دفینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اسمیں خمس واجب ہے عندہم
یہ بالاتفاق امام وصاحبین کا قول ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی
فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف امور میں باقی چار پانچویں حصوں میں ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ شرح الطحاوی
واسم الرکاز یطلق علی الکنز لمعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وہو الاثبات
اور معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ ف۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قدرت ایجاد سے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن
ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دفینہ ہے۔ بالجملہ دفینہ خواہ جنگل بنجر میں یا زمین عشری یا خراجی

ہیں یا کسی زمین میں پایا جاوے بالاتفاق اسمیں پانچوان حصہ واجب ہے بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو جیسا کہ تفصیل فرمائی ہے۔ ثم ان کان علی ضرب اہل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فہو بمنزلۃ اللقطۃ وقد عرف حکمہا فی موضعہا۔ پھر اگر یہ دفینہ اہل اسلام کے ضرب پر ہو جیسے اسپر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال بمنزلۂ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ ف۔ یعنی آئندہ کتاب اللقطہ میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا خلاصہ یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جسکو پانے والے نے پرائے مال کی طرح تو اسکے ساتھ پرائے مال کی طرح برتاؤ ہوگا۔ وان کان علی ضرب اہل الجاہلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم۔ اور اگر اہل جاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اسپر بت کی تصویر ہو۔ ف۔ یا نصرانی صلیب کی صورت ہو۔ ففیہ الخمس علی کل حال لما بینا۔ تو اسمیں پانچوان حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ف۔ یعنی بعض زمانہ اور قیمت جسپر غازیوں کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین میں پاوے اور سوائے حربی کے کوئی پاوے۔ پس پانچوان حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا یہ کہ باقی کس کو ملیگا تو فرمایا۔ ثم ان وجدہ فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اسکو مباح زمین میں پایا۔ ف۔ جیسے پہاڑوں کے غار یا جنگل یا بنجر میں۔ فاربعۃ اخماسہ للواجد۔ تو چار پانچویں حصے پانیوالے کے واسطے ہیں۔ لانہ تم الاحراز منہ اذ لا علم بہ للغانمین فیختص ہو بہ۔ کیونکہ اسے حرز میں کرنے کا پورا ہونا اُسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے غازیوں کو اسکا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دفینہ کے ساتھ اختصاص پاویگا۔ ف۔ یعنی مختص اسی کا ہوگا واضح ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اسکی ملک جب پوری ہوگی کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ مفصل آویگا اور مسئلہ مذکورہ میں دار الاسلام ہو جانے سے دفینہ ظاہر تو پانے والے کا حقیقی قبضہ رعفہ ہے لہذا کہ غازیوں کو تو اسکا علم بھی نہ تھا تو حرز میں لانا کیونکر ہو۔ وان وجدہ فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وہو منہ۔ اور اگر اسنے مملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی حرز میں لانے کے ساتھ ہے اور یہ اُسی شخص سے پایا گیا۔ ف۔ تو یہی چار پانچویں کا مستحق ٹھہرا۔ وعند ابی حنیفۃ ومحمد ہو للمختط لہ۔ اور ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک باقی اُس شخص کا جسکے لیے اختطاط کیا گیا۔ وہو الذی ملکہ الامام ہذہ البقعۃ اول الفتح۔ اور مختط لہ وہ شخص جسکو امام نے ابتدائے فتح میں اس قطعۂ زمین کا مالک کر دیا۔ ف۔ اور اسکے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا حقدار یہی مختط لہ مسلمان یا اُسکے وارث ہیں اگرچہ کئی پشت نیچے ہوں۔ لانہ سبقت یدہ الیہ۔ کیونکہ مختط لہ کا ہاتھ اسپر سابق ہو چکا۔ وہی ید الخصوص۔ اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے۔ ف۔ یعنی قبضہ حکمی بطور خاص۔ فیملک بہ ما فی الباطن وان کانت علی الظاہر۔ پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن زمین میں ہے اگرچہ اسکا قبضہ ظاہر پر ہے۔ ف۔ بخلاف غازیوں کے قبضہ حکمی کے کہ انکا قبضہ حکمی عام تھا پس غازی لوگ اسکے ورثہ مالک نہوئے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا۔ کمن اصطاد سمکۃ فی بطنہا درۃ۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جسکے پیٹ میں موتی ہے۔ ف۔ تو وہ مچھلی مع موتی کے مالک ہو جائیگا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہو یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ مع۔ اگر مختط لہ یا اُسکے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی ہو تو بھی اس دفینہ کے مالک مختط لہ یا ورثہ ہونگے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ۔ پھر بوجہ فروخت کر دینے

اِس زمین کے یہ دفینہ اسکی ملک سے خارج نہیں ہوا - ف - کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں
مرکب ہو جیسے کان یا اسکے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علٰحدہ ہو جیسے گڑا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل نہیں تو یہ
دفینہ بھی اِس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہوگا - لانہ مودع فیہا بخلاف المعدن لانہ من اجزائہا
فینتقل الی المشتری - کیونکہ دفینہ تو زمین میں ودیعت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے تو معدن
بجانب مشتری منتقل ہو جاویگی - ف - یہ اُسوقت کہ خاص مختط لہ یا اسکے ورثہ معلوم ہوں - وان لم یعرف المختط لہ یصرف
الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا - اور اگر مختط لہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دفینہ صرف کیا جاوے انتہاے مالک کیجانب
جو اسلام میں پہچانا جاوے ہمارے مشائخ نے کہا ہے - ف - یعنی ابتداے فتح اسلام کے بعد فلان
شخص اسکا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مختط لہ ہے یا اُسنے مختط لہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے بہر حال
اصلی طبقہ میں انتہا ہے جو مالک معلوم ہو اُسکو ملیگا - ع - یا اسکے وارثوں کو اگر ہوں - البدائع - ورنہ بیت المال میں
رکھا جاوے - محیط السرخسی - ذمی مختط لہ کو کچھ نہیں ملیگا - العنایہ - یہ سب اُسوقت کہ جو فی الحال مالک
وہ مدعی نہو اور اگر اُسنے کہا کہ اسکو میں نے رکھا ہے تو باتفاق اُسی کا قول قبول ہوگا - ع - بالجملہ جب علامت
دفینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر دفینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اسمین پانچواں حصہ ہے اور باقی میں بوجہ
مذکور اختلاف ہے - ولو اشتبہ الضرب یجعل جاہلیا فی ظاہر المذہب - اور اگر اسکی ضرب مشتبہ ہو یعنی
دیکھنے سے شبہہ پڑے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب میں وہ کفری قرار دیجائیگی - ف - یہی حق ہے - ت -
لانہ الاصل - کیونکہ اسکا کفری ہونا ہی اصل ہے - وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا - اور کہا گیا کہ وہ ہمارے
زمانہ میں اسلامی قرار دی جاوے - لتقادم العہد - کیونکہ عہد بہت قدیم ہو چکا - ف - تو ظاہرا وہ کافروں
کا دفینہ نہیں ہے - ع - نہیں بلکہ اب تک نکلتا ہے تو حق وہی ظاہر المذہب ہے - مف - ومن دخل دار الحرب
بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا - اور جو شخص کہ دار الکفر میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی کے مکان
میں رکاز پائی - ف - خواہ معدن یا دفینہ - ع - ردہ علیہم - تو اُس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے
تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبہا خصوصا - غدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے
کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے - ف - یعنی اسپر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور
خاص ہے - تو اسکو لے لینا بدعہدی ہے - پھر اگر اُسنے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں
پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو گئی مگر مشتری کو بھی حلال نہیں - شرح الطحاوی - پس اسکی راہ یہی کہ صدقہ کر دے - یہ حکم
ہے تو جب حربی میں کے گھر میں پائی ہو - وان وجدہ فی الصحراء - اور اگر اُسنے رکاز دار الحرب کے صحراء میں
پائی - ف - یعنی ایسی زمین میں جسکا خصوص مالک کوئی نہیں ہے - المحیط - فہو لہ - تو یہ رکاز اِسی پانیوالے
کی ہے - لانہ لیس فی ید احد علی الخصوص - کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ میں نہیں ہے - ف - یعنی قبضہ
حقیقی تو گھر کی صورت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحراء کی صورت
میں خصوص قبضہ حکمی نہیں ہے - فلا یعد غدرا - تو یہ غدر نہیں شمار ہوگا - ف - یعنی شرعاً غدر نہیں ہے - رہا یہ
وہم کہ صحراء پر انکا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اسوجہ سے صحیح نہیں کہ دار الحرب دار العدل نہیں سمجھتے کہ
راس العدل توحید الٰہی عزوجل ہے وہی وہاں ندارد تو دار الکفر درحقیقت دار الکفر ہے تو انکا قبضہ حکمی بطور
عموم کچھ چیز نہیں ہے - کذا قیل - م - پس اگر پانے والا اسکو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا - ولا شئ فیہ - اور اسمین

کچھ حق نہیں۔ ف۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ م۔ لانہ بمنزلۃ المتلصص غیر مجاہد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلہ
غیر مجاہد کے ہے۔ ف۔ یعنی چور و طلیعہ اس لیے کہ وہ اور متلصص جسنے نفس کی شناخت کی۔ واضح ہو کہ مسلمان
کا کوئی گروہ جسکو یہ قوت ہو کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لیکر دارالحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ
غازیوں کا ہے کچھ جمیعن اور سے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل
ہو کر اموال نکال لاسکے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اسیطرح
یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور صحرا سے رکاز نکال لایا بمنزلۂ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال
میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز میں کچھ نہیں ہے۔ م۔ اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو
حربی کے گھر یا صحرا وجان سے رکاز لاوے سب اسی کے ہیں خمس ہے۔ محیط السرخسی۔ اور سب اسکو حلال ہے
اور اگر اہل والے پر قابو نہ پاوے تو اسیطرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاویں جس سے انکو ظلم پر قوت حاصل

ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو فیروزے کہ پہاڑوں میں پائے جاویں
انمیں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ ف۔ پھر جب پانے والے نے انکو تجارت میں لگایا تو زکوٰۃ التجارت واجب
ہوگی ورنہ نہیں۔ م۔ اگر کافروں کے خزینہ یا دفینہ یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب
کر کے لیے گئے تو انمیں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے۔ پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑوں میں پیدا ہوتے ہیں
انمیں خمس نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لاخمس فی الحجر۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ پتھر میں پانچواں حصہ
نہیں ہے۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوٰۃ فی الحجر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ
نے عکرمہ تابعی کا قول اسی معنی میں روایت کیا۔ والبسط فی العینی وغیرہ۔ م۔ وفی الزیبق الخمس۔ اور
زیبق یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے۔ فی قول ابی حنیفۃ آخرا وھو قول محمد۔ ابو حنیفہ رح کے آخر قول
میں اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافا لابی یوسف۔ بخلاف قول ابو یوسف کے۔ ف۔ کہ اسمیں کچھ
واجب نہیں۔ اور یہی ابو حنیفہ رح کا پہلا قول تھا۔ ع۔ ولاخمس فی اللؤلؤ والعنبر۔ اور خمس نہیں موتی اور
عنبر میں۔ ف۔ اور عنبر نبات بحری ہے۔ ت۔ یا مچھلی کے قسم سے ہے۔ ع۔ بالجملہ موتی و عنبر میں جب کہ سمندر سے
حاصل ہوں خمس نہیں۔ عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ نزدیک امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے۔ ف۔ دلیل یہ کہ امام
شافعی و ابو عبید نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث
عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ ابو عبید
نے اسکے مانند جابر رض سے روایت کیا۔ مت۔ وقال ابو یوسف فیھما وفی کل حلیۃ تخرج من البحر
خمس۔ اور ابو یوسف رح نے موتی و عنبر میں اور ہر زیور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ ف۔
سمندر سے زیور نکلنا بدیں معنی کہ انکا زیور بطور ہار وغیرہ بنا کر پہنتے ہیں۔ کما فی قولہ تعالے حلیۃ تلبسونھا الآیۃ۔ لان
عمر رض اخذ الخمس من العنبر۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابو عبید
نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے
عمر بن عبد العزیز سے المتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے۔ ع۔ ولھما
ان قعر البحر لم یرد علیہ القھر فلا یکون الماخوذ منہ غنیمۃ وان کان ذھبا او فضۃ۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد
کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہیں ہوا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب و مقہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے - دوم - فی اشتراط البقاء
بقاء شرط کرنے میں - ف - چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے - م - ثمر
باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اسکے جسمیں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے
نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ - عت - اور جیسے کابل کا سردہ - اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ معمولی
نگہداشت سے زائد اسمیں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی پٹاریاں بناکر آتی ہیں پھر بھی وہ
سال بھر نہیں رہتا - بخلاف گیہون وغیرہ کے - م - اما فی الاول قولہ علیہ السلام - صاحبین کی دلیل شرط
اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے - لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ - یعنی پانچ وسق
سے کم میں صدقہ نہیں ہے - ف - یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے بایں لفظ - لیس
فی حب ولا تمر صدقۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق - یعنی کسی دانہ وچھوہارے میں صدقہ نہیں یہانتک کہ پانچ وسق ہو جاوے -
دوسری روایت میں بجاے چھوہارے کے ثمر یعنی پھل ہے - اور ابوداؤد کی روایت میں وسق ساٹھ مختوم یعنی گون
ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے - مع - پھر یہ دلیل جب تام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ زکوٰۃ
پیداوار ہو - پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ - لانہ صدقۃ فیشترط فیہ النصاب لتحقق الغناء - اسوجہ سے کہ
یہ بھی صدقہ ہے تو اسمیں بھی نصاب شرط ہوگا واسطے تونگری موجود ہونے کے - ف - کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا
تونگر پر ہے لہذا زکوٰۃ کی جگہوں صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا - مع - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ما اخرجت
الارض ففیہ العشر - اور ابوحنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اسمیں دسواں حصہ ہے - من
غیر فصل - یہ قول بدون تفصیل ہے - ف - کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں - م - پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ
میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر - یعنی عشر اسمیں جسکو دریا و نہروں
اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اسمیں جو سانیہ سے سینچا گیا - رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمرؓ
میں ہیں - عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل
وکثیر میں جسکو زمین نے اُگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس گٹھوں میں ایک گٹھا ہے - مع -
اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوے سے عشر اور
چرسوں و ڈول سے سینچے ہوے سے نصف العشر لے لوں - ت - ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور
حدیث وسق خاص ہے پس شافعی رح تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم
نہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیجاوے اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہیں تو امام حجت تام ہے
کیونکہ بمقتضاے عام ہر قلیل وکثیر پر عمل کرنا احتیاطاً واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن
- عت - وتاویل ما رویاہ زکوٰۃ التجارۃ - اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارۃ میں
ہے - لانہم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درہما - کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ
میں لوگ وسق کے حساب سے خرید فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی - ف -
تو پانچ وسق کے دوسو درم ہوگئے - بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے - عف -
اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تونگری کے لیے نصاب ضرور ہے یہاں جاری نہیں ہوتا - ولا معتبر بالمالک فیہ -
اور اسمیں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں - ف - حتی کہ زمین وقفی اور زمین غلام ماذون وطفل وغیرہ کی پیداوار پر

پر منحصر و لازم ہے۔ **فکیف بصفۃ وھو الغناء** - تو پھر مالک کی صفت یعنی تونگری کا اعتبار کہاں سے ہوگا۔ ف۔ جبکہ اسکی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرط زکوٰۃ و قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔ **ولھذا لا یشترط الحول** - اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال ملنا بالاتفاق شرط نہیں۔ **لانہ للاستنماء وھو کلہ نماء** - کیونکہ سال ملنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ تو کل ہی نمو ہے۔ ف۔ یعنی زمین سے جو پیداوار و ثمر تھا اور مقصود ہوتی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابوحنیفہ رح راجح بر خبار ہے حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اسکا اقرار کیا ہے۔ شیخ ابوبکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جتنے مذاہب ہیں سب میں مذہب ابوحنیفہ رح ازراہ دلیل اقوی ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولی ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ **ولھما فی الثانی** - اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ **قولہ علیہ السلام** - یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر۔ **لیس فی الخضراوات صدقۃ** - خضراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چونکہ خضراوات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہو اس میں صدقہ نہیں ہے۔ **والزکوٰۃ غیر منفی فتعین العشر** - اور زکوٰۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف۔ یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوٰۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوٰۃ تو ہے پس یہی رہا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کردی کہ اسکی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اسمیں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسی بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خضراوات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اسکے معنی آگے بیان ہونگے۔ مع۔ **ولہ ما روینا** - اور ابوحنیفہ کی دلیل وہ حدیث جو ہم نے روایت کردی ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے اسمیں عشر ہے پس یہ عام احوط و انفع ہے۔ **ومرویھما محمول علی صدقۃ یاخذھا العاشر** - اور صاحبین کی مروی حدیث خضراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے۔ ف۔ چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے دریا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضراوات لیکر جب عاشر پر گذر ہو تو عاشر اسمیں سے صدقہ نہ لے۔ **وبہ یاخذ ابوحنیفۃ فیہ** - اور اسمیں ابوحنیفہ بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ ف۔ اسوجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جایگا حتی کہ اگر اپنے ذریعہ دارون کے صرف کے لیے لے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا کہ مالکان خضراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ یا ایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اسمیں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رکھے جو بگڑ جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دیدیں تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ دے اسکو کھا جاویں۔ مع۔ **ولان الارض قد تستنمی بما لا یبقی** - اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نماء ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کرکے زمین سے نماء و نفع حاصل کیا جاتا ہے نہ غیر باقی چیزوں سے زمین کو نماء ہوا۔ **والسبب ھی الارض النامیۃ** - اور سبب اس زکوٰۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔ ف۔ تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ **ولھذا یجب فیھا الخراج** - اور اسی بابت اسمیں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثناء کیا تو اسکی تفصیل یہ ہے

اما السعف والقصب والحشیش لاتستنبت فی الجنان عادۃ - درخت جو اپنے مین ہوتے ہین اور نرکل و گھاس
تو عادت کی راہ سے یہ چیزین باغون مین نہین اُگائی جاتی ہین - بل تنفی عنہا - بلکہ باغون کو انسے پاک کرتے ہین پس
تو بس زمین مین یہ چیزین اُگین وہ ارض نامیہ نہوئی - حتی لو اتخذھا مقصبۃ - حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل
کا کھیت - او مشجرۃ - یا اپنے مین کے درختون کا باغ - او منبتا للحشیش - یا گھاس اُگانے کا تختہ بنا لیا - یجب
فیہا العشر - تو اسمین عشر واجب ہوگا - ف - اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہین محفوظ رکھی جاتی ہین تاکہ انسے
حاصلات ہو اسمین عشر واجب ہے اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کریگا مگر مین نے صریح نہین دیکھا - م - والمراد بالمذکور
القصب الفارسی - اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے - ف - جس سے قلم بناتے و ٹٹیون مین دیتے
ہین - اما قصب السکر - رہا قصب السکر یعنی نیشکر جسکو ہندی مین گنا و پونڈا بولتے ہین - وقصب الذریرۃ
اور قصب الذریرہ - ف - جو ہندوستان مین معروف ہے - ففیہما العشر - تو ان دونون قصب مین عشر
واجب ہے - لانہ یقصد بہا استغلال الارض - کیونکہ انسے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہے بخلاف
السعف والتبن - برخلاف خرما کے شاخون اور بھوسے کے - لان المقصود الحب والثمر دونہما - کیونکہ
اصلی مقصود تو دانہ و چھوہارا ہے نہ بھوسا و شاخین - ف - پس چونکہ شاخین و بھوسا مقصود نہین تو اسمین عشر نہین
اگرچہ بھوسا مفید کام مین آتا ہے اور شاخون و کھجور کے پتون سے پنکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے - مترجم کہتا ہے
کہ جس زمین مین جوار اس غرض سے بوئی گئی کہ بیلون کا چارہ ہو تو بقیاس قصب وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے -
پھر مین نے فتح القدیر مین دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہوگیا
فافہم - واللہ تعالی اعلم - م - یہ عشر اسوقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو - کما فی حدیث
البخاری - قال وما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ - اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے - ففیہ
نصف العشر علی القولین - تو اسمین نصف العشر ہے دونون قول پر - ف - یعنی نصف عشر مین اتفاق
ہے مگر یہ نصف عشر امام رح کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ وسق سے ہے - غرب بڑا
دالیہ چرخ جسپر بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اسکو چرخ دیتا ہے - سانیہ اونٹنی جسکے ذریعہ سے سینچتے ہین - اور
اور دالیہ ڈھینکلی کو بھی کہتے ہین - مین کہتا ہون کہ اُلیچ کر سینچنا بھی اسی مین داخل ہے - بالجملہ بارش و اُسکے مانند
دریا کی سینچ کے سواے صورتون مین نصف العشر رکھا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث مذکور مین ہے - لان المؤنۃ
تکثر فیہ - کیونکہ اس سینچ مین خرچہ کثیر ہو جاتا ہے - ف - تو نصف رہا - وتقل فیما یسقی بالسماء او سیحا - اور
جسمین کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے - ف - تو پورا عشر تھا - وان سقی سیحا وبدالیۃ
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونون طرح سینچے گئے - فالمعتبر اکثر السنۃ - تو سال کے
اکثر کا اعتبار ہے - ف - حتی کہ اگر سال مین زیادہ مہینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر زیادہ مہینہ تک
دالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا - کما ہو فی السائمۃ - جیسا کہ چرائی کے جانورون مین بھی معتبر ہے - ف - جب کہ
باندھکر بھی کھلایا ہو - پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزین ہین کہ انکا
معمول وسق پر نہین ہے تو بیان فرمایا کہ اسمین صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے - وقال ابو یوسف فیما لا
یوسق - اور ابو یوسف نے ایسی چیزون مین جنکا معمول وسق سے نہین ہے - کالزعفران - جیسے زعفران ف
کہ گونون سے نہین بلکہ سیرون سے ہے - والقطن - اور روئی - ف - کہ وہ گٹھون وغیرہ سے ترتیب

العشر اى بلغت قيمته خمسة اوسق من ادنى ما يوسق - تو مانند زعفران وروئی میں عشر واجب ہوگا جبکہ اسکی قیمت کمتر درجہ کی وسقی چیز سے پانچ وسق پہونچ جاوے - كالذرة فی زماننا - جیسے ہمارے زمانہ میں جوار ہے - ف - ذرہ بالضم جوار - غث - حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو وسق سے معمول ہو اسکے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہنچے تو اسمیں عشر واجب ہوگا - لانه لا يمكن التقدير الشرعي فيه - کیونکہ غیر وسقی میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے - فاعتبرت قيمته كما في عروض التجارة - تو اسکی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں - ف - کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلا سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب قیمت ہے - وقال محمد يجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلى ما يقدر به نوعه - اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیز میں اس نوع کی چیز جس وجہوں پر اندازہ ہوتی ہے انمیں اعلی درجہ کے اندازہ پر پانچ عدد پہونچ جاوے تو عشر واجب ہوگا - ف - مثلاً روئی یا اسکی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہوتا ہے کہ ایک اوقیہ تعین ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک دھری یعنی گٹھا ہے ایک حمل یعنی ایک بار شتر ہے پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ ہے اور اعلی اندازہ حمل بالکسر ہے - فاعتبر في القطن خمسة احمال - پس امام محمد نے روئی میں پانچ حمل اعتبار کیے کل حمل ثلث مائة من - ہر بار تین سو من شرعی - ف - یعنی عراقی ہیں جیسا کہ ابو بکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوئے - بالجملہ روئی میں جب پانچ حمل ہو اور ہر حمل ۶۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا - وفي الزعفران خمسة امناء - اور زعفران میں پانچ من اعتبار کیے - ف - یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے - کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہیں انمیں من سب سے اعلی ہے تو جب اس اعلی اندازہ سے پانچ عدد پہونچے تو عشر واجب ہے جیسے جو ہمارے ذخیرہ میں وسق اعلی اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے - لان التقدير بالوسق كان لاعتبار انه اعلى ما يقدر به - کیونکہ (حدیث میں) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلی اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے - ف - یعنی کیلی چیزوں میں وسق کا کیل سب سے اعلی تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلی اندازہ ہو وہی معتبر ہے - واضح ہو کہ بعض چیزیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کیلی تھیں یعنی پیمانہ سے بکتی تھیں اور اب وزنی ہوگئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اسمیں بیوع کے باب ربوا میں انشاء اللہ تعالی آویگی اور چونکہ فتوی امام ابو حنیفہ رح کے قول پر ہے کہ ہر قلیل وکثیر میں عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار ہے - م - رہا بیان وقت ادائے عشر مذکور - پس وقت اسکا وقت خروج زراعت وظہور ثمر ہے نزدیک امام رح - البحر - پس امام نے لکھا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاویں اور آفت سے محفوظ ہو جاویں - السراج - و - اگر پیشگی عشر دیا پس اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے - پھلوں کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے شرح الطحاوی - اور اگر تمام پیداوار وحاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو بقدر ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اسکے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے ضمان لیکر ادا کرے - البحر - اشارہ ہے کہ اگر ضمان اسکو معاف کر دے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے - م - اگر مالک مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا وبغیر وصیت مرگیا ہو - البحر - وفي العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر - اور شہد میں عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو - ف - یعنی چھتے سے

معلوم ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملا تو اسمیں عشر واجب ہے
اسمیں خلاف نہیں مگر امام رح کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک بقیمت بروجہ مذکور
اور امام محمد رح کے نزدیک پانچ فرق میں دسواں حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت و نجاست میں بحث قلتین
میں گذرا ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہد میں۔ لایجب۔ کچھ واجب
نہیں۔ لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم۔ کیونکہ شہد تو مکھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے
مشابہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کیڑوں سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابریسم میں عشر یعنی ریشم میں
کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل
میں عشر ہے۔ ف۔ باین الفاظ تو روایت عقیلی مگر ضعیف ہے اور صحیح روایات مع تحقیق آگے آتی ہیں انشاء اللہ تعالیٰ
بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ بریں قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل
یتناول من الانوار والثمار۔ اور اسلئے کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ و غنچہ اور پھلوں سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اسطرح
کہ سونڈ کے مانند اسکے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی تھیلیوں میں مثل تھنوں کے دودھ
کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ کما فی کتب الحیوان۔ پس جب اسنے شگوفہ و پھلوں
سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفیہما العشر۔ اور ان شگوفہ و پھلوں میں عشر واجب ہے۔ فکذا ما یتولد منہا۔ تو جو چیز
ان شگوفہ و پھلوں سے پیدا ہوا اسمیں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل تو ثمار و حاصلات ہیں پس زمین و درخت
سے اناج و پھل و شگوفہ ہیں اور شگوفہ و پھل سے شہد ہے تو ریشم کے کیڑوں پر قیاس نہو گا چنانچہ بیان کیا۔ بخلاف
الدود والقز۔ برخلاف ریشم کے کیڑوں کے۔ لانہ یتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کیڑے تو پتیاں کھاتے
ہیں۔ ف۔ یعنی شہتوت کی پتیاں۔ ولا عشر فیہا۔ اور ان پتیوں میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو انسے پیدا ہو
یعنی ریشم اسمیں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یجب فیہ العشر قل او کثر لانہ لا یعتبر النصاب۔ پھر امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رح نصاب کا اعتبار نہیں
کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف سے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ میں یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمۃ خمسۃ
اوسق کما ہو اصلہ۔ ابو یوسف عسل میں پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ انکے نزدیک اصل
قرار پائی ہے۔ ف۔ ہر ایسی چیز میں جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف
نوادر میں یہ کہ۔ انہ لا شئی فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس مشکیزہ پہونچے۔ ف
تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ لحدیث بنی شبابۃ۔ بدلیل حدیث بنو شبابہ کے۔ ف۔ ش ب اب ۃ
انہم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شبابہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو اسکا عشر ادا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ج۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف
املا کی روایت میں یہ کہ۔ خمسۃ امناء۔ پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن
محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اسکا نصاب مروی ہے۔ کل فرق ستۃ وثلثون رطلا
لانہ اقصی ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ٣٦ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پیمانوں کا ہے جنسے شہد کا اندازہ کیا
جاتا ہے۔ وکذلک قصب السکر۔ اور یوں ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ٣٦ رطل میں عشر
واجب ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن اختلاف

یہ کہ امام رح کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں و ابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت میں اور شافعی رح کے نزدیک ایک سو اسی رطل میں۔ امام مالک و شافعی کے نزدیک عسل میں عشر نہیں ہے۔ ہمارے دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسی نے ابو سیارہ المتعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے یہان نحل ہیں یعنی شہد کی مکھیان میری زمین میں ہیں جس سے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے۔ فرمایا کہ عشور ادا کر۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے واسطے انکی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی۔ رواہ ابن ماجہ۔ معنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہ کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے۔ م۔ و قد رواہ احمد و ابو داود و الطیالسی و ابو یعلی رحمہم اللہ تعالی اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذی رح نے بخاری رح سے نقل کیا کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسی رح نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہون کہ ابو سیارہ المتعی نسبت بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داود میں صریح ہے بایں لفظ کہ جاء ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلعم بعشور نحل لہ و سالہ ان یحمی لہ وادیا یقال لہ سلبۃ فحماہ لہ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نحل کے عشور لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلبہ نام وادی کو محفوظ کر دین پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلال رض وہی ابو سیارہ ہون لیکن ابن حجر رح نے نہیں کہا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رض کو بلفظ امر یون حکم دیا کہ ادّ العشور یعنی عشور ادا کر۔ اور اصول میں ثمرہ چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھیرے۔ پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہان کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتی کہ عشور بلفظ جمع فرمایا گویا ہر ایک چھتے میں سے دسوان حصہ دے۔ اگرچہ سب چھتون کو ملا کر اسکا دسوان بھی وہی ہوا پس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسوان کافی نہیں ہے۔ اگر کہو کہ حمایت چاہی اسکے عوض ہے جواب یہ کہ اول ادائے عشور کا حکم دیا بعد اسکے حمایت کی درخواست ہے۔ اور ابو داود و نسائی کی حدیث ہلال متعی رض میں صریح ہے کہ پہلے عشور لائے تھے پھر وادی سلبہ کی حمایت چاہی تھی بلکہ عشور تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیون کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے معاضدت و اہم ثوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والون سے عشور لیے جاوین۔ رواہ عبد الرزاق و البیہقی اور اسکی اسناد متصل ہے۔ ابن الہمام و عینی نے لکھا کہ اسمین کوئی علت نہیں سوائے اسکے کہ عبد اللہ بن محرر میں کلام ہے چنانچہ ابن حبان نے کہا کہ یہ شخص اللہ تعالی کے بہتر بندون میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ پوٹ کر جاتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہون کہ غور تو اس خاص حدیث میں لکن جب حدیث مرسل ابو سیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی میں عشور لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن محرر رح نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل سے عشر لیا۔ پس ثبوت ہوا کہ ادائے عشور کا حکم کیا اور ثبوت ہوا کہ عشور وصول کیے پس وجوب سے پھیرنے کی کیا وجہ ہوگی۔ کہا گیا کہ ہان دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن ابی ذباب رض جسکو شافعی نے روایت کیا اور اسمین مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی ذباب رض مسلمان ہو کر اپنی قوم

کے پاس کر وہ بھی مسلمان ہوگئے تھے واپس آئے تو اُنسے کہا کہ اے قوم عسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال مین بہتری نہین
جسکی زکوٰۃ نہ دیجاوے تب قوم نے کہا کہ تم کسقدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسوان حصہ۔ پس سعد رضہ دسوان حصہ لیکر
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر رضہ نے اسکو فروخت کر کے مسلمانون کے صدقات مین داخل کردیا
وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رح نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رح نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد رضہ کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعد رضہ کی راے سے اتفاق کر کے دیدیا۔ شیخ ابن الہمام رح
جواب دیا کہ راے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجوب تھا یا مقدار مین اجتہاد جو بعد منقول
نقل ہوا۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ احادیث مذکورہ بالا سے عشور صحیح ہے پس راے تو موافق حکم حضرت صلعم ظاہر ہے
اس سے عدول کیون ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اسکو مقتضی ہین کہ سعد بن ابی
ذباب رضی اللہ عنہ نے قوم کے عسل سے اسوقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قوم کے پاس عسل نہو یا ملحوظ نہوا تو اس سے کچھ ثبوت نہین کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حکم نہین کیا جب کہ سعد رضہ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ صریح سیاق ہے
وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوئی کہ ابو داؤد کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ مین ہے کہ پھر جب عمر رضہ خلیفہ
ہوئے تو سفیان رح نے حضرت عمر رضہ کو اس بارہ مین لکھکر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھون
نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدثنا احمد بن صالح
حدثنا ابن وہب انا اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان بنی سیارۃ الخ۔ دارقطنی نے
کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہم سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نحل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو عسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ مین ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکے دو وادی کی
حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہان سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔
(سفیان بن وہب۔ ف ابوداؤد ونسائی) پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رح نے حضرت خلیفہ عمر رضہ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمر رضہ نے لکھا کہ
نحل تو ذباب غیث ہے اسکو اللہ تعالے اپنے بندون مین سے جسکی طرف چاہتا ہے روان کرتا ہے بطور رزق کے
پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے بجنسہ ادا کرین تو انکی وادیون کی حمایت کر ورنہ نحل
و لوگون کے درمیان تخلیہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگون نے جو کچھ حضرت صلعم کو
ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے انکے وادیون کی حفاظت رکھی۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت مین
وادی سلبہ کا نام صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے ادائے عشور کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث مین خطا
کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہین کہ بنو متعان نے اپنی زمینون کے نحل کا عشر ادا کیا اور سواے اسکے وادی سلبہ
کی حفاظت اپنے نام لی اور یون ہی بنو شبابہ نے سواے اپنے نحل کے جو انکے وادی مین تھے دوسری دو وادی
کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین ان لوگون نے سواے عشور اپنے نحل وادی کے
دیگر وادیون محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگون مین سے کوئی ان وادیون سے بوجہ حفاظت کے تعرض
نہ کرتا تھا بلکہ صرف یہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگون نے چاہا کہ اپنے نحل کے عشر کے
سواے دوسرے وادیون کا عسل بطور مباح کے جمع کرین اور مباح مین سے عشر نہ دین پھر جب حضرت خلیفہ برحق

امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اسمیں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے وہذا ہو التحقیق واللہ تعالے اعلم۔ م ف ح۔ **وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیہ العشر**۔ اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اسمیں عشر واجب ہے۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رح نے کتاب الزکوۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو شاگرد ابی حنیفہ رح ہے۔ ع۔ اور فتاوی میں ظہیریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں انکے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو انمیں عشر واجب ہے۔ م۔ **وعن ابی یوسف انہ لا یجب لانعدام السبب وہی الارض النامیۃ**۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ ف۔ یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہاں ندارد ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اسکا سبب ہے۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزروعہ سے ہوتی ہے۔ پھر قول ابو یوسف رح میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتی کہ اگر زمین مزروعہ موجود ہو اور پیداوار حاصل نہو تو عشر ندارد ہے۔ م۔ **وجہ الظاہر ان المقصود حاصل وہو الخارج**۔ اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے۔ ف۔ تو جب پیداوار موجود ہوئی تو اسمیں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیریہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف کی عبارت میں بھی لی گئی اسطرح کہ قولہ ما یوجد۔ یعنی ما یوخذ بخاہمہ ہے یا یہی اصل لفظ ہو یعنی پہاڑوں کے درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاویں انمیں عشر واجب ہے۔ پھر اگر امام انکی حمایت کرے تو مانند عسل خوشبلہ کے عشر واجب ہوگا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ فافہم۔ م۔ (فروع) اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک موجر یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جسنے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ وصاحبین رح کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک خیر پر عشر ہے اور صاحبین رح کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد رح کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک دو عشر واجب ہیں۔ محیط السرخسی۔ اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہوگا اور امام ابو حنیفہ رح کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے۔ البحر الرائق۔ میں کہتا ہوں کہ بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اسکے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ **قال وکل شیء اخرجتہ الارض مما فیہ العشر لا یحتسب فیہ اجر العمال ونفقۃ البقر**۔ امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جسمیں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے۔ مف) تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائیگا۔ **لان النبی علیہ السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ فلا معنی لرفعہا**۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ مختلف خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں۔ ف۔ چنانچہ سابق

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ وحدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی وحدیث معاذ رضی اللہ عنہ عند ابن ماجہ اسپر دلالت
کرتی ہیں - ف - حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت منصوص
ہے - بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کرو کہ (۲۰) قفیز ہے تو وہاں دو قفیز واجب ہوئی
اور اگر بیلوں وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قفیز واجب کہ اسی قدر پیداوار
ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قفیز ہو اور اسمیں بغیر خرچہ
کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے -
م ع - قال تغلبی لہ ارض عشر فعلیہ العشر مضاعفا عرف ذلک باجماع الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین
امام محمد رح نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اسپر دوچند عشر واجب ہوگا - یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے
اجماع سے ثابت ہوئی ہے - ف - اسکے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اسکو ایک تغلبی نے خرید
کیا تو اسپر خرچہ دوچند واجب ہوگا کیونکہ اسپہ دوچند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے - وعن محمد رح ان فیما
اشتراہ التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفۃ عندہ لاتتغیر بتغیر المالک - اور امام محمد رح سے
روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اسپر ایک ہی عشر واجب ہے اسواسطے کہ مالک کے بدلنے سے
امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ بندھ گیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے - فان اشتراہا منہ ذمی فہی علی حالہا عندہم
لجواز التضعیف علیہ فی الجملۃ کما اذا مر علی العاشر - پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی
نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اسپر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دوچند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر
کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے - ف - یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دوچند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم
ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دوچند لیا جاوے تو جب اسنے تغلبی سے یہ زمین خریدی
تو بھی دوچند واجب رہیگا - وکذا اذا اشتراہا منہ مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفۃ رح سواء کان
التضعیف اصلیا او حادثا - اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہوگیا
تو بھی ابوحنیفہ رح کے نزدیک وظیفہ دوچند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو - ف - یعنی خواہ اسطرح
ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اسپر دوچند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اسپر
دوچند عشر بندھ گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دوچند رہیگا - لان التضعیف
صار وظیفۃ لہا - کیونکہ یہی دوچند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے - فتنتقل الی المسلم بما فیہا کالخراج پس
یہ زمین مع اپنے ارمحصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج - ف - یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی
تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر
لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا - وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزوال الداعی
الی التضعیف - اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ اب دوچند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کریگی
اسواسطے کہ دوچند کی جانب جو امر باعث تھا یعنی کفر تغلبی وذمی) وہ جاتا رہا - ف - تو تغلبی مسلمان ہو جاوے
یا مسلمان خریدے ہر حال اسپر ایک عشر رہ جائیگا - وقال فی الکتاب وہو قول محمد رح فیما صح عنہ - اور
کتاب میں کہا کہ صحیح روایت میں امام محمد رح سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے - ف - حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے
مبسوط مراد ہے - وعلی ہذا صاحبین رح کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائیگا۔ امام محمد رح اختلفت النسخ فی بیان قوله۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ امام محمد کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ والاصح انه مع ابی حنیفة رح فی بقاء التضعیف۔ اور اصح یہ کہ دوچند وظیفہ باقی رہنے میں امام محمد رح کا قول امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی امام محمد رح کے نزدیک بھی دوچند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رح کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہتا تھا لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قوله لایتاتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ ف۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یتحقق عنده لعدم تغیر الوظیفة۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل پر ٹھہری کہ زمین پر لگان تین حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دوچند بطور خراج اور ذمی پر خراج بس جو لگان موظف یعنی بند حکم سے ہی ہوا اور اُسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین کو مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دوچند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اُسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہیگا اور دوچند نہیں ہوگا تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک تغلبی خرید ار پر دوچند ہو جائیگا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دوچند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک متغیر ہو کر عشر رہجائیگی اور امام محمد رح کے نزدیک بھی عشر رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی دوچند وظیفہ رہیگا۔ م۔ ولو کانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعها من نصرانی۔ اپنے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کر دی۔ یرید به ذمیا غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ ف۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ وقبضها۔ اور مشتری ذمی نے زمین مبیعہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ ف۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلیه الخراج عند ابی حنیفة رح لانه الیق بحال الکافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابی یوسف علیه العشر مضاعفا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر عشر دونا لازم ہوگا۔ ویصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ ف۔ اگرچہ نام اسکا عشر دوچند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دوچند عشر در حقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہانتک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو ہم نے اس ذمی پر دونا عشر کر دیا۔ اعتبارا بالتغلبی وهذا اهون من التبدیل۔ بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ ف۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شرع میں ہیں ایک تو صورت و معنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اس خریدار

ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خراج کرنے سے یہ آسان ہے۔ م۔ وعند محمد ہی عشریۃ علی
حالہا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے۔ لانہ صار مؤنۃ لہا فلا تتبدل۔ کیونکہ عشر اس
زمین کا بار خرچ ہو گیا تو اب تبدیل نہوگا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کالخراج۔ جیسے خراج
ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے باتفاق نہیں بدلتا۔
بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں
اور وہ کافر سے متحقق نہیں تو اسکا مصرف کیونکر ہوگا۔ بیان فرمایا کہ۔ ثم فی روایۃ۔ پھر امام محمد سے ایک روایت
میں۔ یصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ وفی روایۃ مصارف
الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے
ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھر گئی۔ تو فرمایا۔ فان اخذہا منہ
مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اسکو ذمی سے
کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعۃ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفیع کے ہاتھ ہوئی۔
اور ردت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین بائع کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی ابتدائی
بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں بیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان
بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فہی عشریۃ
کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہیگی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقۃ الی الشفیع کانہ اشتراہا من المسلم
دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل پاکر شفیع کی طرف گیا گویا اس زمین کو
مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید لیا۔ ف۔ صفقہ ایکبار کا ایجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفیع کے
لیے ہو گئی بخلاف اسکے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے
مسلمان نے خریدی اور اسکا حکم دیگر ہے۔ واما الثانی۔ اور رہی وجہ دوم۔ ف۔ جبکہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی
فلانہ۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ بالرد والفسخ بحکم الفساد جعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے
واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واقع ہی نہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی
جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم ینقطع بہذا الشراء لکونہ مستحق الرد۔ اور باسوجہ
سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ ف
تو ابھی عشری رہیگا۔ ہاں اگر واپس نہوئی اور ابھی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان پڑیگا۔ قال واذا کانت
لمسلم دار خطۃ۔ امام محمد رح نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے
اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مختط کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہو یا ذمی کا ہو اسپر کچھ لگان نہیں
ہے۔ فجعلہا بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باغ بنا لیا۔ ف۔ ورنہ بغیر اسکے اسپر کچھ نہیں اگرچہ اسکے درختوں
سے پیداوار ہو۔ نع۔ پھر جب اسکو بستان بنایا جسمیں پھل پھلواریاں ترکاریاں وغیرہ پیدا ہوتی ہیں۔ فعلیہ العشر۔
تو اسپر عشر واجب ہوگا۔ معناہ اذا سقاہ بماء العشر۔ اسکے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانی سے سینچا ہو۔ ف
تب عشر رہیگا۔ اما اذا کانت تسقی بماء الخراج ففیہا الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچا
ہو تو اسمیں خراج لازم ہوگا۔ لان المؤنۃ فی مثل ہذا تدور مع الماء۔ کیونکہ بار خرچ تو ایسی وجہ میں پانی کے

ساتھ دائر ہے - ف - یعنی جس قسم کا پانی ہو اُسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا - واضح
ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا اُسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش کا اور بڑے دریاؤں
کا پانی عشری ہے - المبسوط - بادشاہان عجم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی زمین کے کنوئین وچشمہ کا پانی سب
خراجی ہیں - **ولیس علی المجوسی فی دارہ شیٔ** - اور مجوسی پر اسکے گھر کی بابت کچھ تاوان نہیں - ف - جیسے
ہر قسم کے ذمی مانند ہنود ونصاریٰ ویہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہیں ہے - **لان عمرؓ جعل المساکن عفوا** -
کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنوں کو عفو کر دیا ہے - ف - جیسا کہ ابو عبید رح کی کتاب الاموال میں
باسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ رح نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ
کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے
انکی عورتوں سے نکاح و اُنکا ذبیحہ کھانے کے - جب حضرت عمرؓ نے سنا تو اُنکے اسامی کی پیمایش کرا کے
ہر زمین پر اُسکی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور اُنکے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو عفو
کیا - اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہے تو اہل الکتاب سے بدرجۂ اولیٰ یہی برتاؤ ہوگا - مع - **وان
جعلہا بستانا فعلیہ الخراج** - اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اسپر خراج واجب ہے - ف - اور
یہی حکم یہودی ونصرانی کا ہے - **وان سقاہا بماء العشر** - اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے - ف -
یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اسپر خراج ہی
واجب ہوگا - **لتعذر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القربۃ فتعین الخراج وہو عقوبۃ یلیق بحالہ** - کیونکہ عشر واجب
کرنا متعذر ہے کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت وطاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج
ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے - ف - اور صاحبین سے اسمیں صریح روایت نہیں - **وعلی قیاس
قولہما یجب العشر فی الماء العشری** - اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے
سینچنے میں عشر واجب ہوگا - **الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی یوسف عشران** - مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد
کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر ہیں - **وقد مر الوجہ** - اور اسکی وجہ گذر چکی - ف -
یعنی امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہو گیا وہ بدلتا نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر آسان
ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائیگا - م - **ثم الماء** - پھر پانی - ف - دو قسم ہے ایک عشری - دوم خراجی -
العشری ماء السماء - عشری تو آسمانی پانی - ف - یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو - ع - **والابار
والعیون** - اور پانی کنووں وچشموں کا - ف - جو عشری زمین میں ہوں - محیط میں ہے کہ جو کنواں یا چشمہ زمین
عشری میں ہو اُسکا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہوگا - مع - واضح ہو کہ
بہت کنوئیں مسلمانوں نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنواں نظر آوے یا تو مسلمانوں کا بنایا
ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئیں کو دیکھیں یہی حکم
کریں کہ وہ اسلامی ہے - مت - تو ہر کنوئیں وچشمہ کا پانی عشری ہوا - **والبحار التی لا تدخل تحت ولایۃ احد** -
اور پانی اُن بحار کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں - ف - بحار جمع بحر سمندر دریا اسکے مانند - حاصل
یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہیں اُنکا پانی بھی عشری ہے - **والماء الخراجی الانہار التی شقہا الاعاجم** - اور آب
خراجی وہ نہریں ہیں جنکو عجمیوں نے کھودا ہے - ف - کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں - جیسے نہر یزدگرد

اور نہر مرو اور نہر بلک وغیرہ تو انکا پانی خراجی ہو اپس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو انسے سینچی جاوے خراجی ہو گئی
بسوط فخر الاسلام مع - اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہین بنایا مگر اسمین درخت میوہ دار ہین تو اسمین کچھ نہین
المبسوط - اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے - قاضیخان مع - اور اس اجماع کو ابو عبید رح نے کتاب الاموال
مین نقل کیا ہے - مف - واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہین اول تمام عرب - دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے
مسلمان ہو گئے - سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین مین تقسیم ہو گیا - چہارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچکر قابل
زراعت کی گئی - پنجم وہ خراجی زمین جسکا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی - ششم مسلمان نے اپنے
گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا - اراضی خراجی آٹھ ہین - اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہین کے
لوگون کے پاس بعوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر - دوم جس موات کو کافر نے بحکم امام قابل زراعت
کیا ہو یا وہ مسلمانون کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور خیر خواہی کے انعام دی - سوم ذمی نے
اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے - چہارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی - پنجم - جو زمین کہ
آب خراجی سے سیراب کی گئی - ششم کافر سے مسلمان نے خریدی - ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سینچی گئی -
ہشتم - مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا - مع - وماء جیحون وسیحون - اور پانی دریا
جیحون وسیحون کا - ف - جو ترکستان مین ہین - ودجلۃ والفرات - اور پانی دریاے دجلہ و فرات کا - ف -
جو سلطنت روم مین واقع ہین پس انکا پانی - عشری عند محمد لانہ لا یحمیہا احد کالبحار - امام محمد کے نزدیک
عشری ہے کیونکہ سمندرون کی طرح انکا کوئی محافظ نہین ہے - ف - اور انپر کسی کا قبضہ نہین ہوتا - وخراجی عند
ابی یوسف لانہا یتخذ علیہا القناطر من السفن وہذا ید علیہا - اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ ان
دریاون پر کشتیون کے پل بنائے جاتے ہین اور یہ قبض ان دریاون پر ایک طرح کا قبضہ ہے - ف - حاصل یہ کہ جیسے
خاص نہرون پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاون مین امام محمد رح کے نزدیک نہین پس عشری ہے اور امام ابو یوسف کے
نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے - اقول یہی اختلاف روے زمین کے دوسرے دریاون مین ہونا
چاہیے جیسے ہندوستان مین گنگا جمنا وغیرہ ہین - م - امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن ہمام عن ابی صالح
عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انہار
الجنۃ - یعنی سیحون وجیحون و نیل و فرات ہر ایک جنت کے دریاون سے ہے - مع - مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے
اور معنی یہ کہ ظہور مین یہ دریا روے زمین پر ہین اور باطن انکا جنت مین ہے اور صحیح مین نیل و فرات کا ذکر حدیث
معراج مین ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم مین مبسوط مذکور ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر
وغیرہ مین شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف المیت تعرف کے مشروط نہین ہین لہذا بیان فرمایا - وفی ارض الصبی والمرأۃ
التغلبیین ما فی ارض الرجل - اور تغلبی طفل و عورت کی زمین پر وہ پڑیگا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے - یعنی
العشر المضاعف فی العشریۃ - یعنی زمین عشری مین دو چند عشر - والخراج الواحد فی الخراجیۃ - اور زمین خراجی
مین ایک خراج - ف - پس خراج دو چند نہو گا - لان الصلح قد جری علی تضعیف الصدقۃ دون المؤنۃ المحضۃ
کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دو چند پر بدون مؤنت محضہ کے - ف - یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ہوئی
کہ انسے دو چند اسکا لیا جاوے جو مسلمانون سے لیا جاوے اور مسلمانون سے جو لیا جاتا ہے اسمین معنی صدقہ و عبادت
کے ہین اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تغلبی سے لیا جائیگا - اور خراج محض تاوان ہے جسمین کوئی معنی عبادت کے نہین

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی سے لیا جائیگا دو چند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو
اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اسپر بھی ایک خراج
ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دو چند نہوگا۔ **ثم علی الصبی والمرأۃ اذا کانا من المسلمین العشر**۔ پھر طفل و
عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو انپر عشر واجب ہے۔ **فیضعف ذلک اذا کانا منہم**۔ تو عشر دو چند ہوگا جبکہ
طفل و عورت ان تغلبیوں سے ہوں۔ ف۔ لہذا تغلبی طفل و عورت کی زمین پر عشر دو چند اور خراج واحد واجب
ہوا۔ **ولیس فی عین القیر والنفط فی ارض العشر شئی**۔ اور چشمۂ قیر اور چشمۂ نفط میں جب کہ زمین عشری میں ظاہر
ہوں کچھ واجب نہیں۔ ف۔ قیر تارکول ہے۔ اسکو قار اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معروف ہے۔ نفط۔ ان ف
ط۔ بھی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ ع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل میں بھی کچھ واجب
نہیں۔ المبسوط ع۔ **لانہ لیس من انزال الارض**۔ کیونکہ قیر و نفط کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ ف۔
انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ **وانما ہو عین
فوارۃ کعین الماء**۔ اور قیر اور نفط تو جوش کرکے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ **وعلیہ فی ارض الخراج
خراج**۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ ف۔ یعنی چشمۂ قیر و نفط جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو عین چشمہ
ناپ کر چھوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد جو زمین ہے اسکی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع ت۔ **وہذا اذا کان حریمہا
صالحا للزراعۃ**۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ ف۔ اگرچہ مالک نے اسکی
زراعت نہ کی ہو۔ **لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراعۃ**۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے
متعلق ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرد اگرد بھی قیر و نفط یا
نمک کا اثر ایسا پہنچا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے
ع۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع نہ ہونگے۔ دلیل اول یہ کہ ابوحنیفہ رح نے حماد عن
ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعود رض روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجمع علی مسلم
عشر و خراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہ رض
ہے کہ انہوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہانتک کہ عشر ادا کرے
الظہیریہ۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ جو پھل خود کھالے یا دوسروں
کو کھلادے تو اسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قیدخانہ میں محبوس
کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گذشتہ خراج امام رح کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضیخان۔ قابو
ہوا اگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کردی تو عشر مشتری
پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں
بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اسکو لینا جائز ہے۔
ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہیں تو جسکے پاس ودیعت ہے اسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر
خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

باب ان لوگوں کے بیان میں جنکو صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں زکوٰۃ کا سبب و نصاب سے

انواع وقدر واجب زکوٰۃ کے متعلقات بیان کرکے جہاں یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شروع کیا۔ تاج الشریعۃ
اور حدیث میں ہے کہ زکوٰۃ مسلمان تونگروں سے لیجائیگی اور انہیں کے فقیروں میں بانٹ دیجائیگی مگر اسمیں سے
آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء و محتاجین ہیں
م۔ الاصل فیہ قولہ تعالے انما الصدقات للفقراء الآیۃ۔ اصل اسمیں قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء
والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ
واللہ عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فقیروں ومسکینوں اور ان عاملوں کے جو صدقات پر مقرر
ہیں اور ان لوگوں کے لیے جنکے دل ملائے جاویں اور رقاب یعنی گردنیں آزاد کرانے میں اور غارمین کے
لیے اور اللہ تعالے کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہیں در حالیکہ
یہ اللہ تعالی کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالی سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات
انہیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں غیروں کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم انمیں سے موجود ہو وہ مصرف
ہوگی اور جو نہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فہذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف۔ جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ وقد سقط منہا المؤلفۃ قلوبہم۔ اور اب حالت یہ کہ انمیں سے
مؤلفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جنکو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وے ساقط ہو گئے
لان اللہ تعالے اعز الاسلام واغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالے نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں سے
بے پروا کر دیا۔ ف۔ اور مؤلفۃ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسواسطے
عطا کرتے کہ انکے دلوں کو اس خیر مایۂ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاویں۔ قسم دوم۔ وہ کفار جنکو اسواسطے دیتے
کہ مسلمانوں سے انکا شر وفساد دور رہے۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر انکا اعتقاد کمزور تھا تو انکو اسواسطے
عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر وسنان سے ہے اور کبھی لطف
واحسان سے یا بوجہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رح نے یحیی بن ابی کثیر رح تابعی سے روایت
کی کہ مؤلفۃ قلوبہم میں ابو سفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی وعبد الرحمن بن یربوع مخزومی
اور سہیل بن عمرو العامری وحویطب بن عبد العزی عامری۔ اور عبد العزی اسدی وحکیم بن حزام اسدی اور
ابو سفیان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزاری واقرع بن حابس تیمی اور مالک بن عوف
نضری وعباس بن مرداس السلمی اور علاء بن حارثہ ثقفی اور صفوان بن امیہ جمحی ہیں۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ سے
کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے رہے یہانتک کہ مجھے
سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رح نے شعبی تابعی رح سے روایت کی کہ مؤلفۃ قلوبہم حضرت صلعم کے
عہد میں تھے پھر جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔ طبرانی رح نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ
سے روایت کی عیینہ بن حصن فزاری واقرع بن حابس تیمی دونوں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین
کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھدیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ
پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمکو اسواسطے
کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تالیف فرماویں اور اب اللہ تعالے نے اسلام کو غالب اور تم سے بے
کر دیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ ہیں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ وہ خلیفہ ہیں۔ اسوقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اسپر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہوجانے اور آتش قتال بھڑ کنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ متفق رہے۔ ع۔ **وعلی ذلک انعقد الاجماع** - اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم منعقد ہوگیا۔ ف۔ یعنی اجماع سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفۃ قلوبہم کو دینا بوجہ کمی اہل اسلام کے تھا تو اُسی وقت تک رہا جب تک کمی رہے پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا الخ سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہوگیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس چھوٹے بچے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباس رض نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اسکو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اُسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الٰہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہوگیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب میں اٹھا لیا۔ جب اسلام قوی ہوگیا تو مولفۃ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات آنکے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا فلیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام رہیں فقیر و مسکین و عامل و ذلک الرقاب و غارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل ہیں۔ اول فقیر۔ **والفقیر من لہ ادنی شیٔ** - فقیر وہ شخص کہ جسکے پاس کمتر چیز ہو۔ ف۔ یعنی تو نگری و نصاب زکوٰۃ پر ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اسکو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ دوم مسکین۔ **والمسکین من لاشیٔ لہ** - اور مسکین وہ شخص کہ جسکے واسطے کچھ نہ ہو۔ ف۔ تو اسکو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال کرنا حلال ہے۔ **وہذا مروی عن ابی حنیفۃ** - اور یہ قول امام ابوحنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ قول حضرت ابن عباس و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالک رح اور ابو اسحٰق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابوعبیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایہ میں کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ **وقد قیل علی العکس** - اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ ف۔ یعنی فقیر جسکے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جسکے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و اصمعی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ **ولکل وجہ** - اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ ف۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں کام کیا کرتے تھے اسمیں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا ذا متربۃ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جسکو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیر دیں بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اسکو کچھ دیا جاوے اور اور نہ وہ کھڑا ہوکر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ الآیہ۔ اس آیت میں انکو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل انکو تونگر خیال کرتا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ معلوم ہو اگر فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جمہور کی دلیل ہے۔ ع۔ **ثم ہما صنفان او صنف واحد سنذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ** - پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں یا ایک ہی قسم ہے ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ

کتاب الوصایا مین ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی اس مقام پر تو دونون مین سے ہر ایک مصرف زکوٰۃ ہی چاہیے قسم واحد ہون یا دو ہون اور ثمرہ اختلاف باب وصیت مین ظاہر ہوگا حتی کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراء و مساکین کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہین پس تہائی کے تین حصہ کرکے ایک حصہ زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا ان دونون کو بنا بر آنکہ دونون صنف واحد ہین۔ فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے۔ منح۔ (فروع) زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہین جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہو یا نصاب نامی نہو جب کہ حاجت مین مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہون یعنی سوائے سونا چاندی و تجارت کے ہون اور وہ حاجت مین مستغرق ہون تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ یہین سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ اسکے پاس ہزارون کی کتابین ہون جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے مین کہ نسخون وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابین کسی جاہل کی ملک ہون تو اسکو زکوٰۃ حلال نہین اگرچہ اسکے پاس نصاب نامی نہو۔ یہی حال حرفہ کے آلات کا ہے جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہون۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہین۔ اول وہ نصاب کہ مالک پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدایش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ پیدا کرنے سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین ہے۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہین یعنی جسمین دونون باتون مذکورہ سے کوئی بات نہو پس وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت مین مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت مین مستغرق نہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہے اور وہ سب کے استعمال کا محتاج نہین یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جسکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہین تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین۔ اور اگر ان چیزون کی طرف اسکو اصلی احتیاج ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہین مگر اسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اسکو سوال کرنا حرام ہے اور اسمین اختلاف ہے۔ مف۔ عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے۔ الزاہدی۔ سیوم عامل۔ وہ شخص تونگر یا محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات و عشر وصول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ الکافی۔ والعامل یدفع الامام الیہ ان عمل بقدر عملہ۔ اور عامل کو امام دیدیگا اگر اپنے کام کیا ہو بقدر اسکے عمل کے۔ ف۔ حتی کہ اگر مالکان مال خود لاکر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی مین سے اسکو ملیگا۔ فیعطیہ مایسعہ واعوانہ۔ پس عامل کو امام اسقدر دیگا جو عامل و اسکے مددگارون کو کفایت کرے۔ ف۔ اور انکے عیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا انکے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے۔ المفید۔ اور اسکی وجہ یہ کہ عامل و اسکے ساتھیون نے اپنے آپ کو مسلمانون کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے مستحق ٹھہرے اور یہ بطریق اجارہ نہین ہے کیونکہ اجارہ مین تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی لوگون مین سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلادے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے۔ دوم قاسم یعنی بٹائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے۔ کماذکرہ النووی رح۔ اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ مین سے نہین ملیگا جو اہل الصدقہ کہ اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا اسمین سے عامل کو نہین ملیگا۔ اگر عامل کا قدر کفایت بقدر

ہو کہ جو مال وصول کر دیا ہو سب کو مستغرق کرتا ہو تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائیگا۔ کما فی جوامع الفقہ۔ اور اگر یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والون کی زکوٰۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ المبسوط مع عامل نے چاہا کہ اپنے مددگارون کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال مین سے لینا جائز ہو اور نہ لینا افضل ہو۔ الخلاصہ۔ پھر عامل و اسکے مددگارون کو جو قدر کفایت دیگا اسمین درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالثمن۔ درحالیکہ اسکا اندازہ آٹھوین حصہ کے ساتھ نہین ہو۔ خلافا للشافعی۔ اسمین امام شافعی رح کے خلاف کیا ہو۔ ف۔ کہ شافعی رح کے نزدیک آٹھ قسم مصارف مین ہر ایک کا آٹھوان حصہ ہو تو عامل کا بھی آٹھوان ہوا۔ لیکن المولفۃ قلوبہم چونکہ باجماع ساقط ہو چکے ہین تو سات مین سے ہر ایک کا ساتوان حصہ ہو۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہین ہو۔ لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہو۔ ف۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہین اور کسی معاوضہ مین مال زکوٰۃ دینا بھی صحیح نہین۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تونگر ہونا بھی جائز ہو۔ ولہذا یاخذ وان کان غنیا۔ اور اسی جہت سے عامل اسکو لیگا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذہا العامل الہاشمی تنزیہا لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال مین صدقہ کا شبہہ ہو (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لیگا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہہ سے۔ ف۔ اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث مین ممانعت وارد ہو۔ مف۔ بالجملہ ہاشمی کو حلال نہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والغنی لا یوازیہ فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تونگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت مین ہاشمی کا مقابل نہین ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ تو غنی کے حق مین شبہہ صدقہ کا اعتبار نہوا۔ ف۔ جو ہاشمی مکرم کے حق مین معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہو مگر اسمین صدقہ کا شبہہ ہو پس عامل غیر ہاشمی مین سے فقیر و غنی دونون کو حلال ہو اور شبہہ کیونکہ نص قرآنی مین عامل کو فقراء پر عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تونگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہو خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو تو اسکو حلال نہین کیونکہ حدیث مین ہو کہ یہ صدقات تو لوگون کے میل کچیل سے ہین اور یہ حلال نہین واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے۔ رواہ مسلم۔ اور حدیث مین ہو کہ ہم اہل البیت ہین ہمارے واسطے صدقہ حلال نہین ہو۔ رواہ البخاری۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم مین یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن عبد المطلب اور انکی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہو اور وہ بنو المطلب پر بھی حرام کہتے ہین اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمن کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہین کہ صدقات مین سے انکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوا دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہو۔ کما فی الخلاصہ۔ طالب العلم کو زکوٰۃ لینا جائز ہو جب کہ دین روشن کرنیکے لیے تحصیل مین مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت د۔ چہارم۔ وفی الرقاب۔ یعنی فک الرقاب مین۔ ف۔ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوٰۃ گردنین چھڑانے و آزاد کرانے مین صرف کیا جاوے اور اسکی دو صورتین ممکن ہین اول یہ کہ غلامون کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہین لی اور دوم اختیار کی یعنی۔ ان یعان المکاتبون منہا فی فک رقابہم۔ یہ کہ مکاتبون کی اعانت کیجاوے مال زکوٰۃ سے اپنی گردنین آزاد کرانے مین۔ وہو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہو۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تفسیر

یہی منقول ہے کہ مکاتبون کی مدد کیجاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر مین ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے بسوط نقل کیا ہے
پھر واضح ہو کہ قولہ تعالے فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا واتوہم من مال اللہ الآیۃ مین مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور
مکاتب وہ غلام جسکے مولی نے لکھا یا کہا کہ جب مجھے اسقدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے پس مولی نے موافق ارشاد
الٰہی عزوجل اسکو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانون کی طرف سے انکے اموال زکوۃ سے اسکی اداے کتابت مین
مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبون کی اعانت مین دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد واکثر علماء رح کا ہے
اور براء بن عازب رض سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائیے
کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اسنے عرض کیا کہ کیا یہ دونون
ایک نہین ہین فرمایا کہ نہین بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اسکو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اسکے ثمن مین تو بھی مدد کر۔ رواہ احمد
وابن حبان والحاکم وصححہ۔ تونگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ الخلاصہ والمحیط۔ واضح ہو کہ غلام جو
مال پاوے درحقیقت ملک مولی ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولی کا احسان ہے کہ اسکی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر
مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کرسکے تو قاضی اسکو پھر مملوک کر دیگا اور جو کچھ مال اسکے پاس ہے سب اسکے مالک کا ہے
پس اگر تونگر کے مکاتب کو زکوۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہوگیا تو مولی کو یہ مال لینا حلال ہے ع۔ ہاشمی کے مکاتب کو زکوۃ دینا
نہین جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولی کی ملک مین دیا گیا اور شبہہ ایسی صورت مین بمنزلہ حقیقت کے ہے۔
مصرف پنجم الغارمین جمع غارم۔ والغارم من لزمہ دین ولا یملک نصابا فاضلا عن دینہ۔ اور غارم وہ شخص
کہ جسپر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہو۔ ف۔ یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اسکا قرضہ لوگون
پر ہو جسکو وصول نہ کرسکتا ہو اور اسکے سواے نصاب نہو۔ الذخیرہ ع ف۔ عورت فقیرہ کا مہر اسکے شوہر تونگر پر ہو
کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہین ورنہ جائز ہے۔ ف۔ فقیر کو دینے سے قرضدار کو دینا بہتر ہے
المضمرات الظہیریہ ع د۔ وقال الشافعی من تحمل غرامۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے
غرامت۔ ف۔ یعنی اپنا مالی خسارہ ونقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ ف۔
یعنی مسلمانون کے باہمی اختلاف وپھوٹ کی اصلاح کرنے مین۔ تاج الشریعہ۔ واطفاء النائرۃ۔ اور بجھانے مین
عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلتین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ ف۔ پس اس شخص نے اپنا
مال خرچ کرکے یا اپنی کمائی چھوڑکر ان دونون گروہون کی پھوٹ دور کرنے مین اللہ تعالے کے واسطے کوشش
کی یہانتک کہ دونون مین اتفاق ومحبت ہوگئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ مین پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانون کے
مال زکوۃ سے اس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہین کہ ہان ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جسپر قرضہ خود
ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہال رسم نکاح وغیرہ کی شادی مین حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی مین طعام
شیخ کھانا وغیرہ کرنے مین قرضدار ہوجاتے ہین ایسے لوگ تمام مسلمانون کی طرف سے مستحق نہونگے مگر جبکہ توبہ کرین
واللہ تعالی اعلم۔ مصرف ششم۔ وفی سبیل اللہ۔ اللہ کی راہ مین۔ ف۔ اسمین اقوال ہین ازانجملہ یہ کہ فی
سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہین یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الٰہی حاصل ہو۔ کما فی البدائع ع۔ اور
معروف مذہب مین یہ ہو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ۔ منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف۔ غازیون کا منقطع ابویوسف
کے نزدیک۔ ف۔ یعنی ابویوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیون مین سے جو اپنے مال سے منقطع
ہوا ہا فقیر ومحتاج ہے اور یہی قول ابوحنیفہ وشافعی رح کا ہے۔ السروجی والکاکی وابن المنذر وخزانۃ الاکمل ع

اور یہی قول صحیح ہے۔ مطرزی۔ لانه المتفاهم عند الاطلاق۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت میں یہی مفہوم
متبادر ہوتا ہے۔ ف۔ گویا یہی حقیقت شرعیہ ہوگیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے
فقیر ہیں کہ انکو زکوٰۃ میں سے دیا جاوے۔ وعند محمد منقطع الحاج۔ اور امام محمد رح کے نزدیک حاجیوں میں کا منقطع
ف۔ یعنی جو حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول و مختار بخاری رح ہے ع الملک
اور ابن المنذر نے قول محمد رح مثل ابوحنیفہ نقل کیا۔ مؤید اسکے وہ جو امام اسبیجابی رح نے لکھا کہ مراد اہل جہاد ہیں اور
کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہوں
السروجی مع۔ شاید فقراء غازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمد رح کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں ملم۔ لما روی
ان رجلا جعل بعیرا له فی سبیل اللہ فامره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیه الحاج۔ کیونکہ
روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو ارشاد فرمایا
کہ اسپر حاجیوں کو سوار کرے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو فی
سبیل اللہ کر دیا ہے اس پر ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ وقد رواہ احمد وکذا روی
فی حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے
زکوٰۃ کے اونٹوں پر سوار کر دیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالد رض نے اپنے درع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر
ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد میں زرہ وغیرہ وقف کی ہے ع۔ مخفی نہیں کہ حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں تو
سب وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف نہ ہوگا اور یہاں بحث یہ کہ آیت
میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔ پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہوگیا۔ اور یہی واضح
ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو پس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہ ہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال
لینا صحت۔ ہاں فرق یہ ہوگا کہ اسوقت اسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جسقدر ملے سب لینا
جائز ہے م۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاة عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تونگر غازیوں پر زکوٰۃ صرف نہ کیجائیگی
ف۔ خلافا للشافعی ع۔ لان المصرف هو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء میں منحصر ہے۔ ف۔
پس تونگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن عامل اس سے مستثنی ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تونگر ہو۔
م ع۔ مصرف ہفتم۔ وابن السبیل۔ یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ من کان له مال فی وطنه۔ ابن السبیل
وہ شخص کہ جسکا مال اسکے وطن میں ہو۔ ف۔ حتی کہ وہ درحقیقت تونگر ہے۔ وهو فی مکان آخر لا شیء له فیه۔
حالانکہ فی الحال وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اسکے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے۔ ف۔ پس اس راہ سے وہ فقیر ہے پس
اسکو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ اسی کے ساتھ لاحق ہو وہ شخص کہ وطن میں جو اگر مال پر قابو نہو
م۔ مثلا مال میعادی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح۔ د۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی
کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اسکے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ تبیین
م۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے۔ الظہیریہ۔ یعنی جب کہ قابو پاوے اور کرنے پر قادر ہوگا م۔ واضح ہو کہ
[illegible] ابو سعید خدری رض سے مرفوع روایت کی کہ کسی تونگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی
فی سبیل اللہ کو۔ دوم اسکو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم غارم کو۔ چہارم اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال
سے خریدی۔ پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اسنے اس تونگر کو ہدیہ دیدیا۔ رواہ ابوداؤد۔ یہ روایت دلالت

آتی ہے کہ غازی تونگر کو زکوٰۃ جائز ہے - اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اسکا مال خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تونگر ہو
علماء حنفیہ نے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو - وفیہ نظر - اور بعض نے کہا
کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ فترد فی فقرائہم - یعنی اُنکے تونگروں سے زکوٰۃ لیکر اُنکے فقیروں میں دیجائیگی
گی - اس سے ظاہر ہے کہ مصرف فقراء ہیں تو اسکے معارضہ میں ضعیف ابوداؤد مقبول نہوگی - ایسی ہی نظم
یہ ہے کہ عامل تونگر بالاتفاق پاویگا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح غارم و غازی بھی ہے - اور شاید
تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم بمعنی مدیون ہے اور غارم بمعنی مصلح بین القبیلتین جب غرم و خسارہ اُٹھادے اور امام المسلمین
مال زکوٰۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کرکے اُسکو روا ہے لیکن کلام عنقریب آویگا اور غازی تونگر شاید
راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاحق ہو - ورنہ مخفی نہیں کہ غازی تونگروں کے مصرف میں
شاید کچھ نہیں بچیگا جو لنجے اپاہج فقیروں کو پہونچے مگر بقول شافعی رح جبکہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے
جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سبب ترجیح نہ لینے میں شکل لاحق ہوتی ہے - فافہم - م - **قال فہذہ**
مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورۂ بالا - **جہات الزکوٰۃ** - مصارف زکوٰۃ کی راہیں ہیں - **ف** - یعنی زکوٰۃ
کا صرف کرنا فقط انہیں جہات میں ہوگا اُسسے تجاوز نہیں ہو سکتا - **فللمالک ان یدفع الی کل واحد منہم**
پس مالک مال کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوٰۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دیدے - **ف** - یعنی قدر زکوٰۃ
کے برابر یا کم و بیش ٹکڑے کرکے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دیدے - **ولہ ان یقتصر علی صنف واحد** - اور اسکو
اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے - **ف** - حتی کہ جو مقدار زکوٰۃ ہے اُسکو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی
قسم واحد پر تقسیم کردے - م - بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے - ف - بلکہ ایک ہی شخص کو دینا
افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل نہو - الزاہدی - اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہے وہ قرضدار
ہو کہ قرضہ اداکرکے اُسکے پاس نصاب سے کم بچیگا تو بھی یہی حکم ہے - یوں ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک
کو نصاب سے کم ہو پہونچیگا تو بھی یہی حکم ہے - القاضیخان - **وقال الشافعی لایجوز الا ان یصرف الی ثلثۃ من کل**
صنف - اور امام شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہ کہ صرف کیجاوے تین فرد پر ہر قسم سے - **ف** - یعنی
سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیروں و تین مسکینوں و تین مکاتبوں
وعلی ہذا باقیوں کو دے اور یہ نہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کردے - **لان الاضافۃ بحرف**
اللام للاستحقاق - کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے - **ف** - اور آیت کریمہ میں بھی اضافت
ہے یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ - پس للفقراء کے معنی یہ ہوے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق
ہیں اور صیغۂ جمع کے کمتر میں افراد ہونا ضرور ہیں - اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے ازانجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہاں
ممکن نہیں ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جاوے اور پھر روا نہ ہو
کہ انہیں سے صرف تین کو غیروں کا حق دیدیا جاوے - ازانجملہ امام نووی رح نے جو علماء شافعیہ سے ہیں کہا کہ
صنف فقراء میں مثلاً تین سے زائد ہوں تو اُنکی ملک ثبوت نہوگی اور تین کی ملک بھی اُنکے وارثوں کو منتقل نہیں
تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک و استحقاق کے معنی نہیں ہو سکتے - اور ازانجملہ فی الرقاب اور فی
سبیل اللہ - میں لام نہیں بلکہ فی ہے مگر مجازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہاں ملک و استحقاق کے معنی باطل ہیں
ہیں - اسکے سوا اور مفاسد بہت ہیں جا ہو عینی وغیرہ میں دیکھو - **ولنا ان الاضافۃ لبیان انہم مصارف**

ولا ثبات الاستحقاق - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعہ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے
ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوٰۃ ہیں یعنی جہاں زکوٰۃ صرف کیجاویگی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے۔ ف۔
یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو آیت میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص ہیں
اصناف میں ہے غیروں میں تجاوز نہیں ہے - اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے - **وہذا لما عرف ان الزکوٰۃ**
حق اللہ تعالے - اور یہ اسلیے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوٰۃ حق اللہ تعالے ہے - **وبعلۃ الفقر صاروا مصارف** - اور
بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اسکے مصارف ٹھہرے - ف۔ یعنی انہیں زکوٰۃ صرف ہو - پس جو کوئی محتاج
ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوٰۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص
ہو - **فلا یبالی باختلاف جہاتہ** - تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائیگا - ف۔ یعنی
محتاجی ہونا ادائے زکوٰۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بجہت فقر ہو یا مسکینی یا قرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات
کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا - **والذی ذہبنا الیہ مروی عن عمر وابن عباس** - اور یہ مذہب جسپر ہم گئے ہیں حضرت
عمر وابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے - ف۔ ابن جریر رح نے حضرت عمر رض سے اس آیت میں روایت
کی کہ ان اصناف میں سے جس صنف کو دیدے ادا ہوگی - اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی - واضح ہو کہ
بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں - اول چرائی جانوروں کی زکوٰۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان
تاجروں سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے - قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن و رکاز سے وصول ہو
ان دونوں قسموں کا مال انہیں اصناف میں صرف ہوگا جنکو حق عزوجل نے قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین
الآیہ - میں بیان فرمایا ہے - ان غنیمت میں سے ذوی القربیٰ کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی رح کے نزدیک
ثابت ہے - قسم سوم اموال خراج وجزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی وحربی تاجروں سے وصول
کیا - یہ اموال دریاؤں پر پل بنانے وسڑکیں ونہریں ورباطات وسرائیں بنانے میں اور عدالت کے حاکموں و
کوتوال وغیرہ ومدارس کے معلموں واہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا - قسم چہارم وہ مال جو میت کے ورثہ
سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزوں کی
دستگیری میں اور شفاخانہ جاری کرنے واسی قسم کے کاموں میں صرف ہو پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال
کو انہیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف اسقدر لیں جو انکو مع وزراء و مددگاروں کی کفایت
کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم مفسد قرار پاوینگے اور اللہ تعالے کے نزدیک جوابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی
للاسبیجابی رح - م - **ولا یجوز ان یدفع الزکوٰۃ الی ذمی** - اور جائز نہیں ہے کہ زکوٰۃ کسی ذمی کو دیجاوے - ف۔
ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اسکی جان و مال کی حفاظت
کے ذمہ دار ہیں - واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہیں اول فریضہ یعنی زکوٰۃ - دوم واجبہ مانند نذر و کفارات وصدقۃ
الفطر - سوم مستحبہ جو سواے مذکورہ ہیں - پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوٰۃ میں سے
اسکو دے - **لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض خذہا من اغنیائہم وردہا فی فقرائہم** - بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ کو
فرمایا تھا کہ زکوٰۃ کو انکے تونگروں سے لے اور انکے فقیروں میں پھیر دے - ف۔ صحاح الستہ میں یوں ہے کہ پھر
انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالے نے انپر انکے اموال میں صدقہ فرض فرمایا ہے جو انکے تونگروں سے لیا جائیگا اور انکے فقیروں
میں پھیر دیا جائیگا - حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لیکر انہیں کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائیگا - ابن المنذر رح نے نقل کیا

ہے اسی پر اجماع ہے۔ م۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقۃ۔ اور ذمی کو ماسواے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز
ہے۔ ف۔ خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ۔ لا یدفع نہیں
دے۔ وہو روایۃ عن ابی یوسف رح۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رح سے ہے۔ اعتبارا بالزکوٰۃ۔ بر قیاس
زکوٰۃ کے۔ ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں
اور ابو یوسف رح سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ وصدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا روا ہے۔ ع۔
بالجملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر وفطر وکفارات میں اصح روایت
ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ ومحمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔ شرح الطحاوی ۔ ولنا قولہ علیہ السلام
تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ ف۔ رواہ
ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلا فی قولہ تعالی ما تنفقوا من خیر یوف
الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ وروے نحوہ عن محمد بن الحنفیہ۔ رہا حربی
محارب اور حربی مستامن تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالے نے فرمایا انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم
الآیہ۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ۔ لولا حدیث معاذ لقلنا بالجواز
فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ ف۔
اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فافہم۔
واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم
کیا لیکن کلام ابن الہمام وعینی ونقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے ۔ اور ذمی
کے مسئلہ میں ابو یوسف رح کے قول پر فتوی ہے۔ کافی الحاوی ۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولا یبنی
بہا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ ف۔ یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ پل سقایہ
بنانا اور نہ کنویں ونہریں کھودنا اور نہ حج وجہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یکفن بہا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ سے
کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ ف۔ کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وہو الرکن۔ کیونکہ اسمیں مالک
کرنا معدوم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ ف۔ کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت
پر بقدر اس نصاب میں ہو اسکا کسی فقیر کو مالک کردے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمام رح نے
کہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالی نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی بقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر
کو مال کا مالک کردے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس
لائق نہیں کہ اسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اسکے وارثوں کو مالک کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر
درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جسنے دیا تھا اسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ مع۔
ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ ف۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ
کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں۔ لان قضاء دین الغیر لایقتضی التملیک منہ۔ کیونکہ غیر کا قرضہ
ادا کرنا اسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائیگا مگر یہ لازم
نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرضخواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے
خالد قرضخواہ کو قرضہ دیدیا پھر بکر وخالد نے زید سے سچا اقرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد

یہ مال واپس کر لے۔ اس سے خاص جبکہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا
نہ زید کو۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے۔ **لا سیما فی المیت**۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ ف
میت کی تملیک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ فقیر کا قرضہ ادا کرنے میں فقیر کی
تملیک اسوقت لازم نہیں ہوتی کہ جب فقیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر فقیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے
کہا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرضخواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی
وصولی میں قابض ٹھہریگا۔ اور نہایۃ البیان میں مبسوط وغیرہ سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ
اسکے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاوی قاضیخان میں بھی ظاہرا اسی کے موافق
ہے لیکن ہدایہ وخلاصہ میں عدم جواز جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادائے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی
یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ
کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے۔ اسکی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کیواسطے
ضرور تھا کہ قرضدار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو جاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب
اسنے مثلاً میں تونگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تونگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے
کے وقت ادا نہیں کیا اور نہ زندہ کا ادا سے قرض ہوتا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اسوقت مردہ قابل تملیک نہ تھا
حتی کہ قرضخواہ کا قبضہ اسکی نیابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز تکفین کے قدر مالک
رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیوں نہو۔ جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا
مالک ہو چکا تھا اسمیں سے بقدر تجہیز تکفین کا مالک رہیگا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا
اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر و خالد نے قرضہ لینے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک
ہو چکی جب کہ ادائی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرضخواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے
نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالی اعلم۔ مسئلہ۔ زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا
کہ میرا قرضہ جو فلاں پر ہے وصول کر لے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اسکی زکوٰۃ میں وصول کرنے
تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی
زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال عین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ **ولا تشتری
بہا رقبۃ تعتق**۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا۔ ف یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا
ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **خلافاً لمالک حیث ذہب الیہ فی تاویل قولہ تعالی وفی الرقاب**۔ برخلاف
امام مالک رح کے چنانچہ قولہ تعالی وفی الرقاب کی تاویل میں مالک رح اسطرف گئے ہیں۔ ف یعنی فی الرقاب کے
یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جاوے۔ بخاری رح نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت
کی۔ ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں مکاتبوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور مملوکوں کو خرید کر
آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ **ولنا ان الاعتاق اسقاط الملک**۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ ف یعنی مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور
کر دے۔ **ولیس تملیک**۔ اور یہ تملیک نہیں۔ ف حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی
اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اسکو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی

اور مکاتب جو اس مال کا مالک ہو یا جو کر دیا ہے اپنی آزادی حاصل کی لہٰذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔م۔ ولا تدفع الی غنی
اور زکوٰۃ کسی تونگر کو نہ دیجائیگی۔ ف۔ تونگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام
سے زائد استقدر رائج ہو جو دو سو درہم کا ہوتا ہے۔ المبسوط والجوامع۔ اور یہی قول جمہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے۔ الذخیرہ
لقولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ
یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ ف۔ رواہ ابو داؤد والترمذی عن ابن عمرو مرفوعا فالترمذی
نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے الا راوی متکلم فیہ کی ابن معین وابن حبان نے توثیق
کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جنہیں عینی وغیرہ نے طول
دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی وابو داؤد نے عبید اللہ بن عدی بن الخیار رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اسوقت
کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو
دیکھکر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست توانا دیکھکر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دیدوں
اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے امام احمد
نے کہا کہ کیا اچھی اسکی اسناد جید ہے۔ مف۔ یوں ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن حبان نے صحیح میں و
نسائی وابن ماجہ وبزار رح نے روایت کیا ہے۔م ت۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مروی بہ صحاح الستہ کہ انکے فقراء
میں پھیری جائیگی۔ ایسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تونگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنیوالا
غارم ہو زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ مف۔ وہو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی غنی الغزاۃ۔ اور یہ حدیث
اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تونگر غازیوں میں حجت ہے۔ ف۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں
تونگر کو زکوٰۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اسکے نام کا وظیفہ نہو اور اسنے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن انپر
یہ حدیث حجت ہے کہ اسمیں لا تحل لغنی۔ نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور غنی مطلق
ہے کسی قسم کا ہو اسکو حلال نہ رہا۔ وکذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ علی ما رویناہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رض انپر حجت ہے جیسا کہ
کہ ہم اوپر روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اسمیں فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت ہے اور اغنیاء سے تو لینا چاہیے نہ دینا
ابن الجوزی رح نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رض میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے
ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جنسے زکوٰۃ لیجاوے اور جنکو دیجاویگی پس جو غنی
ہونے کی صفت رکھتا اس سے لیکر جو فقر و محتاجی کی صفت رکھتا ہو اسکو دیجانی بتلائی گئی۔ پس اگر تونگر کو بھی دیجاوے
تو ہنوز علم نہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلمہم ان اللہ افترض الخ یعنی انکو آگاہ کر کہ الخ۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے
تونگر وہ ہوے کہ انسے زکوٰۃ لیجاوے اور انکو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اغنیاء سے صرف
لیجائیگی لہٰذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہو بلکہ ایسا بیان جس سے انکو جہل مرکب ہو جاوے
کہ جو فی الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد وابن ماجہ بروایت ابو سعید رض
میں پانچ تونگروں کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل۔ ۲۔ جسنے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم۔ ۴۔ غازی
فی سبیل اللہ۔ ۵۔ جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دیدی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ
اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رض کی برابری نہیں کر سکتی۔ سوم۔ اگر

پر ہو تو بھی حدیث معاذ رض کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم جواز نکلتا ہے اور یہ بات بہت ہی ظاہر ہے کیونکہ جائز ہونا ترجیح ہو چکی
ہے بار بار جو کہ امام شافعی نے غازی توانگر کو سوائے ظاہر کے نہیں رکھا کہ جب ہی کہ دیوان میں نام ہو اور اسنے غنیمت سے
پایا ہو حالانکہ اس حدیث میں کوئی قید مذکور نہیں ہے - مف - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث ابو سعید رض کہ جس سے امام
شافعی رح نے استدلال کیا ہے کیونکہ زکوٰۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جہاں
جہاں صرف کیا جاویگا انہیں پانچ قسم کے توانگر بھی ہیں کیونکہ انمیں ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے ہدیہ دیا ہو داخل
ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ میں توانگر کو حلال ہو جاتی ہے - یہ بیان اسواسطے
کہ حضرت عمر رض نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اسکو مول دیکر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے
صدقہ میں عود مت کر - کما فی الصحیحین - اور حدیث معاذ رض اور حدیث لا تحل الصدقۃ لغنی الخ - دونوں مصارف
زکوٰۃ کے واسطے نص ہیں اور ہاں اجماع جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اسمیں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر
جو اس مطلب کے لیے نہیں ہے مگر اس سے بھی یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا قصور ہے پس حدیث ابو سعید رض
میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اشخاص میں سے غارم و غازی کو کس طرح مال زکوٰۃ وصول ہوا - کیونکہ کبھی توانگر کو
ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اسکو صدقہ لینا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص توانگر
دور سے دوڑ کر وہ میں صلح کرانے آیا اور اسمیں اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اسوقت محتاج ہے تو اسکو ابن السبیل کے
الحاق میں حلال ہو گیا اور یونہی غازی کہ گھر میں توانگر ہے مگر اسوقت واپسی میں محتاج تو اسکو روا ہے - کما اشار الیہ
الامام ابو بکر الرازی الجصاص رح م - ولا یدفع المزکی زکوٰۃ مالہ - اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمدًا نہ دیوے
اپنے مال کی زکوٰۃ کو - ف - ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے - الی ابیہ وجدہ
اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو - وان علا - اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو - ف - یعنی پردادا و پرنانا
اور انسے اوپر درجہ کا ہو - پس جائز نہیں عمدًا زکوٰۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی
دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و
جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جنسے اس زکوٰۃ نکالنے والے کی پیدایش ہے - ولا الی ولدہ - اور نہ دیوے
اپنے فرزند - وولد ولدہ - اور فرزند کے فرزند کو - وان سفل - اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو - ف - یعنی جو
اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا پڑپوتا کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو - م - اور اگرچہ وہ مزکی کے نطفہ
سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جورو سے ہو مگر اسنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتی کہ قاضی نے
بعد لعان کے اسکی جورو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہوا ہو - م ع - غرضکہ اصول کو نہ دیوے
جنسے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوئے ہیں - لان منافع الاملاک بینہم متصلۃ فلا یتحقق
التملیک علی الکمال - کیونکہ املاک کے منافع زکوٰۃ نکالنے والے و ان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک
پورے طور پر متحقق نہو گی - ف - اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہے - رہے باقی قرابات سوائے اصول و
فروع کے تو انکو زکوٰۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اسمیں صدقہ اور صلہ رحم دو باتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث
میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں و چچا و پھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے - اگر انمیں سے کوئی اسکی پرورش میں ہو
یعنی یہی اسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اسپر اسکا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اپنے بجائے نفقہ کے زکوٰۃ
اس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہو گی مگر جب کہ اسکا

نفقہ میں منسوب نہ کرے۔ متن۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جورو کو۔ للاشتراک فی المنافع عادۃ۔
بوجہ مشترک ہونے منافع کے از راہ عادت۔ ف۔ یعنی عادت جاری ہے کہ جورو اور شوہر ایک دوسرے کے
مال ومتاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جورو کو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائیگا پس صدقہ کامل نہ رہا اور
اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ ووجدک عائلا فاغنی یعنی تجھے حاجتمندی سے مستغنی کر دیا۔ اسکی تفسیر میں
کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجۃ الکبریٰ کے مال کے ساتھ تونگر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے
خاوند تونگر ہوتا ہے یعنی باعتبار حصول راحت ومنفعت کے۔ وعلی ہذا برعکس اسکے منافرمایا کہ۔ ولا تدفع المرأۃ
الی زوجہا عند ابی حنیفۃ لما ذکرنا۔ اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک
ہے بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ وقالا تدفع الیہ۔
اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ ف۔ اور یہی قول شافعی رح کا ہے۔ لقولہ علیہ السلام لک اجران
اجر الصدقۃ واجر الصلۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاویگی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ۔
قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سألتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبداللہ بن مسعود رض کی بی بی کو فرمایا تھا
درحالیکہ اسنے ابن مسعود رض کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ہو محمول علی النافلۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمان
صدقہ نافلہ پر محمول ہے۔ ف۔ یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو چند ثواب
لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین ونسائی میں عبداللہ بن مسعود رض کی بی بی حضرت زینب رض سے روایت
ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورات تم صدقہ دو اگرچہ تمہارے زیوروں سے
ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں لوٹ کر عبداللہ بن مسعود رض کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت
کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے دریافت کرو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیروں کو دوں۔ (بزار رح کی روایت میں ہے کہ
عبداللہ بن مسعود رض نے زینب کو کہا تھا کہ تجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہے اور مجھکو دینا بہتر ہے)
پس ابن مسعود رض نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس میں روانہ ہو کر دروازہ
پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر ایک مہابت القاء ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت ومرد آپ کے حضور
میں بات کرتے ہوئے تھراتے، وہیبت کھاتے تھے) پس اتنے میں بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو میں نے کہا کہ تو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جاکر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے
انکا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلال رض نے
جاکر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلال رض نے عرض
کیا کہ ایک عورت انصار یہ ہے اور ایک زینب ہے۔ آپ نے فرمایا کہ زینبوں میں سے کون سی زینب ہے۔ عرض کیا
کہ عبداللہ بن مسعود رض کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب
قرابت وثواب صدقہ۔ بزار رح کی روایت میں ہے کہ زینب رض سے فرمایا کہ ابن مسعود رض نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری
اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اسکو دو ثواب ہیں
ثواب قرابت وثواب صدقہ۔ تو زینب رض کو خدشہ ہوا ہوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبداللہ بن مسعود رض سے

لہذا اگر بالمشافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تعریض و وعدہ کرنا
دلیل صدقہ نفل ہے اور میں کہتا ہوں کہ زیور کی زکوٰۃ مراد نہیں کیونکہ بخاری وغیرہ کی روایت میں نفس زیور میں سے صدقہ
نا لکھا یا ان زینب رضی سے مصرح تو مقصود صدقہ نفل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد
کو بصورت انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوٰۃ و واجبات میں ہے۔ م۔ **ولا یدفع الی مدبرہ**
اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے اپنے مدبر کو۔ ف۔ یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہے خواہ مطلقاً یا مقید
پس وہ ابھی مملوک ہے تو اسکو نہ دے۔ **ومکاتبہ**۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ ف۔ بلکہ غیر لوگ اسکو
دینگے۔ **وام ولدہ**۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ ف۔ یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا اور اس سے
بچہ ہوا تو وہ اس ساعت مانند آزاد کے ہے کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہے لیکن
خاوند کی ہنوز مملوک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اُسکے ساتھ وطی کر سکتا ہے پس خاوند اپنی زکوٰۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبر
و مکاتب کو نہ دے۔ **لفقدان التملیک**۔ کیونکہ تملیک ان سب میں مفقود ہے۔ ف۔ یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں
پایا گیا۔ **اذ کسب المملوک لسیدہ**۔ کیونکہ مملوک کی کمائی اُسکے مالک کی ہوتی ہے۔ ف۔ رہا مکاتب پس اُسکے
واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ کہہ دیا کہ جو کما دے اپنے قبضہ میں لا دے حتیٰ کہ جب مجھے بقدر روپیہ دے تو آزاد
ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اُسکے پاس ہے
سب مالک لے لیگا۔ **وله حق فی کسب مکاتبہ**۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ **فلم یتم التملیک**۔
پس تملیک پوری نہ ہوئی۔ ف۔ تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی۔ اگر غیر کے مدبر کو درحالیکہ وہ محتاج ہے زکوٰۃ دے تو جائز
اور غیر کے مکاتب کو دینا تو جائز بلکہ منصوص ہے۔ **ولا الی عبد قد اعتق بعضہ**۔ اور زکوٰۃ نہ دے ایسے غلام کو جسکا
کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ ف۔ اسکی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگدست ہے پھر اسنے اس
غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگدستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی
کرا کر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اسکے ذمہ بکر کے واسطے
اسکے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام کو اپنے مال
کی زکوٰۃ دے تو کیا حکم ہے تو اسمیں دو قول میں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ **عند ابی حنیفۃ رح لانہ بمنزلۃ المکاتب عندہ**
یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ جب تک بکر کے حصہ کا
مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ **وقالا یدفع الیہ**۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوٰۃ دیدے۔ ف۔
یعنی مثلاً بکر اسکو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو ادا ہو جائیگی۔ **لانہ حر مدیون عندہما**۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد
قرضدار ہے۔ ف۔ اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علیٰ ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوٰۃ دی پھر اُسنے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ
میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ **ولا یدفع الی مملوک غنی**۔ اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے مملوک کو۔ ف۔ یعنی سوائے
مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا قن یعنی محض غلام ہو۔ **لان الملک واقع لمولاہ**۔ کیونکہ ملک تو
اس مملوک کے آقا کی واقع ہوگی۔ ف۔ اور آقا تونگر یعنی مالک قدر نصاب ہے پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب
کے کہ مکاتب خود مالک ہو کر اپنے مولیٰ کو ادا کریگا اگرچہ مولیٰ تونگر ہو۔ **ولا الی ولد غنی اذا کان صغیرا**۔ اور زکوٰۃ نہ دے
کسی تونگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو۔ **لانہ یعد غنیا بمال ابیہ**۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے
مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ ف۔ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ ہو علی الصحیح فرق نہیں ہے

بخلاف ما اذا کان کبیرا فقیرا - برخلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو - ف - تو بالغ فقیر کو دینا روا ہی
اگرچہ اسکا باپ تونگر ہی - لانہ لایعد غنیا بیسار ابیہ وان کانت نفقتہ علیہ - کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تونگری پدر
کے تونگر نہین شمار ہوتا اگرچہ اُسکا نفقہ اُسکے باپ پر ہو - ف - مثلاً اندھا یا اپاہج ہی کہ قاضی اُسکا نفقہ اُسکے
تونگر باپ پر لازم کریگا - مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہی تو اسکو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ
مین ہی - وبخلاف امراۃ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لاتعد غنیۃ بیسار زوجہا - وبرخلاف تونگر کی جورو
کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی تونگری سے تونگر شمار نہین ہوتی ہی - ف - ہان شوہر پر اُسکا نفقہ
البتہ واجب ہی - وبقدر النفقۃ لاتصیر موسرۃ - اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہو جائیگی - ف -
پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اسکو زکوۃ دیدینا جائز ہی - غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا باتفاق جائز ہی
التحفہ - مع - آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہی - م - ولاتدفع الی بنی ہاشم - اور زکوۃ نہ دے
بنوہاشم کو - ف - پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جنمین سے آپ کے
اہل قرابت کو کچھ بھی مباح نہین ہی - لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ تعالے حرم علیکم غسالۃ
الناس واوساخہم وعوضکم منہا بخمس الخمس - بدلیل حدیث کہ اے بنوہاشم اللہ تعالے نے
تم پر حرام کر دیا لوگون کا دھوون اور انکے میل کچیل کو اور اسکے عوض دیا تم کو پانچوین کا پانچوان - ف -
یعنی مال غنیمت کے پانچ حصون مین سے چار تو غازیون مین تقسیم ہونگے اور ایک حصہ رہا اُسکے پھر پانچ حصے
کرکے ایک حصہ بنوہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہین - پھر کافی استدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا
کہ یہ صدقات تو لوگون کے میل کچیل ہین اور یہ حلال نہین واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے - کمافی صحیح مسلم
اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہارون مین سے ایک چھوہارا منہ مین ڈال لیا تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کخ کخ تھوک دے کیا تجھے نہین معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہین کھاتے ہین - رواہ البخاری
ومسلم - ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تمکو صدقات مین سے کچھ حلال
نہین ہی یہ تو ہاتھون کا دھوون ہی اور خمس الخمس مین تمہارے واسطے قدر کفایت ہی - رواہ الطبرانی - لیکن
اسمین صرف اہل البیت کو حکم ہی اور بنوہاشم کا لفظ نہین پایا گیا جو عبارت مصنف مین ہی - ایضاح مین ہی کہ
ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنوہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہین - مع - بخلاف التطوع - برخلاف
صدقہ نفل کے - ف - کہ وہ بنوہاشم کے لیے حلال ہین - اور وقف بھی جائز ہین الذخیرہ - اسی طرح
مبسوط مین بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل واوقاف کا صرف کرنا بنوہاشم پر جائز ہی لیکن شرح مختصر الکرخی
والمفید مین کہا کہ اوقاف جب ہی جائز ہین کہ وقف مین بنوہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کرخی
مین ہی کہ اگر فقراء پر وقف کیا تو بنوہاشم پر نہین جائز کیونکہ وہ تونگرون کے حکم مین ہین - مع - اور حق
صحیح وہ جو ذخیرہ ومبسوط مین ہی - کمافی الفتح - بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند فطر وکفارات
ونذر کے بنوہاشم کو نہین جائز ہین اور صدقہ نفل جائز ہین - لان المال ہہنا کالماء - کیونکہ مال اس
مقام پر مانند پانی کے ہی - ف - جیسا کہ حدیث مین دھوون کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ موجود ہی
اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضوء کیا جاوے تو پانی میلا گندہ ہو جاتا ہی تو مال
بھی ایسا ہی ہوا کہ - یتدنس باسقاط الفرض - میل کچیلا ہوا ہو جائیگا فرض ساقط ہونے سے - ف -

یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو وہ مال دیا وہ اُسکا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس اسکو ادراک
نکریں۔ پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ انکی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما التطوع بمنزلۃ التبرد بالماء
رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے۔ ف۔ حتی کہ جس شخص کو غسل و وضو وغیرہ نہ ہو
ہیں پھر ٹھنڈک کے لیے اپنے پانی کے تغار میں اپنا منہ و ہاتھ و پاؤں ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس
وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا وہ بنو ہاشم کو روا ہے۔ بالجملہ صدقہ نفل انکو بالاجماع جائز
ہے۔ اب رہا یہ کلام کہ حدیث میں خمس الخمس کے ذریعہ سے فقرائے بنو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ بنو ہاشم
کو کل قسم کے صدقات دینے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب وہ ساقط ہو گیا
تو انکے لیے زکوٰۃ وغیرہ حلال ہو گئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہیں۔ مع۔ بلکہ اس زمانہ میں یہاں
حنفیہ مفتی کو اسی پر فتوی دینا اوفق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر بنو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہیں
تو فرمایا۔ **ہم آل علی**۔ وے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ ف۔ خواہ بطن مطہرہ حضرت
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہوں اور بنو ہاشم میں خود حضرت علی رض
بھی داخل ہیں۔ **وآل عباس**۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ ف۔ مع عباس رض کے۔ وآل جعفر
اور اولاد جعفر بن ابی طالب۔ ف۔ مع جعفر رض کے۔ **وآل عقیل**۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ وآل الحارث
بن عبد المطلب۔ اور اولاد حارث بن عبد المطلب۔ ف۔ پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم
میں ہے۔ و موالیہم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ ف۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے
بدرجہ اولی۔ اما ہولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ فلانہم ینسبون الی ہاشم بن عبد مناف۔ اسلیے
کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ ونسبۃ القبیلۃ الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم
ہے۔ ف۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ واما موالیہم۔ اور رہے اُنکے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ فلما روی۔ تو بوجہ
اس کے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ایک مولی نے۔ ف۔ جنکا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر عامل کیا
اُسنے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھکو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہیں جبتک
کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کروں۔ پس۔ سالہ اتحل لی الصدقۃ۔ ابو رافع نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے۔ ف۔ اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہراً یہی پوچھا کہ میں مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اس غرض
سے جاؤں۔ **فقال لا انت مولانا**۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولی ہے۔ ف۔ اور صحاح کی روایت میں
فقال مولی القوم من انفسہم وانا لا تحل لنا الصدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولی
اُسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ حلال نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی واحمد والحاکم و
قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ نع۔ الحاصل بنو ہاشم کے موالی کو بھی مثل بنو ہاشم کے صدقہ حلال نہیں ہے اور
اولاد ہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس و جعفر و عقیل و حارث کے ساتھ اسواسطے ذکر کی کہ بعض بنو ہاشم کو
نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابولہب ہے حتی کہ ابولہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اُسکو صدقہ

حلال ہے جیسا کہ شیخ ابو نصر و اسبیجابی رح نے بیان کیا جیسے سوائے بنو ہاشم کے بنو المطلب کو بھی ہمارے نزدیک
حلال ہے - خلافاً للشافعی - اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہ ہونا چاہیے جیسے
قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولی تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے - جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنو ہاشم کے مولی میں
نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہیگی - بخلاف
ما اذا اعتق القرشی عبدا نصرانیا - بر خلاف اسکے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا - حیث
توخذ منہ الجزیۃ - چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائیگا - ف - اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں
ویعتبر حال المعتق لانہ القیاس - اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے - ف - اور بنو ہاشم
کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا
والالحاق بالمولی بالنص - اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے - ف - اور یہ
حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جسمیں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی -
وقد خص الصدقۃ - اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا - ف - یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے
اسکے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا - قال ابو حنیفۃ و محمد اذا دفع الزکوۃ الی رجل یظنہ فقیرا - امام
ابو حنیفہ و محمد نے کہا کہ اگر مزکی نے اپنی زکوۃ ایک آدمی کو دیدی درحالیکہ وہ اسکو فقیر گمان کرتا ہے - ف - یعنی
ایسا فقیر جسکو زکوۃ دینی جائز ہے - ثم بان انہ غنی او ہاشمی او کافر - پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے
ف - یعنی ذمی کافر ہے نہ حربی جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اسمیں بالاتفاق اعادہ ہے - التحفہ - او دفع فی ظلمۃ فبان
انہ ابوہ او ابنہ - یا مزکی نے اندھیرے میں زکوۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اسکا باپ ہے یا اسکا بیٹا ہے - ف -
یا مزکی نے ایک آدمی کو زکوۃ کا مصرف گمان کرکے زکوۃ دیدی حالانکہ عمداً اسکو زکوۃ دینا روا نہیں تھا - فلا اعادۃ
علیہ - تو مزکی پر دوبارہ زکوۃ دینا لازم نہیں رہا - وقال ابو یوسف علیہ الاعادۃ - اور ابو یوسف نے کہا
کہ مزکی پر اعادہ زکوۃ واجب ہے - ف - یہی ایک روایت ابو حنیفہ رح سے اور قول سفیان ثوری و شافعی ہے - ع -
لظہور خطائہ بیقین - بوجہ ظاہر ہونے خطا کے بالیقین - وامکان الوقوف علی ہذہ الاشیاء - اور بوجہ
آگاہی ممکن ہونے کے ان چیزوں پر - ف - یعنی ایسے واقعہ میں مزکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہوگیا تو یقین ہوگیا
کہ زکوۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا مالک بنا دے کسی ایسے مسلمان کو جسمیں فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو
یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی پائے نہیں گئے - وصار کالاوانی والثیاب - اور یہ معاملہ مثل ظروف
و کپڑوں کے ہو گیا - ف - یعنی پانی کے ظروف بعض نجس و بعض پاک ہیں اور تعین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ
یا برابر ہوں تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے
کی تحری واقع ہو اس سے وضو کرکے نماز پڑھے پھر اگر اسکے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے
وضو کیا تو وضو و اعادہ کرے - یونہی پاک و نجس کپڑے مخلوط ہوگئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو ستر ڈھکنے
کے واسطے ہر صورت تحری کرکے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے یہ
ظاہر ہو جاوے کہ جس پر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے - ع ک - اسی قیاس پر جب غالب گمان
کسی کو زکوۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوۃ اعادہ کریگا ولیکن جو دے چکا واپس نہ
اور جس نے لیا اگر اسکو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اِسکو حلال ہی اور بعض کے نزدیک نہیں - بنع - اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو زکوٰۃ ادا ہو گئی - ولہما حدیث معن
بن یزید - اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث معن بن یزید ہی - ف - جسکو بخاری وغیرہ نے روایت
کیا اور اسمین مذکور ہی کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیاں نکالین کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد مین ایک شخص
کے پاس رکھدیا پس مین ان اشرفیون کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ مین نے تیری نیت نہین کی
تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین پیش کیا - فانہ علیہ السلام قال فیہ - تو آپ نے
اس معاملہ مین فرمایا کہ - یا یزید لک ما نویت ویا معن لک ما اخذت - ای یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہی
جو تو نے نیت کی اور ای معن تیرے واسطے یہ اشرفیان ہین جو تو نے لے لین - ف - اس حدیث مین یزید
رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہین دیا - وقد دفع الیہ وکیل ابیہ صدقۃ - حالانکہ معن کو اسکے
باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا - ف - وکیل کا دینا اگرچہ روایت مین صریح نہین بلکہ معن رض اشرفیون
کو لیکر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جسکے پاس رکھی تھین اُسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہو جاتا - پھر اس
استدلال پر وارد ہوتا ہی کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہی - دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو - جواب دیا گیا کہ قولہ ما نویت
بلکہ موصول عام ہی تو ہر نیت کے صدقہ مین جواز ہوا - ولان الوقوف علی ہذہ الاشیاء بالاجتہاد
دون القطع - اور طرفین کی دلیل جواز یہ بھی ہی کہ ان چیزون پر واقف ہونا بذریعۂ اجتہاد کے ہی نہ بالقطع - ف -
کیونکہ اسمین حرج شدید ہی کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے - فیبنی الامر فیہا علی ما یقع عندہ - تو بنا
کار ان چیزون مین اسی اجتہاد پر ہو گی جو اسکے نزدیک واقع ہو - ف - حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع
ہوا کہ یہ شخص فقیر ہی تو اسکو زکوٰۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہو گئی - کما اذا اشتبہت علیہ القبلۃ - جیسے
اس صورت مین کہ مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے - ف - تو چونکہ بناے کار اسمین اجتہاد پر ہی نہ بالقطع تو جدھر
تحری واقع ہو گئی اسطرف نماز ادا ہو جائیگی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جہت نہین پائی - اسی طرح زکوٰۃ
ادا ہو گئی اگرچہ کھلا کہ اسکی راے مین چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقۃً محتاج یا مصرف نہ تھا - مترجم کہتا ہی
کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہی کہ جن اصناف فقرا پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق
ان اقسام کی حقیقت پر ہی یا مزکی کے گمان پر ہی تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہی کیونکہ حقیقت
کا جاننا ایک تو متعذر اور دوم حرج شدید ہی حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اُسکے پڑوسیون سے دریافت کرنے
پر قطعاً اُسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہی اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوٰۃ کا مدار مزکی کے اجتہاد و غالب گمان
پر رکھا گیا ہی جیسے مسئلہ قبلہ مین ہی - امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہی یعنی درحقیقت وہ اقسام
محتاجون سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ انپر واقف ہونا ممکن ہی جیسے وضو مین درحقیقت پاک پانی ہونے پر
اور لباس مین پاک کپڑا ہونے پر مدار ہی اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الٰہی نہین بلکہ انسانی واقفیت جن
وجوہ سے ہوتی ہی اُنسے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادائے زکوٰۃ مین لازم ہی - اور ثمرہ اختلاف اسوقت ظاہر
ہو گا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہی بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہان تعلق
بحقیقت نہین تو نماز ہو جائیگی - بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہی کہ اصل مین کچھ اختلاف نہین اور بناے کار حقیقی محتاجی پر
سب کے نزدیک ہی اور اسی اصل پر امام ابو حنیفہ رح سے اعادہ کی روایت ہی لیکن استحساناً امام رح کے نزدیک
زکوٰۃ مین اعادہ واجب نہین کیونکہ اسمین حرج عارض ہی اسلیے کہ مکرر سہ کرر اعادہ مین اسکے مال پر قدر قرض سے

زائد نوبت پہونچی اور یہ شرح میں مسموع نہیں ہے اور یہ تحقیق نفیس ہے کہ سوائے اس ترجمہ کے شروح میں نہیں ملیگی
فاسمعہ تعالے اعلم م۔ وعن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی۔ اور امام ابو حنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ ف۔
یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہے۔ انہ لا یجزیہ۔ مروی ہوا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی کتابوں
کہ یہ اصل کے قیاس پر ہے کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہے۔ اور یہ روایت نوادر ہے۔ **والظاہر ہو الاول**۔ اور
ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہے۔ ف۔ یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگی جب کہ اسنے غالب گمان میں مصرف
جانکر دی۔ ولہذا اذا تحری ودفع وفی اکبر رایہ انہ مصرف۔ یہ حکم تو اس وقت تھا کہ اسنے دل تحری کی اور مال
دیا اس حالت میں کہ اسکے غالب گمان میں یہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرف کرنے کا محل ہے۔ باقی رہیں اسکے خلاف
دو صورتیں۔ تو فرمایا۔ اما اذا شک ولم یتحر۔ رہا جب کہ اسنے شک کیا اور تحری نہ کی۔ ف۔ یعنی شک ہوا
کہ مصرف ہے یا نہیں اور اسوقت چاہیے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا۔ او تحری فدفع وفی اکبر رایہ انہ لیس
بمصرف لا یجزیہ۔ یا اسنے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہے پھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اسکے غالب
گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول بدل گئی تھی تو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا
نہ ہوگی۔ الا اذا علم انہ فقیر۔ مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ ف۔ یعنی جس وقت اسنے
مال دیا تو زکوۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اسنے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن
پھر اسکے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوۃ ادا ہوگئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اسکا
گمان غلط تھا اور اسنے ادائے زکوۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوۃ ادا ہوگئی۔ ہو الصحیح
یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اسکی ایک جانب
ٹھہری مگر اسنے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز
ہے اسی طرح زکوۃ بھی جائز نہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں
وہی جہت جس طرف تحری ٹھہری تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اسپر کفر کا خوف
ہے اور زکوۃ ایسے شخص کو جو تحری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوۃ ادا نہو پھر جب معلوم
ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہوگئی۔ کذا فی الفتح۔ بعید شاید یہ کہ مقصود زکوۃ وصول مال بفقراء ہے اور دینے والے
کو ثواب پس جب اسنے نیت زکوۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا۔ م۔ **ولو دفع
الی شخص**۔ اور اگر زکوۃ ایک شخص کو دیدے۔ ف۔ یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔
ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ۔ پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اسکا غلام یا اسکا مکاتب تھا۔ **لا یجزیہ**۔ تو اسکی زکوۃ
ادا نہ ہوئی۔ ف۔ مکاتب بھی اسکا غلام ہے مگر کمائی کا خود مختار ہے تو عبدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہے جسکی
کمائی مولی کی ملک ہے جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنی محض مملوک۔ کما فی شرح الطحاوی ح۔ **لانعدام التملیک**
بوجہ تملیک معدوم ہونے کے۔ ف۔ یعنی مزکی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ **لعدم اہلیۃ الملک**
بوجہ نہونے لیاقت ملک کے۔ ف۔ یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتی کہ اسکی کمائی کا مالک
اسکا مولی ہوتا ہے تو تملیک نہوئی۔ وہو الرکن علی ما مر۔ حالانکہ تملیک رکن ہے چنانچہ گذرا۔ ف۔ اور مکاتب
میں اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہے کیونکہ مولی نے اسکو اپنی کمائی کا خود مختار کر دیا لیکن اسکے یہی معنی ہوئے
کہ اصل مالک تو مولی ہوتا ہے پھر اسنے احسان کرکے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جز

ہوئی مالک ہو تو صاحب مین عدم جواز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہی۔ خاتمہ م سولا یجوز دفع الزکوۃ الی من یملک نصابا۔ اور نہین جائز ہی دینا زکوۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف خواہ نصاب نامی ہو یا نہو۔ من ای مال کان۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف۔ سونا چاندی یا جانور وغیرہ لان الغنی الشرعی مقدر بہ۔ کیونکہ تونگری شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہی۔ ف۔ پس جسکے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعا تونگر ہی۔ والشرط ان یکون فاضلا عن الحاجۃ الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی حاجت سے فاضل ہو۔ ف۔ اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہین۔ وانما النماء شرط الوجوب۔ اور نامی ہونا تو زکوۃ واجب ہونے کی شرط ہی۔ ف۔ پس نامی نہ ہو تو زکوۃ واجب نہو گی لیکن وہ تونگر ہی کہ اسکو زکوۃ دینی جائز نہین ہی۔ حتی کہ اگر دو سو درم کی کتابین ہون جنکی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ وتصحیح مین ہی تو اسکو زکوۃ دینا جائز ہی۔ القاضیخان۔ خواہ کتب فقہ وحدیث ہون یا صرف زبان عرب کے دیوان وکتب نحو وصرف وغیرہ ہون۔ محیط السرخسی۔ اگر دوکانین ومکانات کرایہ پر چلانے کی بقیمت تین ہزار درم وغیرہ ہون مگر انکی آمدنی اسکو مع عیال کے کافی نہین تو امام محمد کے قول مین اسکو زکوۃ دینا جائز ہی یونہی جب زمین اسقدر قیمت کی ہو اور آمدنی مع عیال کافی نہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اسکو زکوۃ لینا جائز ہی اور اگر متاع وجواہر ہون تو نہین جائز ہی۔ اسکا میعادی قرضہ دوسرے پر ہی اور فی الحال محتاج نفقہ ہو تو میعاد تک کے لیے زکوۃ سے لینا جائز ہی اور اگر قرضہ مین میعاد نہو پس اگر قرضدار تنگدست ہو تو بھی اصح قول مین اسکو زکوۃ لینا جائز ہی کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل کے ہی۔ اور اگر قرضدار تونگر ومقر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہون تو نہین جائز۔ اور اگر عادل نہون تو اسکو قاضی پاس لیجاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھاجاوے تو اب اسکو زکوۃ لینا جائز ہی۔ القاضیخان۔ مکان ہی جسمین رہتا ہی تو اسکو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر مین نہ رہتا ہو۔ الزاہدی۔ ہزار درم مال وہزار درم اسپر قرضہ اور دس ہزار کا مکان وخادم واثاث البیت ہی تو بھی اسکو صدقہ لینا جائز ہی۔ المبسوط۔ پس عدم جواز اسکو جو دو سو درم یا اسقدر متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعہا الی من یملک اقل من ذلک۔ اور زکوۃ دینا ایسے شخص کو جائز ہی جو اس سے کم کا مالک ہو۔ ف۔ یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اسکے پاس فاضل ہو اگرچہ کمی بہت کم ہو۔ امام احمد وثوری واسحق وغیرہ کے نزدیک نہین جائز ہی بدلیل حدیث کہ جس نے لوگون سے سوال کیا درحالیکہ اسکے پاس اسقدر رہی جو اسکو مستغنی کرے تو قیامت مین اس شکل سے آویگا کہ اسکا سوال اسکے چہرہ پر خموش یا خدوش یا کدوح ہوگا۔ رواہ الترمذی وغیرہ وحسنہ الترمذی۔ جواب یہ کہ اول تو اسکی اسناد مین حکیم بن جبیر راوی ضعیف ہی لہذا اس روایت کو یحیی بن معین ونسائی ودارقطنی وغیرہم نے ضعیف کہا۔ دوم اسمین سوال کی حرمت منصوص ہی اور ہم بھی کہتے ہین کہ جو شخص ایکروز کے نفقہ سے مستغنی ہو اسکو سوال حرام ہی اور بیان کلام یہ کہ اگر اسکو زکوۃ دیجاوے تو جائز ہی۔ وان کان صحیحا مکتسبا۔ اگرچہ وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ ف۔ خلافا للشافعی رح۔ لانہ فقیر۔ یعنی جواز اسوجہ سے کہ یہ شخص فقیر ہی۔ ف۔ غنی نہین ہی۔ والفقراء ہم المصارف۔ اور فقیر ہی لوگ زکوۃ کے مصارف ہین۔ ف۔ کسی قسم کے محتاج ہون۔ ولان حقیقۃ الحاجۃ لا یوقف علیہا۔ اور اسوجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر تو وقوف نہین ہو سکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر حکم کا مدار اسپر ہوتا کہ جو حقیقت مین احتیاج رکھتا ہو اسکو دینے سے زکوۃ ادا ہوگی تو حقیقت احتیاج دریافت کرنے مین سخت حرج ومشقت لاحق ہوتی۔ فادیر الحکم علی دلیلہا۔ تو دوران کیا گیا حکم اسکی

دلیل پر۔ ف۔ یعنی حکم کا مدار اسپر ہوا کہ جس میں حاجتمندی کی دلیل ہو اسکو دیدو۔ وہو فقد النصاب۔ اور دلیل
محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ ف۔ کیونکہ جسکے پاس نصاب ہو اسکو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جسکے پاس نصاب مفقود
ہو وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اسکو حقیقت میں احتیاج ہو یا بوجہ زہد کے نہیں ہو تو اسکو اللہ تعالیٰ جانتا ہو۔ طالب علم جب
علم میں مشغول ہوا اور کمائی چھوڑ دی اور اسکو نفع حاصل ہونے کی امید ہو تو اسکو زکوٰۃ حلال ہو۔ مع ت۔ ویکرہ ان یدفع
الی واحد مائتی درہم فصاعدا۔ اور مکروہ ہو کہ ایک شخص کو دو سو درم یا زیادہ دیدے۔ ف۔ جبکہ وہ قرضدار
نہو یا عیالدار نہو کہ بعد ادائے قرض و تقسیم عیال کے دو سو درم سے کم پڑتے ہیں۔ المبسوط مع۔ وان دفع جاز۔
اور اگر دیدیے تو جائز ہو۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ وقال زفر رح لا یجوز لان الغناء۔ اور زفر رح نے کہا
کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ ف۔ یعنی جس شخص کو دو سو درم دیے جاتے ہیں اسکا غنی ہونا۔ قارن الاداء۔
مقارن و متصل ادا واقع ہوا۔ فحصل الاداء الی الغنی۔ تو ادائے زکوٰۃ تونگر کو پایا گیا۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں
ولنا ان الغناء حکم الاداء۔ اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہوجانا تو ادا کا حکم ہو۔ ف۔ یعنی ادا کرنے پر یہ
اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تونگر ہوگیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہوگا۔ ف۔ اور ساتھ ہی ساتھ نہیں
ہوسکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہوگیا۔ لکنہ یکرہ لقرب الغنی
منہ۔ لیکن یہ مکروہ ہو بوجہ قریب ہونے تونگری کے ادا سے۔ ف۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تونگری فقیر
سے قریب تھی۔ کمن صلی وبقربہ نجاستہ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اسکے قرب میں نجاست ہو
ف۔ تو نماز جائز ہوتی ہو مگر کراہت ہو۔ ف۔ اس نظیر میں تنبیہ ہو کہ مال و دولت تونگری ایک قسم کی نجاست
ہو پھر بہت کمی بھی نہ چاہیے۔ قال وان یغنی بہا انسانا احب الی۔ امام محمد رح نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ
کسی انسان کو مستغنی کردے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہو۔ ف۔ مستغنی کرنے سے غنی و تونگر کردینا مراد نہیں
بلکہ۔ معناہ الاغناء عن السوال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ ف۔ یعنی ایک یوم کا نفقہ
دینا۔ مع۔ لان الاغناء مطلقا مکروہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کردینا تو مکروہ ہو۔ ویکرہ نقل الزکوٰۃ
من بلد الی بلد۔ اور مکروہ ہو زکوٰۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ ف۔ اور یہ کرنا چاہیے
یہ ہو کہ۔ انما تفرق صدقۃ کل فریق فیہم۔ ہر فریق کا صدقہ انہیں میں بانٹا جاوے۔ ف۔ اور یہی قول [illegible]
ہو۔ لما روینا من حدیث معاذ رض۔ بدلیل حدیث معاذ رض کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی قولہ تؤخذ
من اغنیائہم وترد الی فقرائہم۔ اس سے ظاہر ہو کہ انہیں کے فقیروں میں تقسیم ہو۔ وفیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور اس میں
حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہو۔ ف۔ یعنی ہر فریق تونگروں کی زکوٰۃ جب انہیں کے ہمسایہ فقیروں کو دیگئی
تو ایک ثواب ادائے زکوٰۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی اصح ہو اور دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکروہ ہو۔ الا
ان ینقلہا الانسان الی قرابتہ۔ مگر آنکہ آدمی اپنی زکوٰۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ ف۔ جو
محتاج اور دوسرے شہر میں ہیں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق لیا۔ او الی قوم ہم احوج من اہل بلدہ۔ یا ایسی
قوم کی طرف منتقل کرے جو اسکے شہر والے فقراء سے زیادہ محتاج ہیں۔ ف۔ تو ان دونوں صورتوں میں کراہت
نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ۔ کیونکہ اسمیں با صلہ رحم ہو۔ ف۔ جبکہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلہ رحم بہ نسبت
حق جوار کے اشرف ہو۔ او زیادۃ دفع الحاجۃ۔ یا حاجت دور کرنے میں زیادتی ہو۔ ف۔ جبکہ زیادہ حاجتمند
کی طرف منتقل کیا۔ اور شرعیت زکوٰۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا ہو مع۔ اور اگر پیشگی زکوٰۃ نکالے تو

منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ السراج ۔ پھر جس صورت میں کراہت ہے وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہے لہذا فرمایا۔ ولو نقل الی غیرہم اجزاہ۔ یعنی اگر اہل قرابت واحوج کے سوائے دوسرون کی طرف منتقل کر کے دے گیا تو بھی زکوٰۃ ادا ہو گئی ۔ف۔ اسپر اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروہا۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان المصرف مطلق الفقراء بالنص واللہ اعلم۔ کیونکہ زکوٰۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہیں بنص قرآن ۔ف۔ یعنی قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا اسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو ہو نچا دے ادا ہو جائیگی۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب۔م۔ عید میں محتاج قرابت کے لڑکون کو زکوٰۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بہن کو زکوٰۃ دے جسکا شوہر ہے مہر بروقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ۔و۔ ملحقات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اول ہے واضح ہو کہ نذر کا ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں یعنی کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیر کو دیدیا تو نذر ادا ہو گئی اور اگر مثلاً چار من گیہون کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اُنکی قیمت دیدی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دیدے اُسکو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری دیکھوڑا دونگا اور اگر سے پھر اگر تلف ہو جاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوٰۃ دونگا پھر ملا تو اسپر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دو چند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہیں حالانکہ مال صرف سو ہیں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال مساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تندرستی ہو تو سو صدقہ دونگا پھر ہو تو ادا کرے پھر اگر اسوقت پچاس ہی ہون تو جب باقی پاوے پوری کرے۔ مجھپر ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤن تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہوگا۔ اور جب پیون تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر فقراء مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیرون کو دیدی تو جائز ہے جیسے مکہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی تو ہو گئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔ت م

باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان میں۔ یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ کے تحت میں بیان کردیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الٰہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العربی رح یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نووی رح نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس وخلقت ہے۔مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اسمین وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزون تھا بلکہ یہی اظہر ہے چنانچہ حدیث شریعت آئی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جسپر روزہ نہیں۔ حالانکہ دقائق حکمت خود بیان سے باہر ہیں۔ واللہ سبحانہ تعالی ہو العلیم الحکیم۔م۔ وفی العینی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت وصلہ کے از راہ ترحم دیا جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ از راہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم۔ کما فی المحیط۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ سنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ الشمنی۔د۔ یہ ترحم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رزق سے فارغ ہو کر باہم خوشی ملیں۔م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتوں میں کلام کرنا چاہیے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ دوم کمیت یعنی کسقدر۔ سوم شرط۔ چہارم سبب۔ پنجم رکن۔ ششم وقت وجوب ووقت

استحباب - پھر مخفی نہین کہ رکن تو یہی کہ جسکو دینا چاہیے ویدے - اور سبب شرعیت روایت ابوداؤد و ابن ماجہ نے
ابن عباس رضہ سے منصوص ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو
اور رفث سے پاک کرنے والی ہی اور مسکینون کے واسطے طعام ہی پس جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوۃ
مقبول ہی اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہی - دارقطنی نے روایت کرکے کہا کہ اسکی اسناد
مین کوئی مجروح نہین ہی - ف - **قال صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم اذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا
عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده** - صدقۃ الفطر واجب ہی آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو مقدار
نصاب کا جو کہ فاضل ہو اسکے مسکن و کپڑون و اثاثہ و گھوڑے و ہتیار و خدمتی غلامون سے - ف - یعنی یہ چیزین
جو آدمی کی حاجت ضرورت مین کارآمد ہوتی ہین ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہو - خلاصہ یہ کہ
شرعی تونگر ہو جسکو زکوۃ لینا حلال نہین ہی - اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم
ہوا کہ کافر کے ذمہ نہین ہی - پھر مسلمان غنی پر واجب ہی اگرچہ عورت ہو - پھر تنصیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہی - **اما وجوبها
فلقوله عليه السلام في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من شعير** - پس
اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو اپنے خطبہ مین دو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا (عبد الرزاق
بسند صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہون یا ایک صاع جو - **رواہ ثعلبة
بن صعير العدوي** - اس خطبہ کو ثعلبہ بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا - ف - کہا گیا کہ عدوی منسوب
بجانب عدی شاعر ہی جو ثعلبہ کے اجداد مین سے ہی اور شیخ حمید الدین الضریر رح نے کہا کہ اصح عذری ع ذ منقوطہ
رہی - ہر - مع - یہی صحیح ہی - مت - مین کہتا ہون کہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہی کوئی وجہ غلط
ہونے کی موجود نہین - م - یہ حدیث ابوداؤد و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کی - ف - وجہ استدلال یہ کہ
ادوا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہی - اور شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہی - بدلیل حدیث ابن عمرؓ
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوۃ فطر رمضان سے لوگون پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع
جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکر ہو یا مونث ہو مسلمانون مین سے - رواہ البخاری ومسلم - اور دوسری روایت مین ابن
عمر رضہ نے کہا کہ پھر لوگون نے اسکے عدل مین نصف صاع گیہون سے کر لیے - حق یہ کہ کچھ اختلاف نہین اسواسطے
کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہین حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہی تو فرض سے ان اماموں
کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہین - ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رضہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ مین پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہی ہر مسلمان صغیر و کبیر آزاد و مملوک
پر الخ - رواہ الحاکم وصححہ - بالجملہ یہ احادیث ہین کہ بعض مین صیغۂ امر اور بعض مین لفظ فرض و بعض مین حق واجب
وارد ہی لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہین - **ومثله يثبت الوجوب** - اور ایسے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہی
ف - نہ فرض قطعی - **لعدم القطع** - بوجہ عدم قطع کے - ع ف - کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت مین
شبہہ رہتا ہی - اور ذخیرہ مالکیہ مین ہی کہ امام مالک سے ایک روایت مین آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہی اور یہی بعض
متاخرین وظاہریہ وغیرہ کا قول ہی بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رضہ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ ہمکو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر
دیا کرتے ہین - رواہ النسائی وابن ماجہ والحاکم - جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا ضرور

نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوٰۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیئے چنانچہ قولہ تعالیٰ
ماذا ینفقون قل العفو الآیہ اور مانند اسکے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ وائلی قوم کو
کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گذری کہ نبی ﷺ نے منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب
ہے جاہلو کہ یہ بعد نزول زکوٰۃ کے سال فتح مکہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوٰۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم
پھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزادی و اسلام و تونگری شرط ہے۔ **وشرط الحریۃ لیتحقق التملیک**۔ اور شرط
آزادی کی اسواسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کہاں سے
مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات وعیال کے اپنے غلاموں
کا بھی واجب ہے۔ **والاسلام لیقع قربۃ**۔ اور شرط اسلام کی اسواسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے
ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ **والیسار لقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا عن ظہر غنی**
اور شرط فراخدستی یعنی تونگری کی اسواسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الخ یعنی نہیں صدقہ
مگر تونگر سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش
میں رکھتا ہو۔ یہانتک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر معلق ذکر
کیا۔ اور اخیر جملے کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الٰہی
عیال کی پرورش میں واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ **وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ
یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ وعیالہ**۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر انکے اس قول
میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے وعیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف
اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی نہوگا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پروا ہو تو شاید
یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ بے پروائی کی حقیقت پر وقوف ممکن نہیں تو
تونگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوٰۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔
وقدر الیسار بنصاب لتقدیر الغنا فی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا آسودگی
و تونگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع میں تونگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے درحالیکہ یہ نصاب فاضل
ہو اشیاء مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی مملوک۔ یعنی ضروری تمام
سے زائد ہو۔ **لانہا مستحقۃ بالحاجۃ الاصلیۃ**۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ یعنی
ایسی چیزیں ہیں کہ گویا انکو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے۔ **والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کالمعدوم**۔ اور جو
نصاب کہ مستحق بحاجت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے پانی اگر پینے ہی کے لائق ہو تو کالعدم
شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں وحاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہونچ گیا تو غنا کے
مرتبہ پر ہے۔ **ولا یشترط فیہ النمو**۔ اور اس نصاب میں نمو شرط نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر نمو رہو خواہ خلقی جیسے سونا
چاندی میں ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اسپر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ اور اگر نمو نہو تو تونگری میں مضر نہیں۔
ویتعلق بہذا النصاب حرمان الصدقۃ ووجوب الاضحیۃ والفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ
لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی وصدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تونگر پر
صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکوں میں ہر ایک کی طرف

سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ یخرج ذلک عن نفسہ۔ نکالے اس صدقہ کو اپنی نفس کی طرف سے۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد۔ ذکر او انثیٰ۔ من المسلمین۔ ف۔ ترجمہ یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنیوالا کو جو رمضان کے فطر پیدا ہوتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع خرما سے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ ویخرج عن اولادہ الصغار۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان السبب راس یمونہ ویلی علیہ۔ کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ اسکو روزینہ دیتا اور اسپر متولی ہے۔ ف۔ راس کے سبب ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانہا تضاف الیہ۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ یقال زکوٰۃ الراس کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس۔ ف۔ یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف بجانب راس ہے۔ وہی امارۃ السببیۃ۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ جس سے دلالت ہوئی کہ راس اسکا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقۃ الفطر کہنے میں دلالت ہوئی کہ فطر اسکا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ والاضافۃ الی الفطر باعتبار انہ وقتہا۔ اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اسکے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوٰۃ الراس میں اور کوئی بات نہیں سوائے اسکے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اسکو راس کی طرف مضاف کر دیا۔ ولہذا تتعدد بتعدد الراس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہو جانے سے صدقہ مذکور متعدد ہو جاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے۔ ف۔ یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہوئے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو کہ تونگر کا راس یعنی سر فقط ایک ہے تو زکوٰۃ الراس اسپر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی۔ اس وہم کو دفع کر دیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راسہ۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تونگر کا راس ہے۔ ف۔ اور باعث اسمیں یہ کہ۔ وہو یمونہ ویلی علیہ۔ وہ یعنی تونگر اسکی مؤنت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دیتا اور اسپر متولی ہے۔ ف۔ کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر عیال وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اسمیں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جہاں یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائیگا۔ فیلحق بہ۔ تو لاحق کیا جائیگا راس تونگر کے ساتھ میں۔ ما ہو فی معناہ۔ ہر وہ جو اسکے معنی میں ہو۔ ف۔ یعنی ہر وہ راس جسکو یہ روزینہ دیتا ہو اور اُسپر ولی ہو۔ کاولادہ الصغار۔ جیسے اسکے نابالغ اولاد۔ ف۔ لڑکے و لڑکیاں۔ لانہ یمونہم ویلی علیہم۔ کیونکہ یہ تونگر ہی انکو روزینہ دیتا اور انپر ولی ہے۔ ف۔ جیسے اپنی راس پر ہے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوٰۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہی بوجہ مؤنت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جنپر یہی ولی ہے سبب صدقہ ہونگے اور انمیں ہر راس کا صدقہ یہی ادا کریگا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ شارع علیہ السلام نے زکوٰۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت دشوار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبہ رضی میں عن کل حر وعبد صغیر او کبیر وارد ہے تو لفظ عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر رضی میں علی کل حر وعبد الخ میں علی سے مراد یہی کہ عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اسوجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ

مولی اسکی طرف سے نکالے بس حاصل یہ نکلا کہ صدقہ فطر آدمی پر یعنی ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرع سے یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ہیئے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اسکی مونت وولایت میں ہوتی کہ فیہ مین اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی میں آخر میں یہ لفظ بھی ہے۔ ممن تمونون۔ یعنی ہر آزاد و غلام مذکر و مونث میں سے انھیں کی طرف سے جو تمہارے مونث میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہو تو وہاں اسکی طرف سے صدقہ فطر واجب نہیں۔ مت۔ اگر وہم ہو کہ فعلی ہذا اولاد بالغ جب محتاج ہوں تو انکا نفقہ باپ پر لازم ہے تو اسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جواب نہیں کیونکہ ولایت و مونث کا مجموعہ ولایتی تمام درکار ہے چنانچہ ۔۔۔ اور وہ اولی پرورش میں اسکی صغیر ہوتے ہوئے بیان میں تو ظاہر الروایۃ میں انکی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہو یا نہ ہو۔ قاضیخان۔ اور روایۃ الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے۔ مت۔ ومما لیکہ۔ اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ ف۔ اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب نہوں۔ لقیام المؤنۃ والولایۃ۔ بوجہ قائم ہونے مونت وولایت کے۔ ف۔ سرخسی رحمہ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت تامہ اور مونت تامہ دونوں ملکر سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور ممالیک میں موجود ہیں۔ وہذا۔ اور یہ حکم۔ ف۔ مملوکوں میں۔ اذا کانوا للخدمۃ۔ اسوقت کہ ممالیک خدمت ہوں۔ ف۔ نہ ممالیک تجارت چنانچہ آویگا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر بار ہو۔ ولا مال للصغار۔ اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہو۔ ف۔ مثلاً انھوں نے اپنی نانی یا ماں وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لہم مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ ف۔ جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ۔ یودی من مالہم عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے انکے مال سے نزدیک ابوحنیفہ وابو یوسف کے۔ ف۔ اور انکی طرف سے جو متولی ہو یعنی باپ یا اسکا وصی یا دادا یا اس کا وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہوا وصی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافا لمحمد۔ بخلاف قول امام محمد رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہیں اور یہی قول زفر رح و شافعی و احمد و اسحق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے تو صغیر پر واجب نہوگا جیسے اسپر زکوۃ نہیں ہے۔ ع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشرع اجراہ مجری المؤنۃ۔ کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجاے مونت کے جاری کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ عمن تمونون۔ یعنی انکی طرف سے جنکی مونت اٹھاتے ہو۔ فاشبہ النفقۃ۔ تو یہ مشابہ ہوگیا نفقہ کے ساتھ۔ ف۔ اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت کہ صغار کا خود مال نہو اور اگر ہو تو اسی کے مال سے اسکا نفقہ ہے (فرع) اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہوا یا صغیر بالغ ہوا اسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہوگا۔ ت د۔ ولا یودی عن زوجتہ اور مرد تو کچھ نہیں ادا کریگا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ ف۔ یعنی اسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری و ظاہریہ و ابن المنذر و مالکی وغیرہ کا ہے۔ لقصور فی الولایۃ والمؤنۃ۔ بوجہ قصور کے ولایت و مونت میں۔ ف۔ یعنی شوہر کی ولایت اسپر پوری نہیں اور مونت بھی پوری نہیں۔ فانہ لا یلیہا فی غیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سواے حقوق نکاح میں۔ ف۔ پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہوئی۔ ولا یمونہا فی غیر الرواتب

اور شوہر زوجہ کی مؤنت نہیں اٹھاتا سواے رواتب مین - ف یعنی جو امور کہ نان نفقہ و سکنی کی راتبہ ہین انکے سواے مین اسکی مؤنت اٹھانا شوہر پر لازم نہین - کالمداواۃ - جیسے دوا کرنا - ف جب کہ زوجہ بیمار ہو جاوے بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہو تو معلوم ہوا کہ مؤنت بھی پوری لازم نہین اور معلوم ہو چکا کہ سبب تو پوری ولایت و پوری مونت ہے - ابن المنذر مالکی رح نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہوئی تو بالاجماع اسکا صدقہ اسی پر واجب ہو اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف کیا کہ صدقہ اسکا شوہر پر ہو حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث مین یہ صدقہ ہر مذکر و مونث پر ثبوت ہوا اور اسکے خلاف کچھ ثبوت نہین تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہو تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہو ع - ولا عن اولادہ الکبار - اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے - وان کانوا فی عیالہ اگرچہ بالغ اولاد اسکے عیال مین ہون - ف مثلاً محتاج لنجے اپاہج یا مجنون ہون کہ باپ ہی انکی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر انکا صدقۃ الفطر لازم نہین - لانعدام الولایۃ - کیونکہ ولایت منعدم ہو - ف اسلیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہین - ولو ادی عنہم او عن زوجتہ بغیر امرہم اجزاہم استحسانا اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر انکے حکم کے تو استحسانا انکی طرف سے ادا ہو گیا - ف اسی پر فتوی ہو - القاضیخان - لثبوت الاذن عادۃ - کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہو - ف اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو جیسے زکوٰۃ بغیر حکم جائز نہین ہو واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہی کہ اولاد بالغین اسکے عیال مین ہون یا نہون انکی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہو ولیکن جامع الرموز مین محیط سے لایا کہ یہ اسی وقت جائز ہو کہ یہ لوگ اسکے عیال مین ہون - د - ہندیہ مین محیط سے نقل کیا کہ نہین جائز ہو کہ عیال کے سواے کسی کی طرف سے بدون اسکے حکم کے دیوے - فافہم - اجداد و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے - التبیین اور نہ باپ دادا سے اگرچہ اسکے عیال مین ہون - الجوہرہ - اور نہ اپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اسکے عیال مین ہون - القاضیخان - ولا یخرج عن مکاتبہ - اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے - لعدم الولایۃ - بوجہ ولایت نہونے کے - ف کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہو - ولا المکاتب عن نفسہ - اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے - ف یہی قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہے - لفقرہ - بوجہ فقیر ہوتے مکاتب کے - ف کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا محتاج ہو بلکہ اسکو بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہین ہو - وفی المدبر - اور مدبر غلام یا باندی مین - و ام الولد - اور ام الولد باندی مین - ولایۃ المولی ثابتۃ - مولی کی ولایت پوری ثابت ہو - فیخرج عنہما تو مولی ان دونون کی طرف سے نکالیگا - ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ - اور ایسے مملوکون غلامون و باندیون کی طرف سے نہین نکالیگا جو تجارت کے واسطے ہین - ف کیونکہ انمین زکوٰۃ واجب ہو - خلافا للشافعی فان عندہ وجوبہا علی العبد و وجوب الزکوٰۃ علی المولی فلا تنافیہ - بخلاف قول شافعی رح کے کہ انکے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے کیونکہ شافعی رح کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہو اور وجوب زکوٰۃ کا مولی پر ہوتا ہو تو صدقہ و زکوٰۃ مین باہم منافات نہین ہو - ف اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہو وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعی رح کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولی اسکی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ ممالیک تجارت مین انکی زکوٰۃ مولی پر ہو اور صدقۃ الفطر خود ممالیک پر ہو۔

تو دونوں قسم کی زکوٰۃ ایمن جمع نہ ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولی ہی کو برداشت کرنا پڑا۔
وعندنا وجوبہا علی المولی بسببہ۔ اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولی ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہے
کالزکوٰۃ جیسے زکوٰۃ مولی پر بسبب ان مملوک تجارت کے ہے۔ ف۔ پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے
صدقہ فطر ہو تو اس مال کے سبب سے ایک زکوٰۃ اور دوم صدقۃ الفطر اُٹھانا پڑے۔ فیودی الی الثناء۔ پس یہ
دوسری ہو طرف تکرار کے۔ ف۔ یعنی ایک سال میں مکرر خرچ شرعاً ممنوع ہے۔ بدلیل قولہ علیہ السلام۔ یعنی لا ثنی فی الصدقۃ
یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہیں ہے۔ یہ عام ہے کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی ممالیک کچھ رشتہ پوشے
عیال نہیں کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔ م ع۔ والعبد بین شریکین۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں
ہو۔ ف۔ یا زیادہ شرکا ہوں جبکہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ المبسوط ع۔ لا فطرۃ علی واحد منہما۔ تو اُسکا
صدقۃ الفطر دونوں شرکا میں سے کسی پر نہیں ہے۔ لقصور الولایۃ والمؤنۃ فی کل واحد منہما۔ بوجہ ناقص ہونے
ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق میں۔ ف۔ اسمیں مالک و شافعی و احمد کا خلاف ہے اُنکے نزدیک ہر ایک
پر حصہ رسد ہے۔ م ع۔ وکذا العبید بین اثنین۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں عند
ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں
ہے جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقالا علی کل منہما ما یخصہ من الرؤس دون الاشقاص۔
اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اسکے واسطے خاص ہو نہ اشقاص میں سے
ف۔ اشقاص جمع شقص یعنی ٹکڑا و پارہ۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملاکر جتنی راس کامل ہو جاویں انکا صدقہ
دے اور جو ٹکڑا رہے اُسکا نہیں۔ مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ
نصف ہوئے تو اسکے دو غلام و نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے۔ العنایہ۔ بناء علی انہ
لا یری قسمۃ الرقیق وہما یریانہا۔ یہ اختلاف اس بنا پر کہ ابو حنیفہ رح رقیق کا بٹوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین
اسکو جائز دیکھتے ہیں۔ ف۔ یہ اصل تو مشتہر ہے لیکن قول ابو یوسف یہاں موافق ابو حنیفہ رح ہے چنانچہ مبسوط میں
ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابو حنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ
فطر واجب نہیں اور امام محمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اسکے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکر کامل ہو جاوے
اور قول ابو یوسف رح مضطرب ہے یعنی اُنسے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور
انکا عذر یہاں یہ ہے کہ بٹوارہ کا مدار ملکیت پر ہے اور یہاں کلام صدقہ میں ہے اسکا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتی کہ
جسمیں ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی کا صدقہ
بھی واجب نہیں ہے۔ العنایہ۔ وقیل ہو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ ف۔ کسی امام کے نزدیک
صدقہ واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا بٹوارہ جائز جانتے ہیں۔ لانہ لا یجتمع النصیب قبل القسمۃ۔ کیونکہ
بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے ہیں۔ فلم تتم الرقبۃ لکل واحد منہما۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی رقبہ
پورا نہوگا۔ ف۔ تو کسی کا صدقہ واجب نہوگا۔ ویؤدی المسلم الفطرۃ عن عبدہ الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام
کافر کی طرف سے فطرہ ادا کریگا۔ لاطلاق ما رویناہ۔ بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں
یعنی حدیث خطبہ جسمیں ادوا عن کل حر وعبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو ہر جسکی مؤنت کاملہ اور ولایت تامہ
رکھتا ہو اُسکی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغار یا مملوک ہو۔ پھر مملوک مطلق ہے خواہ مسلمان ہو

یا کافر ہو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مونت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اسمیں دو صدقہ جمع ہوے
جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام ہیں حدیث علی الاطلاق رہی۔م۔ ولقولہ علیہ السلام فی حدیث
ابن عباس ادوا عن کل حر وعبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحدیث۔ اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے
آخر تک۔ ف۔ دارقطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتی کہ دجال
کہا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات میں داخل کیا۔ع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اہلہ۔
اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مونت وولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اسکے لائق ہے۔
ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اسکے لائق نہو پس مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے
واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجملہ دلائل کے
دو باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و غلام کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے
کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے یہی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید
الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ ملت۔ مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید بھی واحد ہو جاتے
ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں واللہ تعالی اعلم۔م۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا
خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو
غلام پر ہوتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت و تقرب ہے۔ وہو لیس من اہلہ۔ اور حال
یہ کہ غلام کافر اسکے لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اسپر صدقہ واجب بھی نہوگا۔ ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ برعکس
ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اسکا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہوگا
ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداء مولی پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اسوجہ
سے کہ ابتداء وجوب اگرچہ غلام پر ہوا مگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ع۔ قال محمد
ومن باع عبدا واحدہما بالخیار۔ امام محمد نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے
ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اسطرح کہ بقول ابو حنیفہ رح تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے
یعنی جا کر تین روز کا ہے۔ ففطرتہ علی من یصیر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اسپر ہوگا جسکا وہ ہو جاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام
نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ۔ معناہ انہ اذا مر یوم الفطر والخیار باق۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ عید فطر گذرا اور ابھی خیار
باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دیگا مگر ساقط نہوگا بلکہ
بعد اسکے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کریگا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام
بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خرید اکیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے
فاحفظہ۔ وقال زفر رح۔ اور زفر رح نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا۔ علی من لہ الخیار۔ اس
شخص پر جسکے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے
ف۔ حتی کہ وہ اجازت دیدے تو پوری ہو جاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعی علی من
لہ الملک۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسکا صدقہ اسپر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے
نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایۃ اور یوں ہی شرح المجمع وقاضیخان

وغیرہ میں نقل مضطرب ہے اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینی رح نے تتمہ و تعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں
یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اسپر جسکی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر
ہے اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہے تو جسکا ہو جاوے - انتہی - حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے - لانہ
من وظائفہ - کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے - کالنفقۃ - جیسے نفقہ - ف - یعنی غلام کا نفقہ
اسپر جو اسکا مالک ہو - ولنا ان الملک موقوف لانہ لو رد یعود الی ملک البائع ولو اجیز ثبت الملک
للمشتری من وقت العقد فیتوقف ما ینبنی علیہ - اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع رد کی
گئی تو وہ بائع کی ملک میں پھر آویگا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاویگی پس
جو بات کہ ملک پر مبنی ہو وہ بھی متوقف رہیگی - ف - یعنی صدقۃ الفطر - مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے
قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اسکے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہیگا - غایت
یہ کہ مصنف رح نے اسکو تعیین کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں - اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے - اسکا
جواب یہی کہ ولایت تامہ و مؤنت تامہ پر جو بیان ہو ذریعہ ملک ہے اور ہم نے نقل کر دیا کہ ملک متوقف ہے - بخلاف
النفقۃ - بخلاف نفقہ کے - لانہا للحاجۃ الناجزۃ - کیونکہ نفقہ تو حاجت ناجزہ - ف - یعنی فی الحال
نازل حاجت کی جہت سے ہے - فلا تقبل التوقف - تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا - ف - بلکہ
وہ لامحالہ کسی پر فی الحال ہوگا - وزکوۃ التجارۃ علی ہذا الخلاف - اور تجارتی زکوۃ بھی اسی اختلاف پر
ہے - ف - مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخیار خریدا اور مدت خیار میں سال زکوۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک
اسکی زکوۃ ابھی متوقف ہے آخر جسکا ہو جاوے اسی پر ہے اور شافعی رح کے نزدیک بھی جسکی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کار میں

فصل فی مقدار الواجب و وقتہ - فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان میں - الفطرۃ نصف صاع
من بر او دقیق او سویق او زبیب - صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہوں یا اسکے آٹے یا اسکے ستو کا یا مویز کا - ف
علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہوں کے ہے کہ اسکا نصف صاع جائز ہے - او صاع من تمر او شعیر - یا پورا صاع چھوہارے یا
جو کا - ف - اس سب میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سوائے زبیب کے - وقالا الزبیب بمنزلۃ
الشعیر - اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہے - ف - حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہے - وہو روایۃ
عن ابی حنیفۃ - اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے - ف - صدر الاسلام ابو الیسر نے کہا کہ یہی صحیح
ہے - مف - اور اسی پر فتوی دیا جائیگا - د - کیونکہ حدیث میں زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص
مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہو سکتی ہے - مف - والاول روایۃ الجامع الصغیر - اور اول یعنی زبیب
سے نصف صاع کی روایت جامع صغیر ہے - ف - یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہے لیکن اسپر فتوی نہیں اور نہ اسکی تصحیح مروی
ہے - م - وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج
ذلک علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور شافعی رح نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل
حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں
ف - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو ہر صغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک
صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اسکو برابر
نکالتے رہے یہانتک کہ ہمارے یہاں آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اسکے جو لوگوں سے کلام کیا

منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ مین دیکھتا ہون کہ شام کے گیہون سے دو مد برابری کرنے مین ایک صاع چھوارے کے ساتھ پس لوگون نے اسکو اختیار کر لیا۔ ابو سعید رضہ نے کہا کہ مین تو ہمیشہ نکالے جاؤنگا جیسے مین نکالتا رہا ہون۔ رواہ اصحاب الستہ فی صحاحہم۔ اس حدیث مین طعام سے مراد گیہون ہے تو گیہون واسکے آٹے وستو سے ایک صاع واجب ہوا۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث ثعلبہ رضہ۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم او یومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر و عبد صغیر او کبیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگون کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہون یا قمح دو آدمیون کے یا ایک صاع چھوارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت گیہون سے نہین چنانچہ بخاری نے ابو سعید رضہ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اسوقت مین جو و زبیب و اقط و چھوہارا تھا۔ اور حدیث اول مین جو ابو سعید رضہ نے کہا کہ لوگون نے اسکو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے۔ نع۔ وھو مذھب جماعۃ من الصحابۃ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ ف۔ ازانجملہ عبد اللہ بن مسعود و جابر و ابو ہریرہ و عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق ع۔ وفیہم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور انھین مین خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم ہین۔ ف۔ حضرت ابو بکر چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن عاصم عن ابی قلابۃ رح عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ یعنی حضرت ابو بکر نے صدقۃ الفطر دو مد گیہون یعنی نصف صاع نکالے۔ بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابو قلابہ رح نے ابو بکر رضہ کو نہین پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و حجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبد اللہ بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہون بکثرت ہوگئے تو ان چیزون کی ایک صاع کی جگہ گیہون کی نصف صاع کر دی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ ع۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضہ مین جو مذکور ہے کہ پھر لوگون نے ان چیزون کے عدل مین گیہون سے دو مد نکالنا اختیار کیا مراد اس سے حضرت عمر رضہ و دیگر صحابہ رضہ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رضہ نے جو اسکو معاویہ رضہ کیطرف نسبت کیا تو معنی اجماع ہے کیونکہ اسپر صحابہ رضہ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہ رضہ نے منبر پر کلام کیا اور اسکو لوگون نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ م۔ حضرت عثمان رضہ چنانچہ خطبہ مین فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہون سے دو مد نکالو۔ رواہ الطحاوی۔ اور اسکی اسناد موصول ہے۔ کما اقرہ البیہقی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے باسناد نصف صاع گیہون و ایک صاع جو و چھوہارے روایت کیا۔ وما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعا۔ اور جو شافعی رح نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رضہ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ ف۔ یعنی گیہون نصف صاع واجب اور اسپر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو سعید رضہ نے اس مسئلہ مین احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت میسر تھا پھر گیہون وغیرہ میسر آگے اور ابو سعید رضہ کو گیہون کے بارہ مین نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رضہ نے غیر منصوص چیز مین بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رضہ نے اسمین بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے۔

پھر دیگر صحابہ رض نے خواہ بطور اجماع واستنباط کے نصف صاع کیا ہو یا انکو حدیث ثعلبہ رض مل گئی ہو کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگون کو جنہین گیہون میسر آتے تھے گیہون سے نصف صاع
منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہ رض مین ہین۔ اور علمائے تابعین مین سے جم غفیر اسی مذہب پر ہین جنکے نام
عینی رح نے لکھے ہین۔ اور عنقریب ہم لاوینگے۔ اور بیان سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندی رح نے جو دراہات اللبیبین
نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہ رض لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو
بتلخیص بیان ترجمہ کر دین۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گیہون سے ایک صاع کے دلائل کو جمع کیا پھر
جواب دیکر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابو سعید خدری بروایت صحاح الستہ۔ جس سے وجہ استدلال
یہ کہ ایک تو طعام سے تبادر گیہون و دوسرے اسپر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہگیا۔ سوم یہ کہ ابو سعید رض نے
گیہون سے نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جبتک زندہ ہون ویسے ہی نکالے جاؤنگا جیسے نکالتا
تھا تو معلوم ہوا کہ گیہون سے صاع نکالتے تھے۔ اور روایۃ الحاکم مین صاعا من حنطۃ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض
بن عبد اللہ نے حدیث الفطرہ از ابو سعید رض روایت کی اور آخر مین ہے کہ ایک نے کہا کہ یا گیہون نصف صاع تو فرمایا
کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے مین اسکو قبول نہین کرونگا اور نہ اسپر عمل کرونگا۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ حدیث سوم ابن عمر رض نے
حدیث الفطرہ مین روایت کی او صاعا من بر۔ یا ایک صاع گیہون سے۔ الخ۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ حدیث چہارم۔ ایضاً
حدیث ابن عمر رض مین صاعا من طعام۔ مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن
عمر رض مین صاعا من بر۔ یعنی ایک صاع گیہون اور کہا کہ پھر لوگون نے نصف صاع گیہون کو باقی چیزون کے صاع
سے برابر کر دیا۔ رواہ الطحاوی۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس رض مرفوعا کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی
گیہون ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ رواہ الدارقطنی۔ اسمین طعام
عام رکھا گیا یعنی گیہون و چھوہارا و جو وغیرہ سب طعام ہین۔ حدیث ہفتم از ابو ہریرہ رض مرفوعا اسمین بھی ایک صاع
قمح ہے یا صاع تمر یا صاع شعیر۔ رواہ الحاکم۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعا مین صاع طعام ہے۔ رواہ الدارقطنی
حدیث نہم۔ از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعا۔ بھی صاع تام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اسوقت مین گیہون و چھوہارا
واقط و زبیب تھا۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث دہم۔ حدیث علی رض مین صاع گیہون مذکور ہے۔ رواہ الحاکم۔ جواب ان
روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد مین حارث اعور ہے جو قابل حجت نہین۔ حالانکہ دارقطنی و عبد الرزاق و طحاوی
کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ مین صریح نصف صاع گیہون مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہین ہوسکتا
حدیث نہم کی اسناد مین عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے اور ابن معین نے
کہا کہ کوڑی کا بھی نہین۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہین ہے۔ حدیث ہشتم مین کثیر بن عبد اللہ راوی بالاتفاق ضعیف
ہے حتی کہ شافعی رح نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم مین اول تو محمد بن سیرین نے ابو ہریرہ رض سے
کچھ نہین سنا۔ دوم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم مین سفیان بن حسین راوی کو
دارقطنی نے کہا کہ اکثرون کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم مین ابن شوذب کا کوئی متابع نہین بلکہ حماد بن زید
اور حماد بن سلمہ نے اسکے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علاوہ برین یہ راوی ایک صاع گیہون کو منصوص کہتا ہے
پھر روایت کرتا ہے کہ لوگون نے آدھے صاع گیہون کو باقیون کے ایک صاع سے بدلدیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہ رض
کیونکر عدول کر سکتے ہین۔ یہ اسکی خطا بدلیل ظاہر ہے۔ کذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چہارم روایۃ الحاکم حدیث

ابن عمر رضہ مین سعید بن عبد الرحمن مین اختلاف ہی لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اسکی مراد نہین معلوم
ہوتی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضہ مین مرفوعاً وارد ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر
مذکر و مونث و آزاد و مملوک پر ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارا پھر لوگون نے اسکی برابری مین دو مد یعنی نصف
صاع گیہون کو کر لیا - اس حدیث صحیح مین صاف تصریح کر دی کہ قمح کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے لوگون نے عدل کیا ہی - چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی
نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہون یا ایک صاع چھوہارے
کا حکم کیا - بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہو گی حالانکہ جماعت ائمہ نے ابن عمر رضہ کی روایت کی
کہ نصف صاع گیہون کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا ہی
مترجم کہتا ہی کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر مقبول نہین ہی جیسا کہ مین تحقیق کر چکا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگون کو جنکی وسعت مین گیہون تھے نصف صاع گیہون کا حکم کیا ہی اور یہ عموماً مخفی رہا
حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابوداؤد و نسائی سے گذرا اگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل
مجمع عام مین باتفاق معاویہ رضہ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ مین صحیح مرفوعاً مذکور ہی جسکو عبد الرزاق نے باسناد
صحیح روایت کیا - پس کچھ بعید نہین کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو - فافہم - واللہ تعالیٰ
اعلم - رہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعید رضہ جسمین ایک صاع گیہون صحیح ہی تو وہ ہرگز صحیح نہین ہی چنانچہ
ابوداؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث مین ایک صاع گیہون - روایت کرتا ہی - وہ کچھ محفوظ نہین ہی
اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہی اسی روایت مین نصف صاع گیہون - روایت کرتا ہی یہ بھی معاویہ
بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہی - انتہی - مترجم کہتا ہی کہ اگر وہم نہین مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی
بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہی تو لازم ہو گا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو - کما لا یخفی - اور ابن
خزیمہ رح نے فرمایا کہ گیہون کا ذکر اس روایت مین بالکل محفوظ نہین ہی اور مین نہین جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا
ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہی - اب رہا بدون گیہون کے ذکر کے تو صریح ہی کہ یہ ہماری حجت ہی کیونکہ صاف
بیان ہی کہ لوگون نے معاویہ رضہ سے موافقت کی اور لوگ اسوقت مین صحابہ و تابعین کے سوا کوئی نہین تھا
تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہون کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش
نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا - یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کرین
کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین ایک صاع گیہون نکالتے تھے تو بالضرور
یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعضے لوگ بطور نفل
اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیہون کی جگہ ایک صاع دیتے ہین - یہ سب بھی اسوقت کہ مان لیا جاوے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین گیہون نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہی کہ نہین نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ
نے اپنی صحیح مین روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مین صدقہ نہین تھا
سوا اسکے چھوہارے و زبیب و جو کے اور اسوقت گیہون نہین تھا - اس حدیث مین یہ تو صریح ہی کہ گیہون سے
نہین نکالتے تھے کیونکہ گیہون نہین آتا تھا - اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری مین ہی کہ ہمارا
طعام اسوقت مین جو و زبیب و اقط و چھوہارے تھے - اس سے ظاہر ہی کہ اگر اسوقت گیہون ہوتا تو پہلے اسکو

بیان کرنے ناکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا ہے اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابو سعید رضہ سے گذری اسمین طعام سے
مراد وہ کھانا ہو کہ زبیب و اقط و جو وغیرہ سب کو شامل ہو گویا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیہوں
نہیں مراد ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ گیہوں اسوقت نہیں تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ ہر برابر ایک صاع ان کھانوں سے ہو جو
سے نکلتا تھا حتی کہ گیہوں کی کثرت ہوئی تو ہمیں اس سے بھی اسیقدر نکالتا رہونگا۔ بتحقیق یہ ٹھہری کہ ابو سعید رضہ کے نزدیک منصوص
کھانوں میں ایک صاع ہے تو یہی صاع ان کھانوں میں بھی جو منصوص نہیں جیسے گیہوں۔ اور مترجم کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ
گیہوں کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابو سعید رضہ کو البتہ یہ نص نہیں پہونچی کیونکہ اہل المدینہ وغیرہ
کا طعام اسوقت گیہوں نہ تھا اور آخر عام عہد معاویہ رضہ کے کلام سے ابو سعید رضہ نے نصف صاع گیہوں کو جانا اور اتفاق سے کلام
معاویہ رضہ بطور اجتہاد کے واقع ہو لہٰذا ابو سعید رضہ نے اسکو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے کہ مقدار صاع منصوص ہے اسمین کمی نہ ہوگی
اگرچہ طعام بہ بجا دسے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سواے حضرت ابو سعید رضہ کے دوسرے صحابہ رضہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف سے گیہوں میں نصف صاع کی نص نہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ و نقل حضرات خلفاے راشدین و حدیث ابن
ابن حزم وغیرہ صریح ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیہوں میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفاے راشدین
کے بعض صحابہ رضہ کو اور خصوص جنکو گیہوں سے نکالنا میسر تھا معلوم رہا چنانچہ انہوں نے روایات کردیں ہم۔ اسی
قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک
منادی بھیجا جو مکہ کی گلیوں میں پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مونث ہو آزاد
ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیہوں سے نصف صاع اور اسکے سواے طعام سے ایک صاع۔ رواہ الترمذی وقال
حسن غریب۔ اور اسمین کچھ کلام نہیں سواے اسکے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سنا۔ مگر ہمارے
وجمہور علماء کے نزدیک یہ حجت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں ہیں اور شافعی رح کے نزدیک جب
دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اسکے
مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اسکو صاحب التنقیح نے رد
کر دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ معروف
عابد ثقہ ہے اسکی کنیت ابو الحسن ہے جس سے ثوری و معتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اسکو ثقات
میں لکھا ہے بلکہ اسکے سواے ابو داؤد و نسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں
بصرہ میں خطبہ پڑھا آخر یہانتک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک صاع چھوہارے
یا جو سے یا نصف صاع گیہوں سے الخ۔ اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سواے اسکے کہ حسن بصری نے ابن عباسؓ
سے نہیں سنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابو داؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر فرض کی دو مد گیہوں یعنی نصف صاع۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ حدثنا المزنی
حدثنا الشافعی عن یحیی بن حسان عن اللیث بن سعد عن عقیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن
شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی سعید بن المسیب
نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں فرض فرمائے۔ تنقیح التحقیق میں کہا کہ اسکی اسناد
تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو حجت ہیں۔ انتہی
اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہوں کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہٰذا یہ روایت

وہم ہے تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رض وغیرہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا تاکہ لازم
تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود گیہوں سے نصف صاع مقرر فرمایا ہے
اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہمکو نقل پہونچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم
ہے اور یہ کوئی منفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اسکو نقل کیا - اور اسماء بنت الصدیق رض نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں سے نکالتے تھے - رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن
لہیعۃ - اور شک نہیں کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت متابعت کے لائق ہے خصوص
جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی - پھر شیخ ابن الہمام رح نے خلفاے راشدین رض سے
نصف صاع گیہوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے
اُسکے راوی عبد العزیز بن ابی رواد میں ابن حبان نے کلام کیا لیکن یحییٰ بن معین و یحییٰ بن سعید القطان و
ابو حاتم وغیرہم نے اسکی توثیق کی - اور نصف صاع گیہوں کا قول عبد الرزاق نے مصنف میں عبد اللہ بن الزبیر
و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علماے تابعین میں سے مجاہد و طاؤس و ابن المسیب
و عروۃ و سعید بن جبیر و ابو سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اسکو بہت بڑی جماعت
سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اسکے خلاف مروی ہوا ہے
انتہی - مترجم کہتا ہے کہ جب بیچ یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہوں کا حکم
منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی راے ہے اسکا زعم صحیح
نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رض کی بدعت ہے آنے جھک مارا اور اسنے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم
پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم یہ نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہ رض کے استنباط سے اتفاق کیا
بلکہ غالباً انکو معاویہ رض کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھوں نے
اس وجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثروں کے پاس نص کا علم تھا - فافہمہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - پھر یہ معلوم ہو چکا
کہ امام رح کے نزدیک زبیب میں نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا - ولہما
فی الزبیب انہ والتمر یتقاربان فی المقصود - اور صاحبین کی دلیل زبیب میں یہ کہ زبیب و چھوہارے
دونوں مقصود میں باہم متقارب ہیں - ف - تو قدر صاع میں یکساں - بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید رض
وغیرہ جسمیں زبیب سے ایک صاع منصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے - ولہ انہ والبر یتقاربان
فی المعنی - اور امام رح کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہوں باہم متقارب ہیں معنی میں - لانہ یؤکل کل واحد
منہما بجمیع اجزائہ - کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزار کے ساتھ کھائی جاتی ہے - ف - اور زبیب
و چھوہارے میں فرق ہے - ویلقی من التمر النواۃ - اور چھوہارے میں سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہے - و
من الشعیر النخالۃ - اور جو میں سے بھوسی پھینک دی جاتی ہے - ف - پس زبیب کا اندازہ گیہوں کے ساتھ
نصف صاع ہونا چاہیے نہ چھوہارے و جو کے ساتھ ایک صاع - وبہذا ظہر التفاوت بین البر والتمر - اور
اسی تقریر سے گیہوں و چھوہارے میں تفاوت ظاہر ہو گیا - ف - اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ
حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت امام رح سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع
نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتوی چاہیے ہوگا کہ کسی وجہ سے متغیر نہ ہوگا - پھر متن میں کہا کہ

دقیق اور سویق - یعنی ظاہر لفظ میں آٹا و ستو کو معلق رکھا جاوے کہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں لہٰذا فرمایا - ومرادہ من
الدقیق والسویق ما یتخذ من البر - اور مراد دقیق و سویق سے وہ کہ جو گیہوں سے لیا جاوے - ف
یعنی گیہوں کا آٹا اور گیہوں کے ستو سے نصف صاع واجب ہے - اما دقیق الشعیر کالشعیر - رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے
ہے - ف - کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے - بالجملہ آٹا و ستو بھی غیر منصوص ہے مانند جوار باجرہ چنے اور چانول
وغیرہ کے - صرف اسقدر فرق ہے کہ آٹا و ستو جب کہ گیہوں یا جو کا ہو تو انکی اصل یعنی گیہوں و جو میں نص وارد ہے - اور
چانول و جوار وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنف رح نے کہا کہ - والاولی ان یراعی فیہما - اور
اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے و ستو میں - القدر والقیمۃ احتیاطا - مقدار اور قیمت کی
از راہ احتیاط - ف - پس نصف صاع گیہوں کی قیمت مثلاً دو آنہ میں اور اسکا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہو گا
پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت میں بڑھ جاوے
یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گیہوں دیدے بہرحال آٹے و ستو میں گیہوں یا جو جسکا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص
کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو
مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گیہوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھا دے کیونکہ جو چیزیں
منصوص نہیں ہیں انمیں قیمت کا لحاظ ہے - وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار - اگرچہ بعض اخبار میں
آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے - ف - اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی
سلیمان بن ارقم متروک ہے - چونکہ یہ متفرد ہو چکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث غلط ہو لہٰذا احتیاط
ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں پہونچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے
ملخص - بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سلت میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد و نسائی میں ابن عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے - پھر
جب حضرت عمر رض کا زمانہ آیا اور گیہوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہوں بجائے ان چیزوں
کے ایک صاع کے کر دیے - اسکی اسناد صحیح اور عبد العزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث
ابو سعید رض میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اسمیں جو کی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے
اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو - فاحفظہ واللہ تعالےٰ اعلم - م - ولم یبین ذلک فی الکتاب
اعتبارا للغالب - اور امام محمد رح نے کتاب جامع صغیر میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے
ف - کیونکہ غالباً آٹا و ستو اپنی اصل سے کم قیمت نہ ہو گا - مترجم کہتا ہے کہ محصل کلام مصنف اس مقام پر مجھے یوں
ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا و ستو میں مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہوں کے آٹے
و ستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لامحالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہ ہو - اور
لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا و ستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہے لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں لہٰذا
قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اسواسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا و ستو
اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا - پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے
پھر گیہوں یا جو کی روٹی بالکل غیر منصوص ہے اور اسمیں وزن کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہیں ہو سکتا لہٰذا فرمایا
والخبز یعتبر فیہ القیمۃ ہو الصحیح - اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہوں کی اسمیں قیمت ہی معتبر ہے یہی قول صحیح ہے

ف — اور یہی حکم جوار باجرہ و چانول وغیرہ چیزون مین جو منصوص نہین ہین یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل
کے جو حدیث ابن عمرؓ وغیرہ مین ہے یعنی نصف صاع گیہون کو دوسری چیزون کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ
قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیہون مثلاً جس قیمت کے ہون مثلاً دو آنہ کے ہین تو اسکا جسقدر باجرہ پڑتا ہو
ادا کرے پس غیر منصوص مین وزن ملحوظ نہین ہے بلکہ قیمت منصوص کے عوض جسقدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر ہے
کہ چاہے جس منصوص کی قیمت لگا دے اور جو فقرا کو نافع ہو بہتر ہے م۔ ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی
عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کیلا۔ پھر گیہون سے نصف صاع ہونا از راہ وزن معتبر ہے اس قول مین جو امام
ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع از راہ پیمانہ کے معتبر ہے۔ ف — امام
ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ علماء نے جب صاع مین اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع ہر حال
وزن سے معتبر ہے پس گیہون سے نصف صاع یا دوسری چیزون سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ تبیین ف
ع۔ اور شاید قول محمد رح اس نظر سے کہ گیہون وغیرہ کیلی چیزین ہین تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے
باب الربو مین کلام آویگا م۔ اور صاع معتبر وہ ہے کہ جسمین ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سماوی۔ ت۔
والدقیق اولی من البر۔ گیہون کا آٹا دینا گیہون دینے سے بہتر ہے۔ ف — کیونکہ بغیر تاخیر کے کام مین آویگا
والدراہم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف۔ اور گیہون کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس
روایت مین جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف — کیونکہ درمون سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہین
مثلاً فقیر کو گیہون سے پیٹ بھرنے سے اسمین زیادہ خوشی ہے کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھا رہے اور جو پیسہ بچے
وہ اپنے بچون کے کام مین لاوے۔ وہو اختیار الفقیہ ابی جعفر لانہ ادفع للحاجۃ واعجل بہ۔ اور یہی
قول فقیہ ابو جعفر کا مختار ہے اسواسطے کہ درم تو بڑھکر حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے۔
ف — لیکن فقیہ ابو اللیث نے فقیہ ابو جعفر کا قول یہ کہا کہ گیہون دینا ہر حال مین بہتر کیونکہ اسمین موافقت
سنت و اظہار شریعت ہے۔ الغایہ ع۔ لیکن فقیہ سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو اللیث نے اسکو نوادر مین کہا ہے اور
مشہور قول وہ کہ جو مصنف رح نے لکھا م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ الجوہرہ والظہیریہ والمضمر
ات۔ وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطۃ۔ اور فقیہ ابو بکر الاعمش سے گیہون کی فضیلت دینا مروی ہے۔ ف —
یعنی فقیہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہون یا جو چیز کہ نص مین وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے بہ نسبت گیہون کے
آٹے و درم کے۔ لانہ ابعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے۔ اذ فی الدقیق والقیمۃ
خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے مین شافعی رح کا اختلاف ہے۔ ف — پس جواز کی طرف نظر
رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہے۔ عینی مین ہے کہ محمد
بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین منصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے
قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المحبوبی۔ جن اناجون کا حدیث مین بیان نہین آیا تو انسے صدقۃ الفطر سوائے
بقیمت ادا کرنے کے نہین جائز ہے۔ الجوہرہ۔ جس اناج کا ذکر منصوص ہے اسمین کھرا و ناکارہ برابر ہین۔ پس اگر جو
صاع نہایت عمدہ و گیہون دیے جنکی قیمت نصف صاع گیہون کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جنکی قیمت
ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہین جائز ہے بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یون ہی ایک صاع جو کے
عوض چہارم صاع کھرے گیہوں جائز نہین۔ محیط السرخسی۔ بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفۃ

ومحمد ثمانیۃ ارطال بالعراقی۔ فرمایا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ ف
اور باوجود صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا ہے۔ اور رطل ۱۳۰۔ درم ہے۔ ف۔ نووی رح نے کہا کہ اصح یہ
کہ ۱۲۸۔ ونصف درم ہے۔ ع۔ چونکہ مونگ ومسور کے مانند جیسا وزن وپیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے
یہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہو گا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ
مرتفع ہے۔ ف۔ اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطرفین۔ **وقال ابو یوسف خمسۃ ارطال
وثلث رطل**۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل وتہائی رطل ہے۔ **وہو قول الشافعی**۔ اور یہی قول شافعی
ف۔ وقول مالک احمد ہے۔ **لقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصیعان**۔ بدلیل اس روایت کے
کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے۔ ف۔ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن حبان نے ابوہریرہ
رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا
اور ہمارا مد سب مدوں سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللہم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا
واجعل لنا مع البرکۃ برکتین۔ ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے
چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صاع ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے
موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہو گا۔ ہاں مستند وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی
حسین بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسف رح حج سے واپس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور
کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دوں جسنے مجھکو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے
اسکا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھسے کہا کہ ہمارا یہ صاع
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس اس میں کیا حجت ہے۔
انہوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لاوینگے۔ جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب
پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین وانصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اسکا ایک صاع
تھا اور ہر شخص اپنے باپ واہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس
جب میں نے انکو دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اسکو ناپ کر تولا تو پانچ رطل وایک تہائی رطل
سے کچھ ہی کم نکلا جب میں نے یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابوحنیفہ رح کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے
کہ امام مالک نے ابو یوسف رح سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کیے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے
رجوع کیا اور قول مالک رح پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا۔ اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوٰۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب
اہل المدینہ یہی کرتے تھے۔ رواہ الحاکم وصححہ مغ۔ **ولنا ما روی انہ علیہ السلام کان یتوضأ بالمد رطلین
ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال**۔ اور ہمارے یعنی ابوحنیفہ ومحمد رح کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم
وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے۔ ف۔ اسی طرح تفسیر کے ساتھ
دارقطنی نے انس رض سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث
انس رض سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی
نے اسطرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المؤمنین عائشہ رض

کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو مجرے برتن میں لایا گیا پس ام المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رح نے کہا کہ میں نے اسکو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاوی رح نے کہا کہ مجاہد رح نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک ہے۔ پھر جب آپ صاع سے غسل کرتے تو وہ بھی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ازیں سنن میں انس رضی اللہ عنہ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جس میں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ وغیرہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع چار مد ہے تو آٹھ رطل ہوئے۔ ع۔ وہکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا یحییٰ بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمر ثمانیۃ ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر رضی اللہ عنہ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زیادہ اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدثنا وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحٰق عن موسیٰ بن طلحۃ قال الحجاجی صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اسپر ایک قفیز بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اسپر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ وابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ نخعی رح نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق ونفاق اور اے قوم بد اخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کر دی ہے۔ع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا ہے مگر شمار تو جواب دیا کہ۔ وہو اصغر من الہاشمی وکانوا یستعملون الہاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے علدرآمد کرتے تھے۔ ف۔ اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے ملاقات کی وہ مجہول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابو یوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے اسپر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف نہیں نقل کیا تو اسمیں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ کذا ذکر ابن الہمام رح۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعکی نقل باسناد صحیح موجود۔ کما رواہ البیہقی۔ ہاں اقرب یہ کہ جو ینابیع میں ذکر کیا کہ درحقیقت دونوں میں کچھ اختلاف نہیں اسواسطے کہ ابو حنیفہ رح کے وقت میں ایک رطل ۲۰ استار تھا اور استار ساڑھے چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسف رح نے ہر رطل ۳۰ استار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن ینابیع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقۃ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مبسوط میں امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔ کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل وتہائی بحساب ہر رطل ۳۰۔ استار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰۔ استار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح ہو کہ قول ابو حنیفہ رح ادا کرنا احوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنظر دلیل اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ واضح ہو کہ اول صدقہ فطر کی کیفیت پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب ووقت ادا تو چاہیئے تو کتاب میں فرمایا۔ ووجوب الفطرۃ یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک رح ہے یعنی جو آدمی اسوقت موجود ہو اسپر اسیوقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان اور شافعی رح نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول

اسمیں ہو چنانچہ جو کوئی اُسوقت موجود ہو اُسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا ہونے یا مرنے میں ظاہر ہوگا۔ حتی ان من اسلم او ولد لیلۃ الفطر۔ حتی کہ جو کوئی اسلام لایا۔ یا پیدا ہوا فطر کی رات میں۔ ف۔ بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطرتہ عندنا۔ تو اسکا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وعندہ لا تجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق نہ تھا۔ وعلی عکسہ من مات فیہما من مالیکہ او ولدہ۔ اور اسکے برعکس حکم ہے جو مرگیا اس رات میں اسکے مملوکوں یا فرزندوں سے۔ ف۔ تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رح کے نزدیک فطرہ واجب ہو چکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہ انہ یختص بالفطر وہذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ ف۔ جب آفتاب غروب ہو کیونکہ اُسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ ولنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت واسطے اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف۔ حتی کہ رات میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ توصوم کے بجائے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہوگا اور شرع میں دن کا شمار طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہیگا حالانکہ جو فطر اختصاصی ہے اُسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد طلوع فجر کے موجود رہا یا مرگیا تو باتفاق اُسکا فطرہ واجب ہے۔ م ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اسکے ادا کا وقت۔ پس اسمیں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اسکا وقت ہے۔ کما فی البدائع م۔ اگر بعد طلوع فجر کے مرگیا یا فقیر ہو گیا تو صدقہ اسپر واجب الادا ہے۔ الجوہرہ۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے اور فقیر کو جب کبھی میسر ہو ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا تو تمام عمر وقت ہے کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو ادا کرے وہ ساقط نہ ہوگی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث ابن عباس رض میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبولہ ہے اور جس نے نماز کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ کما مر اول الباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا۔ یعلی ہذا قبل نماز دیدینا واجب ہے۔ مگر مصنف نے شاید بر بنائے قول عامہ مشائخ یوں لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مذکور۔ لانہ علیہ السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نکال دیا کرتے تھے۔ ف۔ صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج۔ قبل اسکے کہ نکلیں۔ ف۔ بجانب جبانہ جہاں نماز عید پڑھاتے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی۔ مع۔ اور قولہ کان یخرج استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مذکور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاغناء کی لا یتشاغل الفقیر بالمسألۃ عن الصلوٰۃ وذلک بالتقدیم۔ اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں نماز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے

حاصل ہے۔ ف۔ اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہے تو فرمانبرداری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ **فان قدموہا علی یوم الفطر جاز۔** پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو (روز عید پر) مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ **لانہ ادی بعد تقرر السبب فاشبہ التعجیل فی الزکوۃ۔** کیونکہ اپنے سبب متقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوٰۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ میں سبب نصاب ہے اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اسکی مؤنت و ولایت میں ہوں تو انکے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اسپر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بجاے اسکے قائم ہو نا جو وقت وجوب کے لازم آویگی بالکل خلاف قیاس ہے تو اسمیں سواے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوٰۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ درباب زکوٰۃ الفطر جسکے آخر میں ہے کہ اور اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم پر مخفی نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم بیان دلیل ہے۔ کمافی الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جنکو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور جنیہ کا آیۃ الکرسی سکھلانا۔ یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اسمیں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اسمیں خلط کرنا جائز نہوتا حالانکہ چھوہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلی ہے اور بیان تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دیں تو اسکو ہر ایک سے صدقات لیکر خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ الفتاوی کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائیگا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے انکے اموال کا ضامن رہیگا اور اگر انھوں نے زکوٰۃ دی ہو تو انکی زکوٰۃ ادا نہو گی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدیں کہ ہماری طرف سے وصول کرے پس فقراء کا وکیل ہو کر انکے مال کو وصول کر کے انہیں کے اموال کو خلط کرنیوالا ہو گا۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر بائمر دنے فقراء کے لیے بدون انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہو گا اور لوگوں کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہونگے پس واجب ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دیں۔ کمافی المضمرات ۵۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا انہے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوتا تھا جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہ رضہ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صحیح جائز ہوا لیکن ظاہر الاستدلال لکثرتہم واللہ تعالی اعلم فقط۔ پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اسمیں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آ جاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے قبل ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی۔ یہی صحیح اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الجوہرہ والظہیریۃ البحر۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

دینا جائز ہے اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا وما تفصیل بین مدۃ ومدۃ - اور کوئی تفصیل بیان ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں - ف - یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ بات مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلق پیشگی کا جواز ہے - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - اور عامہ متون وشروح میں یہی مذکور ہے اور مانند امام مصنف کے بہتوں نے اسی کو تصحیح کیا اور در والجیہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے - النہر - پس یہی مذہب ٹھہرا - و - اور اسی پر فتوی رہیگا - م - وان اخروہا عن یوم الفطر اور اگر لوگون نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا - ف - یعنی واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا - لم تسقط - تو یہ صدقہ اُنکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا - وکان علیہم اخراجہا - اور صدقہ کو نکالنا انپر واجب واجب رہیگا - ف - حتی کہ زندگی میں ادا کرین یا موت پر کاٹنے کی وصیت کر دے - بخلاف قربانی کے کہ اگر ایام قربانی نکل جاوین تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے تبلایا - لان وجہ القربۃ فیہا معقول - کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت سمجھی جاتی ہے - ف - چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک یہ کہ فقراء کو نماز کے لیے فکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ دارون سے جو لغو اور بیہودہ کوئی سرزد ہوگئی ہو اسکو کفارہ ہونا - پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے - فلا یتقدر وقت الاداء فیہا - تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدر نہو گا - بخلاف الاضحیۃ - برخلاف قربانی کے - ف کیونکہ اسمین ایک حلال جانور کو اللہ تعالی کے نام پر قربان کرنا قربت ہے اور قیاس اسکے بھید کو ادراک نہین کر سکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسوین گیارھوین بارھوین تک نصوص سے معلوم ہوا پس اسی وقت تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہین رکھ سکتے - واللہ تعالی اعلم - پھر تاخیر کی صورت مین ایک قول مین قضا نہین بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتی کہ اگر مرنے پر اسکے وارث نے اُسکی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے یہی صحیح ہے - البحر - اور دوسرے قول مین ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر مین قضا ہوگا - اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر مین اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث مین منصوص ہے - والتمام فی الفتح - م - (فروع) جو بچہ پیٹ مین ہے اُسکی طرف سے فطرہ واجب نہین - السراج - باپ پر صغیر بچہ کا فطرہ اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہو مگر اس صورت مین اس بچہ کے مملوک کا نہین ہوتا - قاضیخان مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہبہ کر دیا - م - باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اُسکے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطرہ نہین ہے - التاتارخانیہ - مملوک کا صدقۃ الفطر اُسپر ہے جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر و مستاجر اور ودیعت رکھنے والے پر - قاضیخان - ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتی کہ اگر اُسکو ٹکڑے کر کے دو یا زیادہ مسکینون پر بانٹا تو نہین جائز ہے - التبیین - ولیکن در المختار مین لایا کہ اکثرون کے نزدیک جائز ہے اور یہی بر والجیہ و خانیہ و بدائع و محیط مین جزم کیا اور اسی کو برہان مین صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث مین فقیرون کو مستغنی کرنیکا حکم واسطے استحباب کے ہے - د - اور بقول ابن الہمام رح جبکہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر مین جواز صرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوا کرخی کے اور کے نزدیک نہین جائز ہے لہذا ہمارے نزدیک بنظر دلیل اولی یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کر بلاخلاف جائز ہے - م - جیسے جماعت ایک کو دے تو باتفاق جائز - الزیلعی - عورت نے اپنے گیہون اور شوہر کے گیہون بغیر اُسکی اجازت کے ملا کر فقیر کو دیے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہین کیونکہ ایسی چیز کا خلط جس مین امتیاز نہ ہو سکے خلط

کرنے والے کی ہو جاتی ہے اور اسپر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت دیدی تو ادا ہو گیا۔ الظہیریہ ۔ و۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو بنزاعفالق مین کہا کہ بمقتضاے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہوتا چاہیے ۔ و۔ جیسے زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہے وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبراً اُسکے ترکہ سے نہیں لیا جائیگا ہان اُسکے وارث احسان کر کے اُسکا ذمہ پاک کرین تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہون جنکو احسان کے طور پر دینے کی لیاقت ہو۔ اگر میت نے ادا سے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اسکے تہائی مال سے پوری کیجاویگی ۔ الجوہرہ۔ مرد نے اپنی اولاد وجورو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گیہون وزن کیے پھر ملا کر انکی نیت سے فقیر کو دیدیے تو سب سے ادا ہو گیا۔ الخلاصہ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجیگا بلکہ لوگ خود ادا کرین کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہین کیا۔ البدائع ت و۔ اگر اپنی جورو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ فتاوی الشہید۔ ت و۔ صدقۃ الفطر کے مصارف وہی ہین جو زکوٰۃ کے ہین۔ الخلاصہ۔ نتیجہ واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی ونماز وتر وخدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہین۔ و۔

کتاب الصوم

یہ کتاب صوم کے بیان مین ہے۔ کہا گیا کہ لفظ صیام اولی ہے کیونکہ اگر اللہ تعالی کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہوگا ۔ الظہیریہ۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے م۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اسکے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفاے قلب اور ترحم وموافقت مساکین اور زہد وترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن بنور روحانیہ ہین اور سب سے اعظم منافع مین سے رضوان الرب الرحمن تبارک وتعالی ہے چنانچہ حدیث صحیح مین ہے کہ الصوم لی وانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ تعالے کھانا پانی تمام لذائذ وخواہش کو ترک کرتا ہے اور اس سے اہل الفکر جان لینگے کہ اللہ تعالی کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح مین ہے کہ من صام رمضان ایمانا واحتسابا غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصۃ بوجہ اللہ تعالی رمضان کا روزہ رکھا اُسکے گذرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہین اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام مین پہلا روزہ صوم عاشوراء ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ مین تین روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ رواہ البیہقی۔ پھر دوسرے سال ہجرت مین غزوہ بدر سے پہلے اور نصف شعبان مین فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابتدا مین آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اُسکا فدیہ دیدے اگرچہ تندرست ہو پھر سواے مسافر ومریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کہا یا تو پھر نہین کھاتا تھا حتی کہ اللہ تعالے نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا یہانتک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آویگا۔ پھر لغت مین الصوم بمعنی امساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتی کہ صام عن الکلام۔ بولتے ہین اور شرع مین ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہونچانے سے جسکو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام از راہ حکم کے سات اقسام ہین فرض۔ واجب۔ مسنون۔ مندوب۔ نفل۔ مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی۔ اور صوم رمضان کا

ادا کا وقت معین ہو اور قضا غیر معین جیسے کفارات۔ اور صوم واجب زبان کے معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین یا غیر معین
نہیں ہوتا ہے جیسے نذر مطلق۔ پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم المنذور کا سبب یہی نذر ہے۔ صوم کفارات
میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمداً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان
کو چوک و خطا سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان کے قضا
کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابو زید و فخر الاسلام و صدر الاسلام
کے نزدیک ادائے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو گزرنے ہونے کے لائق نہیں۔ کمافی الکشف کیونکہ سبب تو
مقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونوں واحد ہو کر
جانے میں بخلاف نماز کے کہ اسمیں وقت وسیع ہوتا ہے تو ظرف میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور ادا کا ظرف بھی علیحدہ
ہے لہٰذا صوم میں وقت ہوئی کہ اسمیں سبب کچھ فاصل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر یعنی ماہ رمضان تین ہی
یعنی سبب کل روز دن کا۔ گیا اور اسمیں بھی بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا
ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اسکا جزو نہو سکے وہ سبب اُس روزے کے صوم کا ہے۔ یہی ہمارے
نزدیک حق ہے۔ الغایہ۔ اسی کو امام السندی نے صحیح کہا ہے۔ النہر الفائق۔ لہٰذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات میں
یا درمیان ماہ کے کسی رات میں ہوش میں ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہو گیا اور مہینہ گذرا تو امام حلوائی
نے کہا کہ اسپر قضا نہیں واجب اور یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ المعراج۔ اور افاقہ تمام مرض میں معتبر ہے
نہ بعض کلام میں۔ الزاہدی۔ وسیاتی الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اسکی قضا و کفارات ظہار و قتل و قسم و جزاء
الصید والاذی یہ سب فرض بالآیۃ والاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قول تعالی ولیوفوا نذورہم۔ حکم
وفائے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے حنفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و
مجمع میں اسکو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مف۔ لیکن اول ہی اصح ہے۔ ت د۔ اور صوم عاشورا
مع نویں کے مسنون ہے اور بغیر نویں کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہیں اور صیام البیض و
صوم داؤد علیہ السلام و مانند اسکے جسمیں کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہیں اور ماسوائے اسکے نوافل ہیں جسمیں
کوئی کراہت نہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے۔ اور ادائے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی
و مقیم ہونا۔ اور اسکے صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا۔ معنا الکافی والنہایہ۔ اور چاہیے
کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام میں موجود ہو۔ مف۔ اور
نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھیگا۔ الخلاصہ۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہے۔ النہر۔ اور سحری کھانا بھی
نیت ہے جب کہ اسکے خلاف نیت نہو۔ کمافی السراج۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت
شرط ہے۔ القاضیخان۔ اور نیت متردد نہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں ورنہ روزہ رکھیگا تو ایسی نیت سے روزہ
نہوگا اور اگر رمضان میں روزہ یا افطار کسی کی نیت نہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا۔ المحیط
اور اگر کہا انشاء اللہ تعالی کل روزہ رکھونگا تو صحیح قول پر نیت ہو گئی۔ الظہیریہ۔ ابتدائے نیت کا وقت بعد غروب
آفتاب سے ہے حتی کہ اسوقت نیت کرلی پھر غافل رہا حتی کہ کل روزے سے گذرا تو جائز ہے اور قبل غروب کے
نہیں جائز ہے۔ الخلاصہ و محیط السرخسی۔ اگر روزہ کی حالت میں افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا
تو روزہ پورا ہو گیا۔ الایضاح۔ رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اسکا بیان کتاب میں ہے چنانچہ

فرمایا۔ الصوم ضربان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب۔ ایک قسم واجب۔ ف۔ خواہ اللہ تعالےٰ کے
حکم سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو ہر حال واجب ہے۔ ونفل۔ اور
دوم نفل۔ ف۔ یعنی جو واجب نہ ہو پس یہ سنت و مندوب ونفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی درحقیقت صوم
شرعی کی قسم نہیں ہے۔ والواجب ضربان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ ف۔ معین وغیر معین۔ منه ما یتعلق بزمان
بعینه کصوم رمضان والنذر المعین۔ ازانجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے اداے روزہ رمضان اور
نذر معین۔ ف۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ متعین ہے۔ اور
اداے روزہ رمضان اسواسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع
کیے اور فرمایا۔ فیجوز بنیة من اللیل۔ پس جائز ہے صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو
ف۔ جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔ وان لم ینو حتی
اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان و نذر معین میں نیت نہ کی یہانتک کہ صبح ہو گئی۔ اجزته النیة ما بینه وبین الزوال
تو کافی ہے اسکو نیت کرنا صبح و زوال کے درمیان میں۔ ف۔ اور آگے آویگا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے
اور ظاہریہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیه۔ اور شافعی رح
کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ ف۔ جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمد ہے۔ مگر نفل میں النہار سے
نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض ونفل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے اول
کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے۔ اعلم ان صوم رمضان فریضة۔ واضح ہو کہ صوم رمضان
فرض ہے۔ ف۔ اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ لقوله تعالے
کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیه۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے
تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ ف۔ اور خطاب ان لوگوں کو جو لائق
ہیں بدلیل عقلی تو کافر و مجنون وطفل خارج ہوا اگرچہ تخصیص نہیں ہے۔ وعلی فرضیته انعقد الاجماع۔ اور صوم
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ ف۔ چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا واو عطف سے
دونوں کو ملا دیا یعنی آیت و اجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولهذا یکفر جاحده۔ ولهذا
اسکے منکر کا اکفار کیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو۔ والمنذور
واجب۔ اور صوم منذور واجب ہوتا ہے۔ لقوله تعالیٰ ولیوفوا نذورهم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ کہ اور
وفا کریں اپنی نذریں۔ ف۔ اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذریں بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں
جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع میں کوئی واجب
نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود مقصود نہ ہو۔ فتامل۔ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کرونگا۔
یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ تعالے آخر باب میں ایسے مسائل ملحق ہونگے۔ م۔ وسبب الاول الشهر۔ اور فریضہ
رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولهذا یضاف الیه۔ اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا
جاتا ہے۔ ف۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ ویتکرر بتکرره۔ اور مکرر ہو جاتا ہے صوم بوجہ مکرر
آنے مہینہ کے۔ ف۔ یعنی جب ماہ رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اس
روزہ کا سبب ہے جب آوے تو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہے۔ وکل یوم سبب وجوب صومه۔ اور

رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف
نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الاداء ہو گئے
پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو وجوب الاداء
ہونے میں بشرط قدرت وسعت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الاداء ہے اور یہ قول قوی
ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو اسقدر کہ جسمیں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم
ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ غلطی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے
اور یہ نفس صوم کے واسطے ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز ظہر و عصر
انکے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں کہ سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم
کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف و سبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید بیان
سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (واضح ہو) جس وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے
نمازیں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھکر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ
کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتی کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو
ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اسپر
متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت فرض ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں
پس فرض و سنت و نفل و قضاء کے امتیاز کے لیے نیت فرض ہے۔ رہا صوم جسمیں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے
تو اسمیں اسکی حاجت نہیں مگر نفل و واجب و فرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالے
عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی
وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغۂ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا
اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جسمیں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے
مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نہار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف و سبب جمع ہوئے
جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں۔ پھر کہا گیا کہ [illegible] کا جزو
اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالے
نے فرمایا کہ فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ۔ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے
کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا لرؤیتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور عفو
ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف
صوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جسکا جزو نہ ہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف
ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔
پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حرج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں
کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسکے
وقت میں ادا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب
اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اسکے کہ مہلت حکم الٰہی کا قائم مقام ہے سبب ادا سے

صوم ہے اور بنظر اسکے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہے اور جزو لا یتجزی لگانے سے یہ بشرط ہے کیونکہ وہ جنس و
لا یتجزی صرف عقل میں ہے اور خارج میں کبھی پہچانا نہیں گیا - علاوہ ازین جو شخص اُس روز میں حاضر ہوا وہ ماہ رمضان
میں حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہے - فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م - والسبب الثانی النذر - اور دوسرا
سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے - والنیۃ من شرطہ - اور نیت روزہ کی شرط سے ہے - ف - اور
میں اسکی ماہیت ذکر کر چکا - وسنبینہ ونفسرہ ان شاء اللہ تعالیٰ - اور ہم اسکو بیان اور اسکی تفسیر کرینگے
ان شاء اللہ تعالیٰ - ف - جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر معین دن
میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعی رح کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے - وجہ قولہ فی الخلافیۃ
خلافی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل - قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل - حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے کہ لا صیام الخ یعنی صیام نہیں اسکا جسنے رات سے صیام کی نیت نہ کی - ف
اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو - ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ
ام المومنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا - اور ابو داؤد
وترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ - اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرضہ من اللیل - اور
نسائی نے دونوں لفظ جمع کر دیے - ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر رض کا قول ہے - نسائی نے کہا کہ صواب میرے
نزدیک وقف ہے اور مرفوع کرنا صحیح نہیں - پھر مالک رح کے طریق سے حضرت عائشہ وحفصہ پر وقف کیا اور خود مالک
نے ابن عمر رض کا قول روایت کیا ہے - ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اسکا رفع کرنا قبول ہوگا
دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں - عینی رح نے رد کر دیا کہ اسمین ایک تو یحیی بن ایوب
موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا - دوم عبد اللہ بن عباد غیر معروف ہے - مترجم کہتا ہے کہ بہر صورت یہ
حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابو داؤد وترمذی کی روایت - لم یجمع - از تجمیع ہے اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع
کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل وعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن
ہو تو میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے - اور مانند اسکے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہیں ہے - دلیل روایت ابن ماجہ
کہ لم یفرضہ از فرض بمعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے قطعیت نیت
کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کر لے - ہاں البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو مگر وہ
عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن
دوسری نص صریح آ ویگی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین میں کافی ہے لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول
میں مصرح ہے - یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکے
موقوف ہونے پر زور دیا ہے اور جواب اسکا ابن الہمام سے گذرا - بالجملہ ایک دلیل تو شافعی رح کی اس حدیث سے
دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا - ولانہ لما فسد الجزء الاول - اور اس دلیل سے (رات سے نیت واجب) کہ جب
پہلا جزو صوم فاسد ہوا - لفقد النیۃ - بوجہ نہونے نیت کے - ف - حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہیں - فسد
الثانی - تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا - ف - جزو اول وہانتک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہان سے نیت کی
حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا - ضرورۃ انہ لا یتجزی - بوجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم ٹکڑے
نہیں ہوتا - ف - تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے - اور ٹکڑے نہونا صرف صوم واجب میں ہے - بخلاف النفل

برخلاف نفل کے۔ واللہ اعلم ضعیفہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک زوال سے پہلے جائز ہے۔ ف۔ اور صحیح قول یہ
نہیں ہوتا۔ ذکرہ العینی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رض دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم
ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے ہم لوگوں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ پھر میں اب صائم ہوں پھر ایک
روز تشریف لائے تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم کو حلوا ہدیہ میں آیا ہے فرمایا کہ لاؤ حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر
کھایا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ ان نفل صرف قبل نیت کا جائز ہے۔ پھر مصنف رح نے فرض وقت معین میں بعد
فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا اور قولہ علیہ السلام بعد ما شهد الاعرابی برؤیۃ الہلال۔ اور یہ ہی دلیل ہے حضرت
صلعم کا قول جب اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فلا یاکلن بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم۔ آگاہ ہو جاؤ
جس نے کچھ کھا لیا تو باقی دن بھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ ف۔ معلوم ہوا کہ بقیہ دن
مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور
ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور
آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ منادی کر دی جاوے کہ کل روزہ رکھیں۔ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات
کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں صریح ہے اور امام طحاوی رح نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع رض میں
درباره صوم عاشوراء وارد ہے کہ اسلمی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو تو بقیہ دن بھر کچھ نہ کھاوے
اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ قال المترجم بل ہو من ثلاثیات
البخاری حدثنا المکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع الحدیث۔ م۔ اس میں دلیل ہے کہ جب کسی روز
میں روزہ معین ہو جس کی اس نے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی
چیز ابتک پائی نہیں گئی۔ ابن الجوزی نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ
میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اللہ تعالے نے اسکا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا
پس جو چاہے کہ اسکو روزے سے گذارے تو روزہ رکھے اور میں تو روزے سے ہوں۔ پس لوگوں نے روزہ
رکھا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جواب دیا گیا کہ معاویہ رض کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نویں سال یا اسکے بعد سنا
ہوگا اور اسوقت عاشوراء منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے
پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رض میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا
حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑ دے۔ رواہ البخاری و
مسلم۔ یہ صریح ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا پھر منسوخ ہوا کہ اختیار دیدیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہ تھا
اور صوم کا حکم بعینہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعی رح نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنف رح نے یہ جواب
دیا کہ۔ ما رواہ محمول علی نفی الفضیلۃ والکمال۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت وکمال کے
نفی پر۔ ف۔ یعنی جب رات سے نیت نہ ہو تو اسکا صیام نہیں۔ یعنی یہ کہ اسکا صیام ہر صفت سے کامل وفاضل
نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا عہد لہ۔ اسکا ایمان نہیں جسکا عہد پورا نہیں۔ حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ
کامل نہیں۔ اور جیسے لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں حالانکہ
بالاتفاق تنہا اسکی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اسکو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اسکے نظائر بہت ہیں۔ او
معناہ لم ینو انہ صوم من اللیل۔ یا اسکے معنی یہ کہ اسنے رات سے یہ نیت نہ کی کہ وہ صوم ہے۔ ف۔ مراد یہ کہ

لم تبو کون الصوم من اللیل - یعنی نیت نہ کی ہوئی صوم کی رات سے تو من اللیل - متعلق دوسرے سبب م سے ہی
ذکر لم یو سے - اضبع - اسکا تو حاصل نہین نکلتا بلکہ امام مصنف رحمہ کے مراد تو ظاہر ایہ ہی کہ جسکی نیت رات سے صوم
کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائیگا - تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھا لیا اور رات سے صائم ہونیکی
نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند بوجوہ نہین پس حدیث مین اسکا ذکر ہی نہین کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہوگا یا نہ ہوگا
فلینا ل فیہ نانہ وقتی ہم - یہ تو نفل تھی ایسکے ساتھ قیاس منوی دن کی جواز نیت کا - و لانہ یوم صوم - اور
اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے - ف - یعنی خواہ رمضان ہو یا نذر معین ہو وہ صوم کے لیے معین ہے - فیتوقف
الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ - پس متوقف ہوگا امساک اس دن کے اول کا اس
نیت پر جو امساک سے پچھڑے ہوے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے - کالنفل - جیسے نفل مین ف - چنانچہ
اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزون سے باز رہا تو یہ امساک آیندہ
کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اسنے آیندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا جائیگا کہ
ابتدا کا امساک بھی صوم ہے اور اگر آیندہ نیت افطار کی یا کچھ تھوڑا حصہ رہا تھا اسوقت نیت صوم کی تو کہا جائیگا
کہ ابتدا کا امساک صوم نہین تھا - پس ابتدا کا امساک آیندہ کی نیت پر متوقف ہوتا ہے - و ہذا - اور یہ متوقف
ہونا - لان الصوم رکن واحد ممتد - اسوجہ سے ہے کہ صوم یعنی امساک طعام وغیرہ سے باز رہنا ایک رکن
دراز کھنچا ہوا ہے - ف - وہ محتمل ہے کہ آدمی نے پیٹ کی خلش وغیرہ کی جہت سے کیا ہے یا خالص اللہ تعالے
کے واسطے بطور عبادت کیا ہے اور یہ حال بالضرور نیت سے معلوم ہوگا - والنیۃ لتعیینہ للہ تعالے - اور نیت
اس امساک کو اللہ تعالے کی عبادت کے لیے معین کرنے کے واسطے ہے - ف - پس اگر نیت خالص ہوئی تو بھی
دیکھا جاوے کہ دن کس قدر باقی ہے اگرچہ یہ دن صوم کے واسطے معین تھا لیکن آدمی کا فعل محتمل رہا کہ اسنے
معین صوم موجود کیا یا معدوم کیا - فتترجح بالکثرۃ جنبۃ الوجود - پس اکثر حصہ کے ساتھ جانب وجود کو ترجیح ہوگی
ف - یعنی جب کہ اکثر حصہ باقی تھا کہ اسنے خالص عبادت کی نیت کر لی تو اکثر بمنزلہ کل کے ہے پس کل دن مین
صوم موجود کیا - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر برابر حصہ باقی ہو تو جانب صوم کو ترجیح نہوگی - پھر چونکہ طلوع فجر سے غروب
تک صوم یعنی امساک ایک ہی رکن دراز ہے تو یہ نہین ہو سکتا کہ بعض جزو عادت کا امساک ہو - اور بعض جزو
نیت سے عبادت صوم ہو بلکہ لامحالہ یا عادت ہوگا یا عبادت ہوگا پس اگر نیت عبادت آدھے یا زیادہ تک ہوئی
بھر قلیل باقی تھا اسوقت ہوئی تو لازم آیا کہ آدھا بغیر نیت و آدھا مع نیت ہے یا اس سے بھی کم مع نیت ہے پس
کوئی وجہ نہین کہ اسکو عبادت ٹھہرانے کا پلہ بھاری ہو لہذا سب عادت ٹھہرا اور جب کہ اکثر حصہ مع نیت ہے تو
عبادت کا پلہ بوجہ کثرت کے بھاری ہے تو یہ امساک لامحالہ سب عبادت ہے پس ثابت ہوا کہ صوم معین مین اول
وقت مین نیت کافی ہو جاتی ہے اگرچہ شروع سے نہو - بخلاف الصلوۃ والحج - برخلاف نماز و حج کے - ف -
کہ ان دونون مین ابتدا عقد سے یعنی جس وقت سے انکو شروع کرنے کا عقد باندھا ہے اُسی وقت سے نیت شرط ہے
اور اکثر حصہ مین کافی نہین - لانہما ارکان - کیونکہ نماز و حج دونون کے کئی کئی ارکان ہین - ف - ایک ہی رکن
ممتد نہین ہین تو ایسا جو رکن بغیر نیت گذرا وہ قطعاً عادت ہو چکا اور بغیر اس رکن کے نماز یا حج کا وجود نہ ہوگا
فیشترط قرانہا بالعقد علی ادائہما - پس شرط ہے متصل ہونا نیت کا اس عقد کے ساتھ جو دونون کے ادا کرنے کا
باندھا ہے - ف - اور وہ نماز مین تکبیر تحریمہ اور حج مین احرام ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ جب صوم مین رکن واحد

ہو سکنے سے عقد کے بعد نیت کافی ہو تو قضاے رمضان میں بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہو۔ جواب یہ کہ فقط رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور اس دن کا روزہ کے لیے متعین ہونا دونوں باتوں پر یہ حکم تھا۔ بخلاف القضاء۔ بخلاف قضاے رمضان کے۔ ف۔ کہ قضاء رمضان تو فرض ہو مگر اسکے لیے دن معین نہیں ہو بلکہ وہ دن نفل روزہ کو متحمل ہو تو قضاء رمضان متعین نہوگا۔ لانہ یتوقف علی صوم ذلک الیوم وھو النفل کیونکہ وہ امساک اُس دن کے روزہ پر موقوف ہو اور وہ نفل ہو۔ ف۔ یعنی شرع نے اُس روز کے صوم کو اسپر کسی جہت سے لازم نہیں کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہریگا پھر اُسکو قضاء نہیں ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اُسکے نفل شروع ہونے سے پہلے قضاء کی نیت کرلے لہذا قضاے رمضان میں رات سے نیت شرط ہو تاکہ وہ نفل شروع نہو جاوے۔ اور اداے رمضان یا نذر معین میں شرع نے وہ دن نفل سے محفوظ کر دیا جب کہ اُسپر اُس دن کا روزہ فرض کر دیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہو تو چاہیے کہ اُس دن جس وقت نیت کرکے جائز ہو جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا معین ہونا ضرور ہو اسکے ساتھ عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضرور ہو تو جب اکثر حصہ امساک کا بہ نیت عبادت ہوا تو اس رکن کا عبادت ہونا صحیح ہوا۔ بخلاف مابعد الزوال۔ بخلاف مابعد زوال کے۔ ف۔ یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہ میرا عبادت ہو تو کیا ترجیح ہو کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بے نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہو۔ لانہ لم یوجد اقترانہا بالاکثر۔ کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہیں پایا گیا۔ فترجحت جنبۃ الفوات۔ تو عبادت فوت ہونے کا پلہ بھاری ہو گیا۔ ثم قال فی المختصر۔ پھر جاننا چاہیے کہ قدوری نے مختصر میں کہا کہ۔ ما بینہ وبین الزوال یعنی جائز ہو نیت کرنا شروع امساک سے زوال تک کے درمیان۔ ف۔ حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت ہو گیا۔ وفی الجامع الصغیر قبل نصف النہار۔ اور جامع صغیر میں قبل نصف النہار مذکور ہو۔ ف۔ اور نہار عرفی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہو اور مراد نہار شرعی ہو جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہو۔ وھو الاصح۔ اور یہی اصح ہو۔ ف۔ جو جامع صغیر میں ہو۔ لانہ لا بد من وجود النیۃ فی اکثر النہار۔ کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر نہار میں ضرور ہو۔ ف۔ جو نصف سے زائد ہو۔ ونصفہ من وقت طلوع الفجر الی وقت الضحوۃ الکبری لا وقت الزوال۔ اور نصف النہار الشرعی طلوع فجر سے بڑی روشنی تک ہو نہ وقت زوال تک۔ ف۔ یعنی نہار شرعی کا نصف اسوقت ہوتا ہو کہ چاشت کا آخری وقت ہو۔ فتشترط النیۃ قبلہا لتتحقق فی الاکثر پس نیت اس سے پہلے موجود ہونا شرط ہو تاکہ اکثر نہار میں پائی جاوے۔ ف۔ ہمارے دیار میں پہر دن چڑھے تک ہو۔ ولا فرق بین المسافر والمقیم۔ اور فرق نہیں درمیان مسافر ومقیم کے۔ ف۔ یعنی دونوں کے لیے اول دن میں نیت کر لینا کافی ہو جائیگا۔ خلافا لزفر۔ برخلاف زفرؒ کے۔ ف۔ کہ اُنکے نزدیک مسافر میں یہ بات جائز نہیں بلکہ رات سے نیت ہونا ضرور ہو۔ مبسوط میں ہو کہ اگر مسافر نے اول دن میں نیت کی حالانکہ کسی شہر میں وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہو تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہو ع۔ لانہ لا تفصیل فیما ذکرنا من الدلیل۔ کیونکہ جو دلیل ہمنے ذکر کی اُسمین کوئی فرق درمیان مقیم ومسافر کے نہیں نکلتا۔ ف۔ واضح ہو کہ مبسوط میں جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر میں وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہیں اسی واسطے امام مصنفؒ نے ذکر نہ کی اور نوادر الجیہ وغیرہ میں مسافر ومریض مطلقاً مذکور ہیں اس بناء پر کہ صوم رمضان تو مقیم ومسافر ومریض سب پر متعین وقت ہو لیکن مریض ومسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہو پس جب مسافر یا مریض نے تاخیر نہ کی وہ بعض

قسم کے ہو گئی کہ اسکا امساک ابتدائی نیت پر موقوف ہو گیا م ع - اور صحیح روایت میں زفر رح کے نزدیک
مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی ضرور نہیں ہے - مالک ولیث وابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادا سے
رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے ع - چونکہ ہمارے نزدیک ہر روزہ علٰحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے - کذا فی قاضیخان -
م - حاصل کلام اسوقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہے ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت
کرنے سے ادا ہو جاتا ہے - وہذا الضرب من الصوم یتادی بمطلق النیۃ - اور یہ قسم صوم کی یعنی واجب معین
ادا ہو جاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ - ف - مثلاً میں نے روزہ کی نیت کی - وبنیۃ النفل - اور نفل کی نیت
کے ساتھ - ف - مثلاً کل میں نے نفل روزہ کی نیت کی - وبنیۃ واجب اٰخر - اور دوسرے واجب کی نیت کے
ساتھ - ف - مثلاً کل رمضان کا دن ہے جسکا روزہ رکھنا اسپر واجب ہے اور اسنے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی
نیت کی تو فرض ہی ادا ہو گا - لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دو شنبہ ختم ماہ عید ہے اور اسنے اسی روز صوم
کی نذر کی تھی پھر رات میں اسنے اسدن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہو گا پس کلام مصنف
کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح نیتوں سے ادا ہونا پایا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہو - جیسے کہا جاوے
کہ حیوان کی قسم انسان میں عالم وصناع وفقیہ وغیرہ ہونا پایا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں - وقال
الشافعی فی نیۃ النفل عابث - اور شافعی رح نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عبث کرنے والا ہے
ف - یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہوا نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا - کیونکہ فرض کی نیت نہ دارد اور نفل کا وقت نہ دارد تو کچھ
نہ ہوا م - وفی مطلقہا لہ قولان - اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں - ف - یعنی مطلق صوم
کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل - تو اسمیں دو قول ہیں اور اسکے مذہب میں اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہو گا اور
یہی امام مالک و احمد کا قول ہے - لانہ بنیۃ النفل معرض عن الفرض فلا یکون لہ الفرض - اس جہت سے
کہ نفل کی نیت کرنے میں اسنے فرض سے منہ موڑا تو فرض اسکو نہیں ملا - ف - اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان
ہے تو نفل بھی نہ ہوا م - ولنا ان الفرض متعین فیہ - اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اسوقت میں متعین ہے - ف
بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی صوم نہیں سواے رمضان کے ع - یعنی شارع کی طرف سے
کسی صوم کا محل نہیں سواے فریضہ رمضان کے - اور جب اسنے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا - فیصاب
باصل النیۃ - پس فرض حاصل ہو جائیگا اصل نیت کے ساتھ - ف - یعنی اسوقت میں جب صوم نیت عبادت
سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہاں اور کوئی صوم ہی نہیں ہے - کالمتوحد فی الدار یصاب باسم
جنسہ - جیسے کسی مکان میں تنہا آدمی ہو تو اسکو جنس سے پا لیا جاتا ہے - ف - تو آدمی کے نام سے وہی حاصل
ہو گا - یہ تو مطلق صوم کا بیان تھا - واذا نوی النفل - اور جب نیت کی صوم نفل کی - او واجبا آخر - یا کسی دوسرے
واجب کی - ف - مثلاً صوم کفارہ - تو اسنے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا - فقد نوی
اصل الصوم - پس بالضرور اسنے اصل صوم کی نیت کی - وزیادۃ جہۃ - اور زیادت جہت کی نیت کی - ف
یعنی نفل یا کفارہ کی - وقد لغت الجہۃ - اور حال یہ کہ جہت لغو ہو گئی - ف - کیونکہ یہ وقت اس جہت کا
محل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کالعدم ہوا - فبقی الاصل وہو کاف - پس اصل صوم باقی رہا اور وہ
کافی ہے - ف - اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے - اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اسوقت میں
روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے حق میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا - ولا فرق بین

السافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد۔ اور صاحبین کے نزدیک مسافر ومقیم اور تندرست و
بیمار مین کچھ فرق نہین۔ ف۔ حتی کہ رمضان مین مسافر وبیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت
سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ وان الرخصۃ کیلا تلزم المعذور مشقۃ۔ کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اس
غرض سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہو۔ ف۔ یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہو۔ فاذا تحملہا التحق بغیر المعذور۔ پھر
جب اپنے مشقت کو اُٹھا لیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہوگیا۔ ف۔ اور غیر معذور کا یہ روزہ
کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض ومسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند ابی حنیفۃ
اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک۔ ف۔ ان تینون مین تفصیل اور مختلف روایات ہین۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا
صام المریض والمسافر بنیۃ واجب آخر یقع عنہ۔ جب مریض ومسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ
رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ ف۔ رمضان سے نہوگا۔ لانہ شغل الوقت بالاہم لتحتمہ فی الحال
وتخیرہ فی صوم رمضان الی ادراک العدۃ۔ کیونکہ اُسنے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اسکے فی الحال
حتمی ہونے اور صوم رمضان مین مدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ ف۔ یعنی واجب دیگر تو اسیر فی الحال حتما
ادا کرنا واجب ہے اور رمضان مین بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اُسوقت
قضا کا شمار پورا کرے تو فی الحال جو اہم تھا اُسنے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہے تا حسن بن زیاد نے
امام اعظم رح سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف واکثر مشائخ ہمارا نے اختیار کیا ہے۔ کما فی الفتح۔ اور صحیح یہ کہ امام
اعظم رح سے دونون روایتون مین سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی
نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین وامام کے قول مین سے کون صحیح ہے تو کافی مین کہا کہ مریض کے بارہ مین صحیح یہ کہ اسکا
روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ م۔ وعنہ فی نیۃ التطوع روایتان۔ اور امام ابو حنیفہ سے نفل کی نیت
کرنے مین دو روایتین ہین۔ ف۔ ایک مین نفل ہوگا اور دوسرے مین فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احدہما
اور فرق دونون مین ایک روایت پر۔ ف۔ جسمین فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ۔ انہ ما صرف الوقت
الی الاہم۔ اسنے وقت کو اہم کی طرف صرف نہین کیا۔ ف۔ کیونکہ نفل سے فرض رمضان تو مکرر ہے اور واجب
دیگر مین اہم مین صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی مین کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض
رمضان واقع ہوگا۔ م۔ پس معلوم ہوا کہ اسمین مطلقا قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ در المختار کو اشتباہ ہوا
واللہ تعالی اعلم۔ م۔ (فروع) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اُسدن کسی دوسرے واجب مثلاً قضاے رمضان
یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضا کرے۔ السراج۔ اور یہی اصح ہے۔ البحر۔ اگر مقیم نے
سواے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا
ت۔ جس صورت مین کہ اپنے دن جز سے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج مین ابتداے روز سے صائم ہون حتی کہ اگر
نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہوگا۔ الجوہرہ والسراج۔ اگر رمضان کی رات مین اغماء یا جنون ہوا پھر
بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا۔ محیط السرخسی وغیرہ۔ واضح ہو کہ جس صورت
مین دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ الخلاصہ۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرنے
الاختیار۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جسکا وقت معین ہو۔ والضرب الثانی۔ اور قسم دوم۔ ف۔
وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہو بلکہ۔ ما ثبت فی الذمۃ۔ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو۔ ف۔

اور جن دنون روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کقضاء شہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضا۔ وصوم
الکفارۃ۔ اور روزے کفارے کے۔ ف۔ اور یون ہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ
اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر چار روزے ہین۔ السراج ح۔ فلا یجوز الا بنیۃ من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہین مگر رات
سے نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسے صوم مین نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے۔ القاضیخان۔ اور چونکہ شروع
مین صحیح ہے لہذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے۔ لانہ غیر متعین۔ کیونکہ یہ صوم غیر معین ہے۔ ف۔
یعنی کوئی وقت اُسکے واسطے متعین نہین۔ فلابد من التعیین من الابتداء۔ پس ضرور ہے معین کرنا ابتداء سے
ف۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہ ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب نہ ہوگا پس یہ روزہ نیت پر موقوف نہین ہے
(فروع) اگر ایسے ملک مین یا ایسی جگہ ہو کہ اُسپر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہوا کہ درحقیقت
ہو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہین ہو سکتا اور اگر
اس سے پیچھے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہو گیا۔ ف۔ اور قضاء کی نیت شرط نہین ہے یہی صحیح ہے کیونکہ اسکی نیت یہ تھی
کہ جو رمضان اُسپر واجب ہے اُس سے روزہ رکھتا ہے۔ البدائع۔ اگر اپنے نیت مین دو مختلف روزون کی نیت کی پس
اگر دونون برابر ہون اور کسی کو ترجیح نہ ہو تو کوئی واقع نہ ہوگا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائیگا۔ محیط السرخسی چنانچہ
قضاے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضاے رمضان ہوگا اور اگر نذر معین و نفل کی نیت رات یا دن مین
کی یا نذر معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا۔ السراج۔ اور اگر صوم قضاء و کفارہ قسم کی نیت
کی تو کوئی نہ ہوگا مگر نفل ہو جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضاء کی نیت کی اور یہ صحیح نہین ہے تو یہ صوم نفل ہو جائیگا
یعنی کہ اگر توڑے تو اسپر قضاء لازم ہوگی۔ الذخیرہ۔ واجب دونون قسمون کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔ والنفل کلہ یجوز
بنیۃ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ ف۔ اصح یہ کہ قبل نصف النہار
کے نیت سے جائز ہے۔ صرح بہ الزیلعی۔ خلافاً لمالک فانہ یتمسک باطلاق ما رویناہ۔ خلاف قول امام مالک رح
کے کہ وہ تمسک کرتے ہین اطلاق اِس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی لاصیام لمن لم ینو الصیام من اللیل
تو اسمین مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم
انی اذا لصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد اسکے کہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ مین اب
صائم ہون۔ ف۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور تمام اوپر گذری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے تاویل
ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور نفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اُسوقت خبر دیدی کہ مین تو صائم ہون
یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر اول یہ کہ عاشوراء کی حدیث معاویہ مین ہے کہ منادی کردی کہ آج عاشوراء ہے جسکا
صوم ہم پر فرض نہین ہوا تو جسکا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور مین تو صائم ہون پس لوگون نے روزہ رکھ لیا
رواہ البخاری ومسلم۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا ہے۔ ولان المشروع
خارج رمضان ہو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ ف۔ تو یہ دن صوم نفل
کے واسطے صالح مشروع ہے۔ فیتوقف الامساک فی اول الیوم علی صیرورتہ صوما بالنیۃ علی ما ذکرنا۔ تو یہان
اس دن کے اول مین امساک صوم ہو جانا نیت پر موقوف ہے بنابر اسکے کہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ تو جب اسنے نیت صوم کر لی تو
ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہو تاکہ اکثر متصل نیت عبادت
سے ہو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اسنے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہین جائز ہے

الشافعی یجوز ویصیر صائما من حین نوی اذ ہو متجز عندہ - اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا اس وقت سے کہ اسنے نیت کی کیونکہ صوم انکے نزدیک متجزی ہوتا ہے - ف - یعنی رکن واحد طلوع فجر سے رات تک نہیں ہے لکونہ مبنیا علی النشاط - تجزی کا جواز اسوجہ سے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے - ولعلہ ینشط بعد الزوال - اور شاید کہ اسکی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو - الا ان من شرطہ الامساک فی اول النہار - مگر اتنی بات ہے کہ شرط یہ کہ اول روز سے امساک رہا ہو - ف - یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکور نیت سے صوم ہو جائیگا - پس فرق یہ ہوا کہ انکے اس قول میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک - اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے - وعندنا یصیر صائما من اول النہار - اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا - لانہ عبادۃ قہر النفس - کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے - وہی انما تتحقق بامساک مقدر - اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہوگی - فیعتبر قران النیۃ باکثرہ - پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا - ف - الحاصل اختلاف یہ کہ انکے نزدیک نیت اگرچہ اصل سے ملحق ہو تمام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا چاہیے کہ عمل ہو نیت خاص ہو پس اگر کل سے متصل نہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل کے ہے - قال وینبغی للناس اور مناسب ہے لوگوں کو چاہیے - ف - یعنی لوگوں پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار ہیں اور بعض کریں تو انکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے - ف الاختیار - پس لوگوں پر بکفایہ واجب ہے کہ - ان یلتمسوا الہلال فی الیوم التاسع والعشرین من شعبان - تلاش کریں چاند کو شعبان کی انتیسویں تاریخ - ف - اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالاقتضاء واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مہینہ ۲۹ - کا ہوتا اور ۳۰ - کا ہوتا ہے تو ۲۹ - کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا - اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بقدر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض اسقدر ہوں کہ جنکے قول پر لوگوں کو شرعا یقین کرنا ممکن ہو - اور ۳۰ - شعبان کو تو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں - یہ تلاش ۲۹ - کو واجب ہے - فان راوہ صاموا - پھر اگر ۲۹ - کو لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں - وان غم علیہم - اور اگر چاند انپر روندہ گیا - ف - بوجہ ابر یا گرد وغبار کے اس جہت سے کچھ نظر نہ آیا - اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ - اکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما ثم صاموا - پورا کریں شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کریں - ف - اور شک کا اعتبار نہیں - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لرؤیتہ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی ہلال رمضان کے - وافطروا لرؤیتہ - اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا ہے اسمیں داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے - فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما - پھر اگر تم پر روندہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی - ۳۰ - روز - ف - یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں چند طرق سے وارد ہے اور یہ لفظ روایت ابوداؤد وترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں لفظ شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی - ۳۰ - روز کی - یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری ۳۰ کرنے کا حکم ہے - اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ - کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور ہو تو شک ہے روزہ نہیں - ولان

الاصل بقاء الشہر - اور اس دلیل سے کہ اصل ہر ماہ کا باقی ہونا - ف - یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اسکا وجود
بالیقین معلوم ہے - **فلا ینتقل عنہ الا بدلیل** - پس اس سے منتقل نہوگا مگر بدلیل - ف - یعنی اس مہینہ سے
دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے - **ولم یوجد** - اور دلیل پائی نہیں گئی - ف - بلکہ شک
ہوا تو شک سے یقین نہیں مٹیگا - (**فروع**) شعبان کا چاند بھی لوگون کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی ۲۰ پوری
کر سکین - السراج - بدلیل حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو - رواہ الترمذی - نجومیون
کا قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہیں ہے - ع - یہی صحیح ہے - السراج - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن
یا منجم کے پاس آیا اور اسکے قول کی تصدیق کی تو اسنے جو محمد پر نازل کیا گیا اس سے کفر کیا - ع - **ولا یصومون**
یوم الشک الا تطوعا - اور شک کے روز روزہ نہ رکھین مگر بطور نفل کے - ف - واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان
کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہیں - التبیین - اگر صاف نہو تو اگلے دن مین شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان
کا ہو - یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب اسکی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان
ہے یا اول رمضان - المبسوط - پس اس یوم الشک مین روزہ نہین مگر نفل - **لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصام**
الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعا - بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن مین شک ہو کہ یہ رمضان
کا ہے اسمین روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل - ف - یہ حدیث ہرگز نہین پائی گئی تو کوئی دلیل نہین کہ اسکو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے - ہان عمار بن یاسر نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اسنے حضرت صلعم
کی نافرمانی کی - اس سے ممانعت ظاہر ہوئی - **وہذہ المسئلۃ علی وجوہ** - اور یہ مسئلہ کئی صورتون پر ہے - **احدہا ان**
ینوی صوم رمضان - ایک صورت یہ کہ اسدن روزہ رمضان کی نیت کرے - **وہو مکروہ لما رویناہ ولانہ تشبہ**
باہل الکتاب لانہم زادوا فی عدۃ صومہم - اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کردی اور اسلیے کہ یہ یہود
و نصاری کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ ان لوگون نے اپنے روزے کی تعداد مین بڑھا لیا تھا - ف - اور بات
یہ ہوئی کہ یہودیون و نصرانیون نے اپنے علماء کے قول پر اسطرح مدار رکھا تھا کہ وہ جسطرح چاہے تغیر کرے چنانچہ اس
زمانے تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی مین روزے پڑے تو انکے پوپ نے چار دن مین بڑھا دیے اور
شمار ٹہر جاتا - اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے - پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ اسی نیت
سے رکھا - **ثم ان ظہر ان الیوم من رمضان یجزیہ لانہ شہد الشہر وصامہ** - پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان
کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہوگیا یعنی قضاء واجب نہین رہی کیونکہ وہ شہر رمضان مین حاضر ہوا اور روزہ رکھ چکا ہے
ف - اور اللہ تعالی نے بھی فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ - الآیہ - **وان ظہر انہ من شعبان کان تطوعا** - اور
اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہوجائیگا - ف - یعنی مع کراہت - **وان افطر لم یقضہ** - اور اگر اسنے
یہ روزہ توڑ ڈالا تو اسکی قضاء اسپر واجب نہین - **لانہ فی معنی المظنون** - کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی مین ہے - ف -
مظنون وہ نفل ہے جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھپر ادا کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ
فرض شروع کردی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہے پس اگر پڑھ لے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس نفل کی قضاء واجب
نہین - اور یہان تو ہنوز یہ یقین بھی نہین ہوا کہ اسپر اسدن روزہ واجب ہے بخلاف اسکے اگر اسنے سوائے یوم الشک
کے کسی روز روزہ شروع کرکے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے - **والثانی ان ینوی عن واجب آخر** - دوسری صورت
یہ کہ اسدن دوسرے واجب کی نیت کرے - ف - مانند قضاء و کفارہ کے - **وہو مکروہ ایضا لما رویناہ** - اور

اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ کیونکہ اسمیں صرف نفل کی اجازت ہے
اور ہم بیان کر چکے کہ اسکا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابوہریرہ رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ پیش قدمی نکرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اسوقت روزہ
رکھتا ہو تو رکھے۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ اور ترمذی نے ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا
ہو چکے تو تم روزہ مت رکھو۔ حدیث حسن صحیح۔ واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص
سے فرمایا کہ تونے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اسنے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان
کے تو بجائے اسکے ایک روزہ رکھیو۔ رواہ احمد وغیرہ۔ منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار سر ماہ کا آخر اور درحقیقت تین دن
ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ حق واضح تو یہ ہے کہ تین روز شب ماہ کے روزے
جو معروف ہیں انکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہوگئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح الستہ
کی حدیث ابوہریرہ رضہ جو اوپر مذکور ہے اسمیں اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص
آخر ماہ کے ثلاثہ تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اسنے دوشنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے
یوم الشک میں یہی دن پڑا تو وہ رکھ لے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے
اول صورت میں فرض کی نیت مکروہ تھی۔ ہم۔ الا ان ہذا دون الاول فی الکراہۃ۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت
کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ ف۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ ثم ان
ظہر انہ من رمضان یجزیہ لوجود اصل النیۃ۔ پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہوگیا
بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے۔ ف۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاصکر فریضہ کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں
کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابوحنیفہ رح چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح یہی کہا گیا کہ
رمضان ادا ہوگا۔ فافہم۔ وان ظہر انہ من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ ف۔ تو اس
روزہ سے واجب ادا ہوگا یا نہ اسمیں دو قول ہیں۔ فقد قیل یکون تطوعا لانہ منہی عنہ۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہوگا کیونکہ
اس روزے سے منع کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ناقص ٹھہرا۔ فلا یتادی بہ الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہوگا۔
ف۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے۔ وقیل یجزیہ عن الذی نواہ۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائیگا اس واجب روزہ
سے جسکی نیت کی ہے۔ ف۔ یعنی واجب ادا ہو جائیگا۔ وہو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔
البدائع۔ لان المنہی عنہ وہو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا یقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت
ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزے سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہوگی۔ ف۔ بلکہ اسی روزہ سے
جو رمضان کی نیت سے رکھا جاوے۔ حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم کرنے کی ممانعت دو جہت سے ہو سکتی ہے
ایک یہ کہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اسوقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی
رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھ جاوے اور ان دونوں وجہ کا حاصل یہ کہ صوم رمضان کے طور
پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اسنے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت
کی وجہ پیدا نہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائیگا۔ بخلاف یوم العید۔ برخلاف روز عید کے۔ ف۔ عید فطر و
عید اضحی میں روزہ ممنوع ہے۔ لان المنہی عنہ وہو ترک الاجابۃ یلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے
اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ ف۔ پس اگر عید اضحی کے دن روزہ رکھا تو اسنے دعوت

اپنی فرض کو روکیا کیونکہ لوگ اسد ن اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں تو کسی نیت سے روزہ رکھے پھر روزہ رکھنے سے یہ وجہ ممانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو بہ نیت رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو اس روزے منع ہیں اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت میں داخل نہیں تو وہ صاف جائز ہے تم نے اسکو بھی مکروہ کیوں کہا جواب یہ کہ۔ والکراہۃ ہہنا لصورۃ النہی۔ کراہت یہاں ممانعت کی صورت کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی لفظ میں ممانعت اسکو بھی شامل ہے۔ الفتح۔ یہی کتاب میں اشارہ ہے یا کہا جاوے کہ ملی صورت میں دونوں رمضان سے مقدم روزے ہیں اگرچہ باطن نیت میں ایک منہی عنہ اور دوسرا نہیں ہے پس صورت کی جہت سے دوسرے میں بھی کراہت آگئی م۔ والثالث ان ینوی التطوع وہو غیر مکروہ لما رویناہ اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہیں ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ بلکہ بدلیل حدیث ابوہریرہ فی صحاح الستہ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہے۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یکرہ علی سبیل الابتداء۔ اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے انکے اس قول میں کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے۔ ف۔ اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص کا معمول واقع نہوا مثلاً دوشنبہ پنجشنبہ وغیرہ اسکا معمول دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اس نے اس روز ابتداء روزہ رکھا۔ پھر تردد یہ ہے کہ یہ حدیث جب ثابت نہیں ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی اور حدیث ابوہریرہ رض کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہیں اور مصنف رح نے کہا کہ۔ والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تتقدموا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصم ذلک الیوم نہیے التقدم بصوم رمضان لانہ یؤدیہ قبل اوانہ۔ اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول میں کہ پیشقدمی نہ کرو رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر اگر کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ رکھ لے" پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیشقدمی کرنے سے ممانعت ہے کیونکہ اسکو قبل وقت کے ادا کرتا ہے۔ ف۔ یا فرض کی مقدار بڑھاتا ہے۔ بالجملہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے تو نفل و واجب منع نہوا۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث میں صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی واقع ہو اور یہ تو امام شافعی رح کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جسکو مصنف رح نے ذکر کیا ہے۔ الا تطوعا۔ کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے متقدمین فرمایا کہ رمضان سے ایک دو روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حد ذکر کی اور کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسواسطے مکروہ کیا کہ رمضان میں زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جیسے عادت کریں اور اسی جہت سے ابو یوسف رح نے ماہ شوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہیں رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے کافی سے اسکے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ میں مذکور ہے یہی اوجہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً بہ جواز نفل کو مقتضی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم ان وافق صوما کان یصومہ فالصوم افضل بالاجماع۔ پھر اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا امام کے ایسے روزے سے جسکو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے۔ ف۔ یعنی اسمیں شافعی رح کا بھی اتفاق ہے مثلاً دوشنبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم الشک کو یہی دن

ہو تو روزہ رکھنا اچھا یا افضل ہے۔ وکذا اذا صام ثلثۃ ایام من آخر الشہر فصاعدا۔ اور اسی طرح جب وہ تین
روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا۔ ف۔ تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے۔ وان افردہ
اور اگر اس شخص نے منفرد کر کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل۔ ف۔ اور اسکی عادت نہ تھی۔ فقد
قیل الفطر افضل۔ تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ یہ قول شیخ محمد بن سلمہ رح ہے۔ احترازا
عن ظاہر النہی۔ ظاہری ممانعت سے بچنے کے واسطے۔ ف۔ بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے باجتہاد۔ یا ممنوع ہے بظاہر
نہی۔ باجتہاد اور جو چیز کہ جواز و ممانعت میں دائر ہو اُسکا ترک افضل ہے۔ م۔ وقیل الصوم افضل۔ اور کہا گیا
کہ روزہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ بقول نصیر بن یحیی رح۔ اقتداء بعلی وعائشہ رض فانہما کانا یصومانہ۔
بقصد پیروی حضرت علی و عائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونوں اُس دن روزہ رکھتے تھے۔ ف۔ اس پر اعتراض
ہوا کہ اقتداء کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزی رح نے لکھا کہ حضرت علی و عائشہ رض کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک
کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے۔ مغ۔ اور سروجی رح نے یہ مذہب حضرت عائشہ و
اسماء و عمرو بن العاص و معاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و اکثر تابعین رحمہم اللہ و
چاروں فقہاء و اکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے۔ مع۔ امام مصنف رح نے اس اختلاف میں
امام طحاوی رح کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا۔ والمختار ان یصوم المفتی بنفسہ۔ اور مختار یہ ہے کہ روزہ رکھے
مفتی بذات خود۔ ف۔ اور خواص لوگ بھی بدون دوسروں کو حکم کرنے کے۔ اخذا بالاحتیاط۔ احتیاط کو
لینے کے طور پر۔ ف۔ بہ نیت نفل۔ ویفتی العامۃ بالتلوم۔ اور فتوی دیا جاوے عوام کو انتظار کا۔ ف۔
یعنی کل کے روز صبح کریں انتظار میں بدون کھانے وغیرہ کے۔ الی وقت الزوال۔ وقت زوال تک۔
ف۔ اور بیان پہر دن چڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی
ہے۔ م۔ ثم بالافطار۔ پھر افطار کرنے کا۔ ف۔ یعنی عوام کو فتوی دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ
منتظر رہیں پھر اگر کوئی شہادت نہ گذرے تو بعد زوال کے افطار کریں۔ نفیا للتہمۃ۔ بغرض دفع کرنے تہمت کے۔ ف۔
جو عوام کے دل میں پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتوی دیا گیا۔ یا روافض کی طرح شک میں روزہ
واجب کیا گیا۔ اسی قول پر فتوی ہے۔ خزانۃ الاکمل۔ مغ۔ پھر خواص و عوام کے معنی اس مقام پر یہ ہیں کہ جو یوم الشک
کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے۔ اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعا
نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو رمضان سے ہے اور اگر اس دن کسی کا
معمول روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے۔ فتح۔ ت۔ والرابع۔ اور چوتھی صورت یوم الشک کے
روزہ میں یہ کہ۔ ان یضجع فی اصل النیۃ۔ اصل نیت میں تضجیع کرے۔ ف۔ یعنی تردید کرے مراد یہ کہ کسی
بات پر جزم نہ کرے بلکہ۔ بان ینوی ان یصوم غدا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من
شعبان۔ اس طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھیگا اگر رمضان کا دن ہوا اور نہیں روزہ رکھیگا اگر شعبان کا ہو۔
وفی ہذا الوجہ لا یصیر صائما لانہ لم یقطع عزیمتہ فصار کما اذا نوی انہ ان وجد غداء غدا یفطر وان لم یجد
یصوم۔ اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہو جاویگا کیونکہ اُسنے اپنے عزم کو قطعی نہیں کیا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے
یہ نیت کی کہ اگر کل اُسنے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کریگا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کریگا۔ ف۔ واضح ہو کہ
مراد یہ ہے کہ فقط اسی نیت پر صائم نہ ہوگا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گذرنے سے یہ دن

رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اسنے نیت نفلی کرلے تو ادا ہو جائیگا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گذر جانے کے ثبوت
ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا مگر جبکہ اسنے اول وقت نیت صوم نفلی کرلی ہو۔ والحاصل اس صورت مین اصل صوم ہی
کی نیت متردد ہے بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل مین روزہ رکھونگا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ
اسمین اصل نیت موجود ہے م۔ والخامس ان یضجع فی وصف النیۃ۔ اور پانچوین صورت یہ کہ تردید کرے
وصف نیت مین۔ ف۔ نہ اصل نیت مین بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان ینوی ان کان غدا من رمضان
یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ باین طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان
کا ہو تو اس سے روزہ رکھیگا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ ف۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے
یعنی اسکو بیان کردے۔ وہذا مکروہ لتردده بین امرین مکروہین۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ دائر ہے دو امر مکروہ
کے درمیان۔ ف۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو
تو صرف تنزیہی ہے۔ جیسا کہ واجب کی صورت مین فتح القدیر مین استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان
اجزاہ لعدم التردد فی اصل النیۃ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہے تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت مین
تردد نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم کی نیت ہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا
ہو جاتا ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان لا یجزیہ عن الواجب الآخر۔ اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا
تو دوسرے واجب سے کافی نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہے ادا نہ ہوگا۔ لان الجہۃ
لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اسمین تردد ہونے کے۔ ف۔ کہ رمضان
ہے یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہین تھا۔ ہان اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیۃ
لا تکفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہین۔ ف۔ بلکہ تعیین ضرور ہے۔ لکنہ یکون تطوعا۔ لیکن
یہ روزہ نفل ہو جائیگا۔ یعنی نفل بھی ایسے درجہ کا کہ۔ غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری
لیا ہوا نہین۔ ف۔ حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضاء واجب نہین۔ لشروعہ فیہ مسقطا۔ بوجہ شروع کرنے
اس شخص کے اس روزہ مین مسقط ہونے کی نظر سے۔ ف۔ یعنی اسنے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا
کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اسکے ذمہ سے ساقط ہو۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع
کیجاوے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہین ہے تو اسکو توڑنے سے قضاء لازم نہین ہوتی چنانچہ صلوٰۃ مظنون
کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر مصنف نے تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ۔ وان نوی عن رمضان ان کان
غدا منہ وعن التطوع ان کان غدا من شعبان۔ اور اگر اسنے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ
کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہے اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکرہ لانہ ناو للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہے اسلیے
کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ ف۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہر انہ
من رمضان اجزاہ عنہ لما مر۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہو گیا بوجہ مذکورہ سابق
ف۔ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ۔
اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہے تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا۔ لانہ یتادی باصل النیۃ۔ کیونکہ صوم
نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا
ہو تو واجب ہے کہ اسکو قضاء نہ کرے۔ ف۔ یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ

لازم آتا ہے کہ اسکی قضا واجب نہو۔ لدخول الاسقاط فی عزیمتہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اتارنا اسکی
نیت مین ایک وجہ سے داخل ہوگیا۔ ف۔ جبکہ اسنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اُس سے ہے بس
صوم مظنون کے مانند ہوگیا۔ م۔ (فروع) چاند ہونے مین نجومی کا قول قبول نہین۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اور منجم کو
اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہین ہے۔ المعراج۔ پس یوم الشک اسکے حق مین بھی یوم الشک ہے۔ م۔ اگر لوگون
نے دن مین قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہین ہے بلکہ یہ چاند
آئندہ رات کا ہوگا اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اسی پر فتوی ہے۔ البحر۔ مثلاً رمضان کی ۳۰۔ تاریخ کو دن مین اول یا
آخر وقت چاند نظر آیا اور ۳۰۔ کو ابر تھا تو یہ جائز نہین کہ روزے توڑین اور آج کا دن عید شمار کرین یا شعبان کی
۳۰۔ مین یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کرکے ایک روزہ قضا کرین بلکہ یہ دن گذرنے پر چاند رات قرار
پاویگی حتی کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور فتح القدیر
مین مذکور ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہے حتی کہ ۳۰ شعبان
ہو تو اُس دن کا روزہ رمضان قضا کرین اور ۳۰۔ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دین۔ کذا فی الایضاح۔ اور تحفہ
مین ہے کہ ابو یوسف رح کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو اُنکے نزدیک بھی آئندہ رات
کا ہے اور اس مسئلہ مین صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمر و ابن مسعود و انس رض سے وہ
قول مروی ہے جو ابو حنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمر رض سے دوسری روایت مین اور حضرت علی و عائشہ رض سے
وہ قول ہے جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہے۔ کذا فی التبیین و التحفہ۔ اور ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰۔ رمضان کو دن مین
چاند دیکھکر مدت روزہ پورے ہوجانے کا گمان کرکے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اسپر کفارہ واجب نہو اگرچہ اُسنے
بعد زوال کے دیکھا ہو۔ کذا فی الخلاصہ۔ (مسئلہ ضروریہ در بحث اختلاف المطالع۔) ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر مین
چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگون پر حکم لازم ہوگا حتی کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہوجانے کا حکم
لازم ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب مین اختلاف مطالع کا اعتبار نہین ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ الخلاصہ
البحر۔ اور اختلاف مطالع یہ ہے کہ ایک ملک مین آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک مین آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی
اور نجومی اسکو اپنے مباحث مین جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہین اور کچھ کلام اسمین آویگا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند
کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر
اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق مین
بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہوگیا تو کچھ لازم نہین کہ دوسری قوم کے حق مین بھی سبب متحقق ہوجاوے کیونکہ طلوع ہونا
مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے یہان آفتاب ڈھلا تو اُنپر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب
واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہان ابھی نہین ڈھلا ہے یا غروب نہین ہوا تو انپر ظہر یا مغرب واجب نہین ہوگی حتی کہ
آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ مف۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام
جہان پر حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اسکا اعتبار نہین ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث مین صوموا لرویتہ
خطاب عام ہے یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت
ہلال متحقق ہوگئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ اُنمین کوئی عام خطاب اس طرح نہین ہے۔ مف
مترجم کہتا ہے کہ اس دلیل مین تکلف اور خدشہ ہے اسوجہ سے کہ صوموا لرویتہ مین حق عہد پر خطاب انھین لوگون کو ہے

جنھون نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر انکو نظر آتا ممکن نہ ہوتا تو رویت کیونکر ہوئی بس حق نظر سے تو
یہی معنی ہین کہ روزہ رکھنے کا حکم انھین کو دیا جنھون نے دیکھا گویا فرمایا کہ صوموا لرؤیتہ الہلال - یعنی جسوقت تمنے دیکھا
چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یون ہوتا کہ صوموا ان لم تروہ او بغیر کم - یعنی جسوقت کوئی قوم مین چاند
دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے - اور یہ بات بہت مشکل اور اسمین حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم
ہو کہ آج با وجود مطلع صاف ہونے کے ہمکو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہین دیکھا ہے - علاوہ برین شرع رویت جلال حساب
اداے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتی کہ ایک شخص جب بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے
افطار کرے اور جب غیرون کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہو گی حالانکہ ہم کو صاف مطلع مین نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ
بڑی مشکل پیدا ہو گئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہان سے دریافت کرین - پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو
وجود ہی نہین ہے بلکہ ہمارے یہان نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہین ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع
تو صحیح روایت سے ثابت ہے - بلکہ کلام صرف اس امر مین ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہین ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان
ہوا کہ اعتبار نہین ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھین تو انکے دیکھنے سے مشرق والون پر روزہ واجب ہو جائیگا - لیکن
واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والون کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والون پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب انکے نزدیک پہلون
کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جسکا اتنا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اسکا بیان کتاب مین آتا ہے اور اگر
ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہین چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے
تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور ان لوگون کے حساب سے آج ۳۰ - تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے
آج کے روز اپنے یہان چاند نہین دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تیسوین تاریخ چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہین ہے کیونکہ اس
جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہین بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والون کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا
نقل کیا ہے - اور اگر ان لوگون نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روبرو دو گواہ نے گواہی دی کہ دونون نے فلان
رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونون کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو لکھنؤ
کے قاضی کو بھی روا ہے کہ انکی گواہی قبول کر لے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انھون نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت
دی ہے - کما فی الفتح - اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی مین خود دیکھنے کی یا شاہدون کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ
وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰ - تاریخ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف
نہین کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی
ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کرین اور اگر اسدن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض
نے بقیاس ابتداے صوم کے عید کا جواز کہا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہین جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھین اور
یہی صحیح ہے - م - یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہین ہے - اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور
صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کریب رحمہ اللہ نے بیان کیا
کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رض کے پاس شام کو روانہ کیا مین وہان
پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہان رمضان کا چاند طلوع ہوا اور مین شام مین موجود تھا پس جمعہ کے روز مین نے
چاند دیکھا پھر مین آخر ماہ رمضان مین مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رض نے مجھ سے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور
فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا مین نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات مین دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند

دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے روزہ رکھا۔ پس عبداللہ بن عباس رض نے فرمایا لیکن ہم نے تو شنبہ کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو برابر روزہ رکھے جاوینگے یہانتک کہ تیس پورے کریں۔ یا چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رض کے دیکھنے اور اُنکے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کرینگے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی حکم فرمایا ہے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی والترمذی۔ اِسکا جواب دیا گیا کہ کریب رح اکیلا شاہد تھا اِس جہت سے اسکی شہادت قبول نہ کی۔ الخ۔ الفتح۔ اقول امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہیں کیونکر انکی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور علماء رح نے قول ابن عباس رض کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک والوں کے واسطے انھیں کی رویت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زیلعی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا اشبہ ہے لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اِس زمانہ میں بذریعہ تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت یہاں پہونچی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطالع ضرور ہوگا تو ہمیشہ قضا کا سلسلہ اِنہوں پر جاری ہوگا علاوہ برین عوام وخصوص مشرکین دہریہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہے پس اگر اِس وقت دوسرے قول پر فتوی ہو تو میرے نزدیک بہتر وادق ہے کیونکہ جاہل لوگ یہ نہیں اِس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ برین ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرنے میں سہولت بھی زیادہ ہے جیسا کہ بیان ہوچکا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ **ومن رای ہلال رمضان** - اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف۔ یا لفطر یعنی شوال کا۔ ت۔ **وحدہ** - تنہا۔ ف۔ حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ت۔ **صام** - تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ **وان لم یقبل الامام شہادتہ** - اگرچہ امام نے اُس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم شل اور دن کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہے۔ البدائع۔ بلکہ واجب ہے۔ المبسوط وقاضیخان والتحفہ۔ ع۔ یہی صحیح ہے دو دلیل سے اول۔ **لقولہ علیہ السلام صوموا لرویتہ** - اِس سبب سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ **وقد رای ظاہرا** - اور حال یہ کہ اِس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب میں۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہوگیا **وقال تعالی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ** - تو حدیث وآیت دونوں کے حکم سے اِسپر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے حجت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ **وان افطر** - اور اگر اُس شخص نے روزہ رکھکر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ **فعلیہ القضاء دون الکفارۃ** - تو اِس شخص پر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضا کچھ اِس وجہ سے نہیں کہ نفل شروع کرکے توڑا بلکہ یہ تو فرض پس اگر اِسپر واجب نہوتا تو کمروہ مظنون تھا جسکی قضا واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اِسپر احتیاطاً واجب ہے۔ **وقال الشافعی علیہ الکفارۃ ان افطر بالوقاع** - اور شافعی رح نے کہا کہ اِسپر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ جماع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پینے میں۔ **لانہ افطر فی رمضان** - کیونکہ اِسنے رمضان میں افطار کر ڈالا۔ ف۔ **حقیقۃ وحکما** دونوں طرح **حقیقۃ لتیقنہ بہ** - حقیقۃً تو رمضان کے ساتھ اِسکے تیقن کرنے سے۔ ف۔ یعنی وہ تو اِسکو اپنے یقین میں رمضان سمجھتا ہے۔ **وحکما لوجوب الصوم علیہ** - اور حکماً بوجہ اِسپر روزہ واجب ہونے کے

ف۔ یعنی بدلیل نص حدیث اسپر روزہ واجب ہی تو اسکے حق مین رمضان کا حکم موجود تھا۔ پس توڑنے سے اسپر
کفارہ لازم ہی اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ مین مذکور ہی۔ اور ہم کہتے ہین کہ ہان اسپر کفارہ ہوتا مگر شبہہ سے ساقط
رہا۔ ولنا ان القاضی رد شہادتہ بدلیل شرعی وہو تہمۃ الغلط۔ اور ہماری حجت یہ ہی کہ قاضی نے اسکی گواہی
کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہی۔ ف۔ کیونکہ اس دن مسلمانون کا ہجوم ہوتا ہی تو ظاہر
نہین کہ فقط دیکھنے مین خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فاورث شبہۃ۔ تو اسنے ایکطرح کا شبہہ
پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب سا رہا اسپر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا
وہذہ الکفارۃ تندری بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہی کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہی۔ ف۔ یہ سب
اسوقت کہ اسکی گواہی رد ہونے کے بعد اسنے ایسا کیا ہو۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادتہ اختلف
المشائخ فیہ۔ اور اگر اپنے روزہ توڑ ڈالا قبل اسکے کہ امام اسکی گواہی رد کرے تو اسمین مشائخ نے اختلاف
کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہی یا نہین ہم۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت مین بھی کفارہ نہین ہی۔ قاضیخان۔ اسلیے
کہ شبہہ ہنوز قائم ہی۔ ف۔ اسی کو بہتون نے صحیح کہا۔ و۔ اور اگر امام نے اسکی گواہی قبول کرکے روزہ کا عام
حکم دیدیا پھر اسنے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہی اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد
فاسق ہو۔ الخلاصہ۔ یہی اصح ہی۔ و۔ پھر امام پر واجب ہی کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ ایسا ہو۔ التحفہ۔ والاصح
ایک روایت ہی کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کریگا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا
آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روندھا ہو تو قبول کرے۔ المستصفی۔ ولو اکمل ہذا الرجل ثلثین یوما۔ اور اگر پورے
کیے اس شخص نے۔ ف۔ جسکی تنہا گواہی رد کی گئی ہی۔ ثلثین یوما۔ ۳۰۔ روزے۔ ف۔ پھر اسدن صبح
روزہ رکھا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے۔ ف۔ یعنی اسکو جائز نہین کہ دوسرے روز عید سمجھکر روزہ نہ رکھے
الامع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ مین۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہی تو یہ بھی روزہ توڑ دے
لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اسپر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان
بوجہ اس شبہہ کے کہ اسکو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ مین نے دیکھا
حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہین آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھین ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھ کر
وہ کہان ہی اسنے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہین نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے ابرو نے قائم کیا اسکو تو نے ہلال
سمجھا۔ مع۔ بالجملہ لوگون کے نہ دیکھنے سے نقد اسکے دیکھنے مین شبہہ ہوا مگر احتیاطاً اسپر رکھ لینا واجب ہوا۔ و
الاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر مین ہی۔ ولو افطر لا کفارۃ علیہ
اور اگر اسنے روزہ شروع کرکے عمداً توڑ ڈالا تو اسپر کفارہ نہین ہی۔ ف۔ یعنی اسدن امام وغیرہ کسی نے عید کا
دن نہین رکھا یس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اسکے ساتھ روزہ رکھا مگر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند
اکیلے دیکھا اور اسکی گواہی رد ہوئی تو اسپر روزہ واجب ہی اور اگر اسنے توڑ ڈالا تو اسپر قضا ہی مگر کفارہ واجب نہین
قاضیخان۔ اعتبارا للحقیقۃ التی عندہ۔ بوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہی۔ ف
کیونکہ وہ اپنے یقین مین ۳۰ پورے کرکے آج قطعی عید سمجھتا ہی لہذا کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام ابو
واحد وغیرہ کا ہی۔ مع۔ اور اگر اسدن مطلع صاف ہو اور اسکو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو وہ اگر
توڑے تو اسپر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ عدد پورے کرتا تو روزہ مطلع مین ہی ورنہ حکم افطار کا دیتے

قائم ہو۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ ف۔ یعنی ابر یا گرد و غبار وغیرہ۔ قبل
الامام شہادۃ الواحد العدل۔ تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرلے۔ ف۔ یعنی مسلمان
عاقل بالغ عادل کی گواہی۔ فی رؤیۃ الہلال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ ف۔ یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں
رجلا کان او امرأۃ۔ یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرا کان او عبدا۔ خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو۔ ف۔
اور ظاہر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ السراج و فتح۔ لانہ امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے
ف۔ امور دنیاوی جیسے آزادی و مرد ہونا و دو سے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دو سے کم نہ ہونا
یہ شرط نہیں ہے۔ فاشبہ روایۃ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ چنانچہ ایک مسلمان
عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولہذا لایختص بلفظ الشہادۃ۔ اور اسی وجہ سے رویت ہلال
کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ ف۔ یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں
گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اسکے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ اگر کہے کہ میں خبر
دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اسکے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اسمیں دعوی و حکم
حاکم و مجلس قضا بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے
اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی
گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ السراج۔ مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کردیا
پس بکر نے اسکی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے۔ م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اسپر واجب ہے
کہ اسی رات میں گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتی کہ جاریہ مخدرہ بدون اجازت اپنے مولی
کے نکل کر گواہی دیدے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہوجائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی
قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اسکو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اسکی گواہی رد کردے۔
وجیز الکردری۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو مقرر کرے
جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اسکے لوگوں کو روزے کا حکم کردے بخلاف ہلال
فطر و ہلال اضحی کے۔ السراج۔ یعنی ہلال فطر و اضحی میں امام کو اختیار نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اسکی تنہا گواہی
بمنزلہ عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔ م۔ جیسے ہلال رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا
تو لوگوں کو حکم نہ کرے۔ کافی الفتح۔ جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ السراج۔ یعنی بلوغ شرط
ہے۔ م۔ وتشترط العدالۃ لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتوں
میں فاسق کا قول مقبول نہیں۔ ف۔ اسپر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ
ہلال رمضان میں تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ وتاویل قول الطحاوی عدلا کان
او غیر عدل ان یکون مستورا۔ اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو۔
ف۔ یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد
کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق ہو پس فاسق
کا قول تو طحاوی رح کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ اب یہ نکلا کہ طحاوی رح کے نزدیک مستور کا قول قبول ہے۔
حالانکہ اسمیں اختلاف ہے۔ یعنی اختیاری مستور الحال کا قول ظاہر الروایۃ میں مقبول نہیں۔ حسن رح نے امام سے

روایت کی کہ مقبول ہے اور یہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ اور اسی کو بزازی رح نے صحیح کہا۔ و۔ بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے
فقط لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر لی۔ لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع مصحوب
زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضہ کے خیر القرون ہونے اور لتکونوا شہداء علی الناس۔ ہونے کے توثیق پر
یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ متن۔ والعلۃ غیم او غبار
او نحوہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اسکے مانند ہو۔ ف۔ اب صرف محدود
فی القذف رہا یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اسکو تہمت کی
حد ماری گئی جسکے حق میں اللہ تعالے نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ یعنی برابر انکی گواہی مت قبول کرو۔ اب
سوال یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھکر گواہی دی حالانکہ مطلع ردیدار ہے؟ جواب یہ کہ۔ متن۔
اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف۔ کتاب کے اطلاق جواب میں محدود القذف بھی داخل
ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول
کر لے۔ تو اسمیں محدود القذف بھی داخل ہو گیا۔ بعد ما تاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ ش۔ کیونکہ جب محدود القذف
نے توبہ کر لی تو اسوقت عادل ہو گیا۔ تو اسکی گواہی بھی قبول ہوگی۔ وہو ظاہر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
ف۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف
ہے کیونکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نہ ہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص
ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت
نہیں ہے۔ لانہ خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ
خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابو حنیفہ
سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ لانہا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت
ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر
ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور
شہادت کی طرح اسکو مخفی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً
مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم ہم۔ پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم
ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اسمیں گواہی کا نصاب
شرط ہے۔ وکان الشافعی فی احد قولیہ یشترط المثنی۔ اور امام شافعی رح اپنے دو قولوں میں سے ایک قول میں
دو ہونا شرط کرتے تھے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والحجۃ
علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی رح پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ یہ امر دینی ہے۔ الخ۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت
م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السراج ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا
م۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویۃ ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک
اعرابی نے آکر کہا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے
فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے بلال لوگوں میں اعلان

کر روزے رکھیں۔ رواہ الاربعۃ وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس۔ اور ابی داؤد میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی۔ ثم اذا قبل الامام شہادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ ف۔ اور روایت مسئلہ کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روندھے میں قبول کی یا صاف میں۔ ف۔ وصاموا ثلثین یوما۔ اور لوگوں نے ۳۰۔ پورے روزے رکھے۔ ف۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰۔ پورے ہوئے پھر ۳۰۔ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا کہ اس صورت میں کہ مطلع صاف ہے۔ لا یفطرون فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ للاحتیاط۔ تو لوگ افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے بغرض احتیاط۔ ف۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ و کافی میں ہے۔ مف۔ ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا ہے کہ ۳۰۔ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰۔ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اسکی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر منصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جسمیں گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آویں ورنہ ۳۰۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰۔ کا شمار یہاں اسطرح پورا ہوا کہ ۲۹۔ قطعی ہیں اور ایک احتیاطی روزہ ایک شاہد کے ہے تو ایسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰۔ کا شمار پورا کر کے بلاخلاف افطار کریں۔ الذخیرہ والتبیین۔ وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں۔ ف۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ کما فی الذخیرۃ عن الحلوائی۔ ویثبت الفطر بناء علی ثبوت الرمضانیۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بہا ابتداء۔ اور فطر کا ثبوت ہو جائیگا بربنائے ثبوت رمضانیت کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداء فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا۔ ف۔ یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے ایک گواہی گذرے تو افطار ثبوت نہوگا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اسطرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰۔ روزے سے زائد نہیں لہذا ۳۰۔ پورے کر کے افطار ہے۔ کاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق بربنائے نسب کے ہو کر اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ ف۔ یعنی جنائی نے گواہی دی کہ میرے جنانے پر یہ لڑکا فلان کے بستر پر پیدا ہوا تھی کہ فلان اسکا باپ ہے اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باپ بیٹے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک کہ دو نہوں اسی طرح مسئلہ فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ یہ بربنائے رمضانیت کے ۳۰۔ کے شمار سے فطر ثبوت ہوا۔ اور نہر الفائق میں غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمد رحمہ اللہ اصح ہے مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اسمیں قطعی اور بہر صورت ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہے۔ اور اسی کو زیلعی نے اشبہ کہا۔ واضح ہو کہ روندھے مطلع میں باتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے۔ کما فی الذخیرہ عن الحلوائی رحمہ اللہ۔ اگر اول میں دو گواہوں عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰۔ پورے کر کے اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور اگر مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ المجتبی الخلاصہ ف۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابوحنیفہ یہی اظہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں

کہ جب ۳۰ - شمار پورا کر کے صاف مطلع ہو اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا غلط کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت
میں حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں - فالصحیح ما قال الشیخ ابن الہمام
اور رہا اختلاف مطالع پر مدار تو ابتداء سے روایت پر ہے نہ افطار میں گو آکر شہادت گذرے - کما حققناہ سابقاً - علاوہ برین
ترجیح اختلاف المطالع ہو علی خلاف الظاہر فتدبر واللہ تعالے اعلم بالصواب م - (فروع ضروریہ) اگر دیہات میں
کسی اکیلے نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہاں حاکم شرع نہیں ہے تو اسپر واجب ہے کہ اپنے گاؤں کی مسجد میں شہادت دے
اور لوگوں پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو - المحیط و ت - اس زمانہ میں یہاں تو یہ حکم دیہات
شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر ازینکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین و جمعہ وغیرہ صحیح ہونے کے
لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام و شرائع میں اسکے مطیع ہوں - کما فی المعراج م - واذا لم تکن بالسماء
علۃ - اور جب آسمان میں کوئی علت نہ ہو - ف یعنی ۲۹ - شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کچھ گرد و غبار
و ابر نہ ہو - پھر ایک دو اور اسکے مانند نے رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی دی - لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر
تو گواہی قبول نہ ہوگی یہانتک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے - ف حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند ہمارا خوارزم
کے ہے اسمین ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنف رح نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ - یقع العلم بخبرہم
جنکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے - ف پس اسقدر تو اتفاقی ہے کہ تفرد نہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس
جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خطا پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے - لان التفرد
بالرویۃ فی مثل ہذہ الحالۃ یوہم الغلط - کیونکہ رویت ہلال میں متفرد ہونا ایسی حالت میں غلطی کا وہم دلاتا ہے - ف
تفرد سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دو ہوں تو کافی ہو جاویں بلکہ مراد وہ تفرد کہ جسکی خبر سے یقین حاصل نہ ہو - ف - پھر واضح
ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم دلاتا ہے - یہ اسواسطے کہا کہ یہاں یقین کے معنی معلوم ہو جاویں وہ یہ ہیں کہ انکی خبروں سے
دل میں یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ نہو برخلاف اسکے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی
دی تو اسکو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس یہ تیقن ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے - الحاصل ہر طرح سے ایسی
طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو
ہو ایسی حالت میں صرف مخبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم دلاتی ہو تو یکایک قبول نہوگی
فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعاً کثیراً - تو اسمیں توقف کرنا واجب ہے یہانتک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جاویں
ف تب بدوں علم کے حکم ہوگا - بخلاف ما اذا کان بالسماء علۃ - برخلاف اسکے جب کہ آسمان میں کوئی علت
ہو - ف مگر دھندلا ابر و غبار وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے - لانہ قد
ینشق الغیم عن موضع القمر فیتفق للبعض النظر - کیونکہ کبھی پھٹ جاتا ہے ابر چاند کی جگہ سے بعض نظر کے لیے - ف
وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف
نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں - ثم قیل فی حد الکثیر اہل المحلۃ - پھر کثیر کی حد میں کہا گیا کہ اہل محلہ ہیں
ف حتی کہ اگر اہل محلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو - وعن ابی یوسف
خمسون رجلاً - اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہیں - اعتباراً بالقسامۃ - بر قیاس قسامت
کے - ف جسکی یہ صورت ہے کہ محلہ میں ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہیں معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے ولی
پر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہاں البتہ حکم برات کا ہوتا تو حکم کبھی دو عادل گواہوں

پر ہو جاتا ہے اور اصل اسمین وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے کہ ایسی خبر پر علم حاصل ہو جاوے سو ایسا کیا گیا کہ یہ امام المسلمین کی رائے پر تفویض ہے۔ کذا فی الخلاصہ۔ و یہی صحیح ہے۔ الاختیار ہ۔ ولا فرق بین اہل المصر و من ورد من خارج المصر۔ اور فرق نہیں درمیان اہل شہر کے و درمیان اُسکے جو باہر سے آیا۔ ف۔ یعنی امام کی رائے پر خبر مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہریوں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آوین تو اُنمین بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے وذکر الطحاوی انہ تقبل شہادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلۃ الموانع۔ اور طحاوی رح نے ذکر فرمایا کہ ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہان موانع مین قلت ہے۔ ف۔ یعنی دھنوان وغیرہ جو چیزین نظر کو دیکھنے سے روکتی ہین وہ باہر کم خصوص جب کہ پہاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو شاید یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اسمین ابر وغیرہ کی روایت مشہور نہین ہے پس جب صاف مطلع مین قبول فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول مین احتیاط بھی ہے اسیوجہ سے امام مرغینانی و صاحب فتاوی الصغری و صاحب الاقضیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کذا فی الدرایہ ہ۔ فتح ع۔ و الیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان مین اشارہ ہے۔ ف۔ کیونکہ وہان شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ ع۔ و کذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر اور یون ہی جب دیکھنے والا شہر مین کسی اونچی جگہ پر ہو۔ ف۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول طحاوی ہے بدین علت کہ مانع مین قلت ہے۔ (فرع) بحکم صاف مطلع مین رویت کا بیان ہوا اسمین رمضان کے مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج ہ۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی وہ۔ رمضان کو تلاش کرنا چاہیے۔ الاختیار ہ۔ و من رای ہلال الفطر وحدہ لم یفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ فطر نہ کرے۔ ف۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہو۔ احتیاطاً۔ از راہ احتیاط کے۔ ف۔ کہ عبادات مین احتیاط واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اسپر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اُسنے اُس دن افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے اور توڑنے سے کفارہ واجب نہوگا۔ افا فیضان الاختیار۔ اور اگر اسنے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا اور اسنے تصدیق کرکے روزہ توڑ دیا تو اسپر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عیدگاہ نہ جاوے اور نہ لوگون کو حکم کرے۔ السراج ہ۔ بالجملہ ان افطار نہ کرنے مین احتیاط واجب ہے۔ و فی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت مین روزہ واجب کرنے مین احتیاط ہے۔ ف۔ لہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا پھر قبول ہونے والی گواہیان مانند ہلال رمضان کے یہان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہونے کی صورت مین مختلف ہین چنانچہ تفصیل فرمائی۔ و اذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان مین علت ہو۔ ف۔ یعنی وہ رمضان کو ابر و غبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی ہلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے مین قبول نہوگی مگر گواہی دو مرد کی۔ او رجل و امرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ ف۔ اور اس گواہی مین لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر چکا ہو شرط ہین۔ و دعوی و مجلس قاضی شرط نہین اور عادل ہونا شرط ہے۔ الکافی و الخزانہ ہ۔ و علی ہذا مستور الحال کی گواہی قبول نہوگی۔ کما ہو ظاہر الروایۃ۔ لانہ تعلق بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ و ہو الفطر۔ اور وہ فطر ہے۔ ف۔ تو محض دینی امر نہین رہا۔ فاشبہ سائر حقوقہ۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور

ان مفرق کی شہادت میں عدد اور لفظ اشہد بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہوے۔ والاضحی کالفطر فی ہذا فی
ظاہر الروایۃ۔ اور ہلال اضحی کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ پس اگر ہلال
اضحی دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں عادل ہونا ضرور ہیں
جب کہ مطلع روشن صاف ہو اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ و عدالت شرط ہے اور یہ کہ محدود القذف نہ ہوں اور
سوائے ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ وہو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی
عن ابی حنیفۃ انہ کہلال رمضان۔ برخلاف اسکے جو ابو حنیفہ سے (نوادر میں) روایت کیا گیا کہ ہلال
اضحی مانند ہلال رمضان کے ہے۔ ف۔ اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے۔ م۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحی
کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اسکو فطر سے مشابہت ہے۔ لانہ تعلق بہ نفع العباد۔ کیونکہ
ہلال اضحی سے بندوں کا نفع متعلق ہے۔ ف۔ یعنی حظوظ ہے۔ وہو التوسع بلحوم الاضاحی۔ اور وہ نفع قربانیوں
کے گوشت سے حصول فراخی ہے۔ ف۔ جیسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل
ہلال الفطر کے ہے۔ البحر الرائق۔ یہ سب اس وقت کہ وہ رمضان کو مطلع روشن صاف ہو۔ وان لم یکن بالسماء
علۃ۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ مانند ابر و غبار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الاشہادۃ جماعۃ۔ تو امام
نہیں قبول کریگا (رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ ف۔ جنکی کثرت و حالت ایسی ہو جسکے۔ یقع العلم
بخبرہم۔ انکی خبروں سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ کما ذکرنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ہلال رمضان
دیکھنے میں جبکہ مطلع صاف ہو (فرع) جہاں کوئی حاکم و قاضی نہیں اگر روشن مطلع میں ۲۹۔ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو
عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جسمیں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار
کریں یعنی عید کریں۔ الزاہدی۔ ف۔ اگر ۳۰۔ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہمنے تمہارے روزے سے ایک روز
پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہیں موجود تھے تو اسوقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہو گئے اب انکی گواہی مردود
ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو انکی گواہی جائز ہے۔ الخلاصہ۔ پھر جب انکی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روشن صاف
ہو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے تو بقیاس تصحیح عیدو خلاصہ کے عید ہے اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر
رمضان کا چاند انہوں نے روشن مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اسلئے کہ
کے نزدیک انکے حساب سے آج ۳۰۔ ہے پس روشن صاف ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو انسے خطا ہوئی اور
افطار نہ کیا جاوے اور اختلاف المطالع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہو گا صرف گمان ہے بمعارضہ نص تو قبول نہ ہونا چاہیے۔
کما حققہ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت
طلوع فجر دوم کے وقت سے لیکر غروب آفتاب تک ہے۔ لقولہ تعالی کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط
الاسود من الفجر۔ بدلیل قولہ تعالی کلوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہانتک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے
فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا۔ الی ان قال۔ یہانتک کہ اللہ تعالی نے فرمایا ثم اتموا الصیام الی اللیل۔
یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک۔ ف۔ پس اول تو ابتداے وقت ہے اور دوم انتہاے وقت ہے۔ والخیطان
بیاض النہار وسواد اللیل۔ اور دونوں ڈورے یعنی دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے۔ ف۔ پس حاصل
یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتداے میں بعد عشاء کے وبعد سو جانے کے مباح نہیں رہتا تھا
مباح کیا یہانتک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو جہاں سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اسی امساک

دراز صبح ہو یا تنگ ہو رات کی مدد آوے تو رات داخل نہیں ہے۔ و الصوم ۔ اور صوم ۔ ف ۔ لغت میں امساک ہے یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں ۔ ہو الامساک عن الاکل و الشرب و الجماع ۔ صوم امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے ۔ نہارا ۔ تمام دن ۔ ف ۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے ہے ۔ مع النیۃ ۔ مع نیت عبادت کے ۔ ف ۔ حتی کہ فاقہ کرنے یا بے خبری سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت فرض ہے ۔ لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ہو الامساک لورود الاستعمال فیہ ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق امساک ہے کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے ۔ ف ۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی میں بھی امساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز مقرر کیا گیا تاہم لغوی استعمال اسپر صادق ہے ۔ الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس امساک پر نیت بڑھائی گئی ۔ لیتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا امتیاز عادت سے ہو جاوے ۔ و اختص بالنہار لما تلونا ۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہمنے تلاوت کر دی ۔ ف ۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا ۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے امتحان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ جو مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری میں ہے ۔ و لانہ لما تعذر الوصال ۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا ۔ ف ۔ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن سے ملاکر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہو اگرچہ مر جاویں تو لامحالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا صیام کے لیے متعین ہوگا ۔ کان تعیین النہار اولی ۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولی ہوگا ۔ ف ۔ یعنی عقل سمجھتی ہے کہ یہی ہے کہ دن متعین ہو ۔ لیکون علی خلاف العادۃ ۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے ۔ ف ۔ جس سے نفس کو ناگواری اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو ۔ و علیہ مبنی العبادۃ ۔ اور اسی پر عبادت کی بنا ہے ۔ ف ۔ کہ اپنے جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گوارا کر کے طاعت کرے ۔ پھر صوم ہر مکلف مرد و عورت پر واجب ہے ۔ و الطہارۃ عن الحیض و النفاس شرط لتحقق الاداء فی حق النساء ۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادائے صوم متحقق ہونے کی شرط ہے ۔ ف ۔ تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اسکا ادا ہونا صحیح نہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب ہوگی اور چونکہ اس عذر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہوگی ۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے ۔ و فی الحدیث تقعد احدٰکن الدہر و تعصم و لا تصلی ۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے یعنی ایام حیض و نفاس میں ۔ پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی (فرع) مرد یا عورت اگر جنب ہو تو جنابت ادائے روزہ سے مانع نہیں اور یہی عامۂ اہل العلم صحابہ و تابعین و چاروں فقہاء و علماء ظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہ رضہ ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اسکا روزہ نہیں ہے ۔ خطابی رح نے کہا کہ منسوخ ہے ۔ مع ۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہ نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہ رہی اور ظاہر ایہ کنایہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جسکو صبح ہو جاوے تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے ۔ مسئلہ ۔ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے یا طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے ۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے ۔ المحیط ۔ اور قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے ۔ خزانۃ الفتاوی ۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھالیا اور اسکے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہوا اور قول دوم پر ہوگیا ۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی کو قول اول پر فتوی دینا چاہیے ۔ ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جورو کو طلاق ہے پھر ایسا واقعہ ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتوی دینا چاہیے ۔ و اللہ تعالے اعلم ۔ م ۔

باب مایوجب القضاء والکفارۃ

باب اُن صورتوں میں جو موجب قضاء و کفارہ ہیں۔ یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء و کفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہیں کہ گویا روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد و باطل باب ادائے عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظہ م۔ **اذا اکل الصائم او شرب او جامع** جب صائم نے کھایا یا پیا یا جماع کیا۔ ف۔ پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان میں قضاء کفارہ ہے اور اسکے سوائے میں قضاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے اور بیان آویگا۔ اور اگر عمداً نہو بلکہ **ناسیا لم یفطر** بھولے سے ہو تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ پس قضاء و کفارہ کچھ واجب نہیں ہے خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ **والقیاس ان یفطر**۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے۔ **وھو قول مالک**۔ اور یہی جناب امام مالک کا قول ہے۔ **لوجود ما یضاد الصوم**۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جماع کا ترک ہے تو جب نہ وجود ہوا تو صوم کا افطار ہو گیا اگرچہ بھولے سے ہے۔ **فصار کالکلام ناسیا فی الصلوۃ**۔ پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز میں بھولے سے کلام کر دیا۔ ف۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اسکا یہ کہ ہاں قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ **وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل و شرب ناسیا**۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اُس شخص کے حق میں جس نے نہار رمضان میں بطور نسیان کھایا پیا تھا کہ۔ **تم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک**۔ تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ ف۔ اور مرفوع حدیث ابوہریرہ رضہ میں حکم عام وارد ہے کہ من نسی وھو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھالے یا پیے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو تو اللہ تعالیٰ نے کھلایا و پلایا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ امام مالک رح کیطرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں امساک رکھے جیسے خطاء سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو انکو باقی دن امساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے۔ جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر مدار ہوگا۔ دوم صحیح ابن حبان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا پس میں نے بھول کر کھایا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا و پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور تجھپر اس روز کی قضاء نہیں ہے۔ ورواہ الدارقطنی۔ اور امام ابوبکر البزار رح نے صحیحین کی حدیث کو روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار نہیں ہوگا یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا۔ اور صحیح ابن حبان میں حدیث ابوہریرہ رضہ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ۔ جسنے رمضان میں بھولے سے افطار کیا تو اسپر قضاء نہیں اور نہ کفارہ وقد رواہ الحاکم۔ بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مع۔ بالجملہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخیار اور شافعی و احمد و اسحق وغیرہم کا قول ہے۔ مع۔ **واذا ثبت ھذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع**۔ اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق میں بھی ثبوت ہو گیا **للاستواء فی الرکنیۃ**۔ کیونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ ف۔ کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے امساک فرض ہے

تو جب ان دونوں میں بھول مفسد نہیں تو دونوں النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مفسد نہیں حتی کہ جو مجتہد نہو وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ ف۔ یہی حضرت مجاہد و حسن بصریؒ سے مروی اور یہی مذہب ثوری و شافعی کا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک جماع میں قضاء و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ اگر کوئی کہے کہ کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہو سکتا جیسا کہ اصول میں صحیح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہے پس ہم یہ حکم صرف نسیان تک رکھتے ہیں اور خطاء و عمد کو اسپر قیاس نہیں کر سکتے اور رہا جماع تو وہ دلالت نص میں داخل ہے حتی کہ جسکو قیاس کی لیاقت نہو وہ بھی اسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالکؒ کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق میں نماز اور روزے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتر ہے۔ لان ہیأۃ الصلوٰۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ نماز کی ہیأت خود یاد دلانے والی ہے تو بھول غالب نہوگی۔ ف۔ کیونکہ قرأت و رکوع و سجود و اذکار بعد تحریمہ کے ہیں اور تحریمہ سے سوائے افعال نماز کے سب چیزیں حرام کریں تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحریمہ ہے۔ ولا مذکر فی الصوم۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد دلانے والی نہیں ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ ف۔ اور کیوں نہو کہ جن چیزوں سے منع کیا گیا انکے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے ہواس بھرتے تھے تو اب بھی بہکر ہو لینگے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مفسد نہونا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنفؒ نے کہا۔ ولا فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض و نفل کے۔ ف۔ چنانچہ نسیان دونوں میں فاسد نہیں کرتا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ ف۔ بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم افطار ثابت ہوا (فروع) اگر صائم بھول کر کھاتا و پیتا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اسنے یاد نہ کیا اور کھاتا پیتا رہا پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ت۔ اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اسمین سات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتوان ہو جائیگا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے تو اسکو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے۔ الظہیریہ۔ اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو افطار نہوا۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اسپر قضاء و کفارہ ہے یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ یہ سب تو نسیان میں تھا۔ ولو کان۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا۔ مخطیا۔ خطی ہو۔ ف۔ یعنی روزہ یاد ہونے کے باوجود خطا سے ہو مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی اتر گیا۔ تو افطار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ او مکرہا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی زبردستی مجبور کر کے اس سے ایسا ہوا اگرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی افطار ہوا اور یہی قول مالک ہے۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس خطا یا اکراہ سے مفطر پر قضاء واجب ہے۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعیؒ کے۔ ف۔ اور یہی قول احمدؒ ہے کہ افطار نہیں ہوا۔ فانہ یعتبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعیؒ خاطی و مکرہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد افطار کا نہیں ہے علاوہ بریں حدیث میں ہے کہ رفع عن امتی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطاء و نسیان اٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور ہماری حجت۔ ف۔ انکے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطاء و اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ ف۔ تو یہ فقط آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ وعذر النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ ف۔ تو کثیر الوجود عذر پر قلیل الوقوع کو کیونکر قیاس کریں کیونکہ دونوں میں فرق ہے۔ ولان النسیان من قبل من لہ الحق۔ اور اس جہت سے

ر بھول تو اسکی طرف سے پیدا ہوئی جسکا حق ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیاری بھول ہوئی والاکراہ من قبل غیرہ۔ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان واکراہ دونوں میں فرق ہوگیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوٰۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضاے نماز کے فرق ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہوگئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھی تو چھوٹ کر قضا کرے۔ العنایہ۔ اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم کرکے پڑھی تو ہوگئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے امتی بھولتے وخطا بھی کرتے ہیں۔ اور جو خطاء سے قتل کرے اُسپر کفارہ ودیت قرآن میں منصوص ہے۔ م۔ خاص ذکر پر کفارہ نہیں ہے۔ القاضیخان۔ اگر کلی کرنے میں یا نہانے میں حلق میں پانی اُتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہیں تو روزہ صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ یہی معتمد ہے۔ السراج۔ سونے والے کے حلق میں پانی ڈال دیا یا اُسنے خود پیا تو مانند مغمی وغیرہ کے اسکا روزہ گیا پس قضا کرے۔ قاضیخان ف۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق میں اُتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ السراج۔ زبردستی اکراہ کرکے صائم سے جماع کرایا تو قضا ہے نہ کفارہ۔ القاضیخان۔ اگرچہ اسکی جورو نے اسپر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنونہ ہوگئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہوگیا۔ الخلاصہ یہ حکم بیداری و حقیقی جماع میں ہے۔ **فان نام فاحتلم**۔ پھر روزہ دار سویا پس اسکو احتلام ہوا۔ ف۔ یعنی اپنے خواب میں جماع دیکھا کہ انزال ہوگیا۔ **لم یفطر**۔ تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ع۔ **لقولہ علیہ السلام ثلث لایفطرن الصیام**۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزیں روزہ کو افطار نہیں کرتی ہیں۔ **القیٔ**۔ ایک قے۔ ف۔ یعنی بے اختیار آوے۔ **والحجامۃ**۔ اور دوم پچھنے لگانا۔ ف۔ اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ **والاحتلام** اور سوم احتلام ہونا۔ ف۔ اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدری رضہ سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمن بن زید بن اسلم روایت کیا اور بزار رحہ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد۔ روایت کیا مگر ان تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس یہ اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود تھا۔ علاوہ ازین بزار رحہ نے اسکو سلیمان بن حیان کے طریق سے ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کرکے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر واصح ہے۔ اعتراض ہوا کہ سلیمان بن حیان الازدی ابوخالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر چوک جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحاح الستہ نے اسکی روایت لی ہے۔ طبرانی رحہ نے اسکو ثوبان رضہ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مضر نہیں جبکہ اسانید درجہ حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازین ترمذی نے زید بن اسلم رحہ سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اسپر قضا نہیں اور جس نے عمداً قے کی تو وہ قضا کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور احتلام مثل قے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے۔ **ولانہ لم توجد الجماع صورۃ**۔ اور اسوجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف۔ اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ **ولا معنی** اور نہ بطور معنی کے۔ **وہو الانزال عن شہوۃ بالمباشرۃ**۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے بمباشرت۔ ف۔ اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو جیسے شہوت سے عورت کو چپٹا وے وانزال ہوجاوے کہ یہ اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں۔ اور یہاں مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ **وکذا اذا نظر الی امرأۃ فامنیٰ** اور یوں ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف۔ تو اس سے بھی افطار نہیں ہوا۔ **لما بینا**۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا۔ بلکہ خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہیں اگرچہ عورت کی

فرج کی طرف ہو اور اگرچہ مکرر سے کرر ہو۔ لہ یہ حدیث سے ثبوت ہوا کہ ناگہاں نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں
اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ افطار تو جماع سے
ہو اگرچہ اپنی منکوحہ کے ساتھ ہو نہ خالی نظر و انزال سے م ف۔ وصار کالمتفکر اذا امنی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے
ہو گیا جب کہ اُسکے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق
مفطر نہیں ہے ع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ وهو کالمستمنی بالکف۔ اور مانند اُس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی
کے ذریعے سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زرق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنابر اُس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے۔ ف
واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اسمیں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے
زرق میں انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ افطار و قضا واجب ہے۔ مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا
مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت
میں قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہو جیسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ اسمیں جب انزال ہو تو افطار
ہوا۔ مف۔ پھر کیا زرق لگانا جائز ہے۔ تجنیس جواب یعنی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام
ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون۔ ہاتھ کا جماع کرنیوالا ملعون ہے اور زیلعی رحمہ نے بعض لوگوں سے ذکر کیا
کہ محشر میں جو بعضوں کے ہاتھ حاملہ ہونگے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زرق لگانے والے ہونگے۔ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق
حرام ہے اور اگر اسنے اُس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا درحالیکہ اُسکو حلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اسکو
ثواب ملیگا۔ فقیہ ابو اللیث نے کہا ابو حنیفہ رحمہ سے روایت آئی کہ اسکو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہذا مشائخ نے
کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہو۔ اتقانی رحمہ نے غایۃ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینی رحمہ نے کہا کہ
امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہاں یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون
رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصاء کی اجازت چاہی تھی اور مخنث ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اسکی
فضیحت تو یہی ہے بلکہ کمی شہوت بس اگر زرق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جاتا لہذا صحیح وہ ابوحنیفہ رحمہ سے مروی ہے اور شیخ ابوبکر
وغیرہ کے قول میں تاویل ہے۔ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ کا خوف زنا ہے پس اپنے زرق سے مادہ منیہ نکال دیا تو اس
حالت میں رہا بلکہ امید ثواب ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح چپٹی بازی کی پس اگر
انزال ہوا تو اسپر قضا واجب ہے ورنہ قضا نہیں اور نہ غسل ہے۔ السراج۔ میں کہتا ہوں کہ اگر آلہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اسپر تیل
یا پانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہونا چاہیے اور اگر نہو پس اگر ایک طرف اُسکی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہیں ورنہ
مفسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے
مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ الظہیریہ۔ جو مرد کے ہاتھ میں آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضا کرے۔ السراج
چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوائے مباشرت کی پس اگر انزال نہو تو قضا نہیں اور اگر
انزال ہوا تو قضا ہے نہ کفارہ۔ القاضیخان۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا
المحیط۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اسکے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہیں
المعراج۔ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضا نہیں ہے۔ السراج۔ ولو ادهن لم یفطر۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو افطار
نہوا۔ لعدم المنافی۔ بوجہ منافی نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صوم کا منافی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و ڈاڑھی وغیرہ میں تیل لگانا
لیکن اگر کانوں میں ڈالا تو قضا ہے نہ کفارہ بخلاف اسکے اگر کان میں پانی ڈالا تو اسمیں مفصل تفصیل ہو م۔ وکذا اذا احتجم

اور یوں ہی جب پچھنے لگا دے۔ ف۔ تو افطار نہیں۔ لہٰذا۔ بوجہ اسی دلیل کے۔ ف۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے ولما رویناہ
اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی ثلث لایفطرن الصیام الخ۔ یہ مسئلہ احتجام میں افطار نہ ہونا قول ابوحنیفہ
و مالک و شافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور
امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہو جاتا ہے بدلیل حدیث افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا
اور پچھنے لگوانے والا۔ رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث حسن صحیح۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے
جیسے انس بن مالک بھی ہیں سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لایفطرن الصیام
الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوائے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے لگوائے حالانکہ آپ
روزہ سے تھے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ سوم حضرت انس رض سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں
صائم کے واسطے پچھنے لگوانا مکروہ رکھتے تھے انس رض نے فرمایا کہ نہیں مگر بسبب ضعف کے۔ رواہ البخاری۔ چہارم دارقطنی نے
انس رض سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتدا یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے لگوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم اسپر گذرے تو فرمایا کہ ان دونوں نے افطار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے لگوانے میں اجازت دیدی اور انس رض
تو روزہ میں پچھنے لگواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اسمیں کوئی علت نہیں معلوم ہوئی یعنی جس سے
اسناد صحیح ہونے میں کچھ قدح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمحجوم سال فتح مکہ یعنی آٹھویں سال ہجرت میں ہے
اور آپ کا خود پچھنے لگوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہٰذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے۔ مع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے لگوا
اور اسکو حدیث افطر الحاجم والمحجوم سے یہ سمجھی پس اپنے اعتماد کرکے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اسپر قضا واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے کما مر
نزدیک ہم۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اگرچہ اسکو حلق میں سرمہ کا مزہ معلوم ہو۔ ف
لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی راستہ نہیں ہے۔ ف۔ تو مزہ صرف مسام کے ذریعہ
سے پہنچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط ہے۔ والدمع یترشح کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرنے میں۔ ف
یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والداخل من المسام لا ینافی۔ اور جو چیز کہ مسام سے
داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ ف۔ تو بدن
میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہیں ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے۔ اور ابو حنیفہ رح نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیگی چادر
اوڑھنا مکروہ رکھا تو کچھ اسوجہ سے نہیں کہ وہ مفطر ہے بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر
تھوکا اور اسمیں خون کا اثر ہے تو اصح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مع۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار
نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا ٹپکائی جسکا مزہ حلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ تیل اگر مسام کے ذریعہ سے
بدن میں گیا تو مفطر نہیں۔ شرح المجمع۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہیں اور اگر کثیر حتیٰ کہ
تمام منہ میں اسکی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نگل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ الخلاصہ ۔ ولو قبل امرأۃ لا یفسد
صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہوا۔ ف۔ اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے۔ م۔ یعنی یہ اذا لم
ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اسکو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورۃ ومعنی۔
کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہیں پایا گیا ہے نہ از راہ صورت کے اور نہ از راہ معنی کے۔ ف۔ تو افطار بھی نہ ہوگا۔ اور حضرت
ام المؤمنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ
لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ بشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو

حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ مَس کرنے و دبانے کے عورت کو بدن سے چپٹا دے لیکن
حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو
اسکو منع فرمایا۔ رواہ ابوداؤد باسناد جید۔ لہذا جوامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و چپٹانے و مساس
کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچنے کا اطمینان ہو اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اسطرح چپٹانا
کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منیع۔ لب چوسنے میں
محبوب کا لعاب حلق میں اتریگا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود
روزہ کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہو تو معنی جماع بھی نہیں ہے۔ بخلاف الرجعۃ
والمصاہرۃ۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ ف۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت
کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق تین سے کم ہو بائنہ نہ ہو اور رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے
شہوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اسنے رجوع کرکے جورو بنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے
ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے
دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آویگا از انجملہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت
سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا چپٹایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کرلے
ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح و دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت
کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت نہ ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل
کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت
ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ سبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقۃً ہو
یا حکماً اسطرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہاں موجود نہیں ہے اور رجعت و مصاہرت اسکے برخلاف ہے۔ لان الحکم ہناک
ادیر علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ ف۔ اگرچہ سبب ہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے
بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ
سبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقۃً یا حکماً شرط ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی
ہے۔ علی ما یاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالی۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالی آتا ہے
ف۔ پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہ ہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے و مساس
کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتی کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلۃ او لمس فعلیہ القضاء دون
الکفارۃ۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا تو اسپر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے
ف۔ یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب
ہو تو امام مصنف رح نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ
مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقۃً تو یہ کہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے ختنہ کا اتصال و انزال سا
یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ ووجود المنافی صورۃ او معنی یکفی لایجاب القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء
بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ بطور صورت ہو یا بطور معنی ہو۔ ف۔ تو یہاں جماع

بدون منی موجود ہونے سے کفارہ واجب ہوگی۔ وواا الکفارۃ۔ اور رہا کفارہ۔ ف تو وہ خاص مقصد کامل سزا ہے یعنی جنایت کی کمی بیشی کو دخل نہیں۔ فتفتقر الی کمال الجنایۃ۔ پس اسکا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ ف اور کامل جرم یہ کہ جماع صورت و معنی دونوں سے کامل ہو اور یہاں صورت نہونے سے شبہہ ہوگیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہوگا۔ لانہا تندری بالشبہات کالحدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ ہٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ ف یعنی سزاے سرقہ و زنا وغیرہ شبہہ سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔ (فروع) باندی و غلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے۔ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ الزاہدی۔ چوپایہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی و انزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔ المحیط۔ ولا باس بالقبلۃ اذا امن علی نفسہ۔ اور جورو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ ای الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جانے یا انزال ہو جانے سے امن ہو۔ ف یعنی اسکو یہ خطرہ نہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت پہونچیگی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ "جماع اور انزال" نہیں کہا بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمد رح نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو" تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ ویکرہ اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اسکو امن نہو۔ لان عینہ لیس بمفطر۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو مفطر نہیں ہے۔ ف بلکہ بعض لوازم سے یہ مفطر ہو سکتا ہے۔ وربما یصیر بعاقبتہ مفطرا۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے مفطر ہو جاتا ہے۔ ف مثلا بوسہ کی شہوت میں لب چوس کر لعاب نگل گیا یا جوش میں ضبط نہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں ایک اسکی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اسکے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام تک نوبت نہوگی۔ یعتبر عینہ وابیح لہ۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ ف جیسے صحیحین کی حدیث ام المومنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بیخوف نہ ہو۔ ف یعنی بد انجام کا خوف ہو۔ یعتبر عاقبتہ وکرہ لہ۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ ف چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابوہریرہ میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بیخوف نہونے کے قائم مقام کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کی اجازت و جوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ والشافعی اطلق فیہ فی الحالین۔ اور شافعی رح نے بوسہ لینے میں مطلق جائز رکھا دونوں حالتوں میں۔ ف خواہ بیخوف ہو یا نہو۔ والحجۃ علیہ ما ذکرنا اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہمنے ذکر کی۔ ف یعنی خود بوسہ لینا مفطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو مفطر ہو جاتا ہے۔ انتہی مع۔ پس بیخوفی کی حالت میں اجازت تو با جماع و انزال میں پھنسنے کی اجازت ہے۔ بلکہ تحت حدیث ابوہریرہ رہ ہے جو اوپر گذری لیکن صحیح یہ کہ شافعی رح نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اسکو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز الشافعی میں مصرح ہے کما فی العینی۔ والمباشرۃ الفاحشۃ مثل التقبیل فی ظاہر الروایۃ۔ اور فحش طور پر بدن ملانا ظاہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے مثل ہے۔ ف یعنی روزے میں اگر مرد و عورت ننگے ہو کر اپنے آلہ و فرج کو اوپر سے ملا دیں تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود مفطر نہیں بلکہ اگر خطرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ انہ کرہ المباشرۃ الفاحشۃ۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ ف اور یہی امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ لانہا قل ما تخلو عن الفتنۃ۔ کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے۔ ف بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتوی دیا جاوے بلکہ اوپر گذرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا

بھی کردہ ہے م۔ ولو دخل حلقہ ذباب۔ اور اگر صائم کے حلق میں مکھی گھس گئی۔ وہو ذاکر لصومہ۔ حالانکہ اسکو اپنا روزہ یاد ہے
ف یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ افطار نہوگا۔ ف۔ یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں تین صورتیں ہیں اول
یہ کہ مکھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے۔ دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ
بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ غذا ہو مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے نیچے جو چیز قابل افطار
ہو پہونچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ وفی القیاس یفسد صومہ لوصول المفطر الی جوفہ وان کان
لا یتغذی بہ کالتراب والحصاۃ۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہونچ جانے مفطر چیز کے اسکے جوف تک اگرچہ
ایسی چیز ہو جسکے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی جیسے خاک وکنکری کے۔ ف۔ یعنی ان دونوں سے افطار ہو جاتا ہے اور غذا
غذا ہونے کا اثر تو صرف صورت میں کفارہ ہونے میں ہے۔ وجہ الاستحسان انہ لا یستطاع الاحتراز عنہ۔ استحسان کی وجہ
یہ ہے کہ مکھی سے بچاؤ کی گنجایش نہیں ہے۔ ف۔ اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو نص آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم
بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ مکھی داخل ہونے پاوے م۔ فاشبہ الغبار
والدخان۔ تو مکھی دھوین وغبار کے مشابہ ہوگئی۔ ف۔ چنانچہ غبار و دھوان بے اختیار ناک ومنہ کی راہ سے داخل ہو جاتے
ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس مکھی بھی انہیں سے مشابہ ہے م۔ اگر صائم نے مکھی پکڑ کر نگل لی تو روزہ
ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ شرح الطحاوی۔ اگر حقہ وتمباکو کا دھوان داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ الشامی۔ اور چونکہ غذا کی
جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو قول صحیح ایسے مباحات
ہے کہ اسکا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے لعموم الابتلاء۔ فاللہ تعالیٰ اعلم م۔ واختلفوا فی المطر والثلج۔ اور مشائخ نے
مینہ وبرف میں اختلاف کیا۔ ف۔ جبکہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاوین۔ والاصح انہ یفسد۔ اور اصح
یہ کہ انمین سے ہر ایک روزہ کا مفسد ہے۔ ف۔ یہی قول عامہ مشائخ ع۔ یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ لامکان الامتناع عنہ اذا اواہ خیمۃ
او سقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ ف۔ یعنی جب ایسے
سایہ میں بچاؤ ممکن ہوا تو معلوم ہو گیا کہ مینہ وبرف ایسی چیز نہیں کہ جس سے بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ
انمیں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھوین وغبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ وہم دفع ہو گیا کہ جو مصنف نے امکان
احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں روان ہو تو اسوقت
احتراز ممکن نہیں پس مینہ وبرف مفطر نہونا چاہیے۔ عجب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمام رح نے یہ وہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی
مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینہ وبرف ان چیزون میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہیں تو پھر انکا حکم ان چیزون
کے مثل ہوا جن سے امساک واجب ہے مثلاً حفظ فانہ دقیق نافع م۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوے تو مفطر نہیں اور
اگر بہت ہوں کہ نمکینی حلق میں پاوے تو روزہ فاسد ہوا۔ کافی الخزانہ۔ لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو
فاسد ہوگا جیسا کہ فتاوی قاضیخان کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاوی خلاصہ ہے اور قطرہ
دو قطرہ تابع ریق ہے تو اسکے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ ریق میں اصلی ہے بخلاف اسکے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں کہا کہ تمام
منہ میں نمکینی پاوے تو اسوقت ریق پر غالب یا مساوی داخل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے م۔ اگر مینہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اسکو
نگل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔
الخلاصہ۔ اگر ناک سے رینٹ کو حلق میں کھینچکر عمداً نگل گیا تو افطار نہیں ہے جیسے تھوک ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اسکو
منہ میں لیکر نگل گیا تو کفارہ نہیں بلکہ قضا ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا پھر آسکو
منہ میں لیکر خنت میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تار نہیں ٹوٹا تھا تو افطار نہیں۔ الظہیریہ۔ اور اگر

رہ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے خبر کا تھوک نگلنے میں ہے۔ الفتح۔ اگر محبوب کا تھوک نگلا تو قضا مع کفارہ لازم ہے۔ المبسوط۔ ن۔ اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اسکو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر خون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ میں قضا ہے نہ کفارہ۔ الظہیریہ۔ ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا اور اسکے رنگ سے تھوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے باوجود اسکو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ الخلاصہ۔ ت۔ ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا ریشہ جیسے سا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہوگا۔ ف۔ اگرچہ عمداً کھا جاوے کمافی الجامع الصغیر۔ وان کان کثیرا۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائیگا۔ وقال زفرؒ یفطر فی الوجہین۔ اور زفرؒ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل وکثیر میں افطار ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ اپنے باہر سے کھایا ہے۔ لان الفم لہ حکم الظاہر۔ اسلیے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ ف۔ پس اگر منہ خارج بدن نہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر ہر صورت افطار ہو جاتا ہے۔ ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلۃ ریقہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قلیل اسکے دانتوں کا تابع یعنی دانتوں کے ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اسکے تھوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔ کہ اسکا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانہ لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اپنے بیگر باہر سے کھالیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفرؒ نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے لہٰذا ہمکو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضرور ہوا لہٰذا زفرؒ کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اکتفا کیا پھر خلاصہ جواب زفرؒ کا یہ ہوا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اسپر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے ہم۔ والفاصل مقدار الحمصۃ۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر کثیر ہے بقرینہ قول ابعد کے۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو چنے سے کم ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہیدؒ نے ذکر کیا ہے۔ اور شیخ ابو نصر الدبوسیؒ نے کہا کہ جسکے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے۔ معف۔ اقول یہ ان چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام افطار سے ظاہر ہوتا ہے کہ انمیں داخل ہونا صادق آوے جبکہ ریق سے بماہیرا غالب ہوں ہم۔ یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں لیگیا۔ وان اخرجہ۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ۔ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم اکلہ۔ پھر اسکو کھایا۔ ینبغی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمۃ بین اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کو دانتوں کے درمیان سے نگل گیا تو اسکا روزہ فاسد نہوگا۔ ف۔ دانہ تل ہو یا بقدر تل ہو۔ ولو اکلہا ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر تل کو ابتداءً کھایا تو روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ العنایۃ۔ الفتاویٰ قاضیخان۔ یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ یہ اسوقت کہ چبایا نہو۔ ولو مضغہا لا یفسد لانہا تتلاشی۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتداءً چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا۔ ف۔ تو اسپر داخل ہونا صادق نہوگا بلکہ اگر گیہوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہوگا بوجہ پراگندہ ہو جانے کے کمافی قاضیخان لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اسکا مزہ حلق میں ظاہر ہو تو فاسد ہوگا۔ الکافی۔ اور یہ مزہ پانیکی شرط خوب ہے تو پھر قلیل کے چبانے میں بھی اصل ہونا چاہیے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنیکے معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اسپر صادق آگیا لیکن رقیق چیزیں مانند آنسو و پسینے کے اسکا اعتبار نہیں ہے۔ کما مرم۔ وفی مقدار الحمصۃ۔ اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں۔ ف۔ جبکہ دانتوں میں سے نگل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارۃ۔ صائم پر صرف قضا واجب ہے کفارہ نہیں۔ عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ وعند زفر علیہ الکفارۃ ایضا لانہ طعام متغیر۔ اور زفرؒ کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلیے کہ یہ چیز گندہ ہو طعام ہے

ف۔ اور طعام مدد و کھانے میں کفارہ ہے اور یہ مقدار زیادہ خاق قدر کثیر ہے۔ ولابی یوسف انہ یعاف الطبع۔ اور ابو یوسف رح کے واسطے حجت یہ ہے یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اسکو کروہ رکھتی ہے۔ ف۔ یعنی گھناونی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہان رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہو اکہ بدبودار گوشت مین تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے دانتون سے چنا برابر گوشت نکالکر کھا جاوے کہ اگر اسکی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہو اور اگر اس شخص کی ایسا کچھ اثر نہو تو زفر رح کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگون کے احوال سے واقف ہو اور ہر قسم کا اعتبار رکھتا ہو۔ افتح۔ (فروع) صائم نے دوسرے کے واسطے غلہ چبایا تھا اسکو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ میں قضاء ہے نہ کفارہ ولوالجیہ۔ اگر منہ میں لقمہ تھا اسوقت فجر طلوع ہو گئی پھر اسکو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی حالانکہ اسکو روزہ یاد نہین پھر یاد آیا پھر اسکو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اسکو نگل گیا تو اسپر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھایا تو اسپر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ الخانیہ۔ فان ذرعہ القئ لم یفطر۔ پھر اگر اسکو قے اسندی تو افطار نہو گا۔ ف۔ یعنی جب کہ بے اختیار قے ہو گئی جیسے روزہ بھول کر قے کرنے مین افطار نہین ہے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور ابن المنذر نے کہا کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ م ع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاء فلا قضاء علیہ ومن استقاء عامدا فعلیہ القضاء۔ دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جسکو قے ہوئی اسپر قضاء نہین ہے اور جس نے عمداً قے کی تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اسکو ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ اور حاکم نے کہا کہ شرط بخاری و مسلم پر یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہین۔ مفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری دانست مین یہ حدیث محفوظ نہین۔ یہ قول شاید اسوجہ سے کہ جیسا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسی بن یونس منفرد ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہین بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی ہے کما رواہ ابن ماجہ۔ پھر وطحاوی نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا مسلم نفل مین اور یہی معنی ابن ماجہ مین ہین تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف واقع ہونے کے افطار کر دیا۔ مفع۔ ویستوی فیہ ملاء الفم فما دونہ اور اسمین بھر منہ قے اور اس سے کم دونون برابر ہین۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین کوئی تفصیل نہین بلکہ مطلق حکم ہے۔ م۔ اور مسئلہ مین تمام صورتین یہ نکلتی ہین کہ قے یا اسندی یا اسنے عمداً گرائی۔ پھر اسندی یا بھر منہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمداً گرائی ہوئی بھی بھر منہ یا کم گرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم مین سے تین حالت سے خالی نہین یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی سو بارہ صورتین پیدا ہوئین۔ پھر اگر اسندی و باہر نکل پڑی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو افطار نہین۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اسکو روزہ یاد ہے تو قلیل ہو یا کثیر ہو امام محمد رح کے نزدیک روزہ فاسد نہین۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للثانی۔ اور اگر اسنے لوٹائی پس اگر بھر منہ ہو تو باتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک فاسد نہین اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمحمد۔ اور جب اسنے عمداً قے کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر بھر منہ ہے تو باجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد نہین اور یہی بعض مشائخ کا مختار ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ کما فی الکافی۔ پھر اگر کم ہونے مین قے خود لوٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک افطار نہین اور اگر اسنے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت مین افطار اور دوم مین نہین ہے اور امام محمد رح کے نزدیک لوٹنے و لوٹانے سمین فاسد ہے۔ اور باقی صورتین یعنی بھر منہ عمداً قے کرنے کی صورت مین لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہین نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھ کہ حدیث مین قے ہو قے کرنا مذکور ہے۔ اور مصنف رح نے کہا کہ اسمین بھر منہ اور اس سے کم دونون برابر نکلنے مین تو اسکے معنی یہ ہوے کہ جو قے خود باہر نکل پڑے خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد نہین کرتی اور جو قے عمداً نکالی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ باقی رہین لوٹنے و لوٹانے کی

صد مین توڑ فرمایا۔ فلو عاد وکان ملء الفم فسد عند ابی یوسف لانہ خارج حتی ینتقض بہ الطہارۃ وقد دخل۔ پھر اگر
بے اختیاری قے لوٹ گئی اور وہ بھر منہ تھی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے یعنی اسکی جہت سے
وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔ وعند محمد لا یفسد لانہ لم توجد صورۃ الفطر وہو الابتلاع وکذا
معناہ۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہو گا کیونکہ فطر کی صورت نہیں پائی اور وہ نگل لینا۔ اور یوں فطر کے معنی بھی نہیں
پائے گئے۔ ف۔ اور وہ غذا کھانا ہے۔ لانہ لا یتغذی بہ عادۃ۔ کیونکہ عادت مین قے کے ساتھ غذا نہیں کیجاتی ہے۔ ف۔
پس جب فطر از راہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ وان اعادہ فسد بالاجماع
لوجود الادخال۔ والابتلاع۔ بعد الخروج فیتحقق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر قے کو صائم نے خود لوٹایا
تو باجماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نکلنے و خارج ہونے کے اُسکی طرف سے داخل کرنا و نگلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق
ہو گئی۔ ف۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہوئے۔ یہ سب تو بھر منہ کی صورت مین ہے۔
وان کان اقل من ملء الفم۔ اور اگر بے اختیاری قے بھر منہ سے کم ہو۔ فعاد لم یفسد صومہ۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اسکا روزہ
فاسد نہو گا۔ ف۔ اسمین دونون کا اتفاق ہے۔ لانہ غیر خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ ف۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا صنع
لہ فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اسکے داخل کرنے مین ہے۔ ف۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعادہ
فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخروج۔ اور اگر قلیل اُسنے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یون ہے یعنی افطار نہین
بوجہ خروج نہونے کے۔ ف۔ یہی مختار و صحیح ہے۔ ف۔ وعند محمد یفسد صومہ لوجود الصنع منہ فی الادخال۔ اور امام محمد کے
نزدیک روزہ فاسد ہو گا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنے مین۔ ف۔ یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل
قے کو حلق مین داخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہو گئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل قے حکماً خارج ٹھہرتی
حالانکہ شرع نے اسکو خارج نہین ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہین ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوا۔ فان
استقاء عمدا ملء فیہ فعلیہ القضاء۔ اور اگر اپنے عمداً قے کی حالانکہ بھر منہ ہے تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ پس نسیان مین
اپنے قصد سے قے کرنا بھی معتبر نہین مانند کھانے پینے کے۔ اور بھر منہ کی قید اسواسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ
بھر منہ عمداً یاد مین قے کرنا باتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ
اس مین مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھر منہ تو ضرور داخل ہو گی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہونچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز
داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہین ہوتا تو قیاس
نہین چلتا رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے کرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک بہ۔ اور نص کے مقابلہ
مین قیاس متروک ہے۔ ف۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا
کفارۃ لعدم الصورۃ۔ اور کفارہ واجب نہین بوجہ صورت فطر نہونے کے۔ ف۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا۔ میرے نزدیک
یون کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے مین افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کمی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہان
نص مین صرف یہ وارد کہ اسپر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہین کر سکتے اور نہ اسپر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہین ہم
بالجملہ عمداً بھر منہ قے نکالنے مین باتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملء الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر
عمداً نکالی ہوئی قے بھر منہ سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ قضاء واجب ہو نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث
بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین قضاء اسپر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو
فتح وغیرہ مین مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخروج حکماً۔ اور ابو یوسف

سف کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ف۔ اسی جہت سے قلیل قے نکلنے یا نکلنے سے
وضو نہیں ٹوٹتا۔ زیلعی رح نے تبیین الحقائق شرح الکنز میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے۔ کمافی الفتح۔ اور
حاصل یہ کہ حدیث میں استقاء عامداً۔ میں یہ مقصود ظاہر کہ اسنے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اسنے
عمداً کچھ قے نہیں نکالی۔ لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اصطلاحات عرف پر ہیں اور عرف وحقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا فرد
صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک نئی اجتہادی معنی لانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ
میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی
متحقق نہیں ہوا۔ تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل منہ تک نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ لم یفسد عندہ لعدم سبق الخروج
تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہوچکا۔ ف۔ تاکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار
پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اسنے خود اُس قلیل کو لوٹایا۔ فعنہ انہ لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ
روزہ کے مفسد نہوگی بوجہ اسکے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جسپر داخل ہونا صورت فطر ہو۔ وعنہ انہ
یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی۔ فالحقہ بملء الفم۔ تو ابو یوسف نے اسکو بھر منہ قے
نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرۃ الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہوجانے کے۔ ف۔ یعنی قے کرنا پھر حلق میں اسکو لوٹانا فعل اختیاری کثیر
ہوگیا۔ تو گویا اسنے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہوگئی۔ یہ ابو یوسف رح کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ اگر کسی جلسہ میں یا صبح
و دوپہر و قریب غروب کے عمداً قے نکالی جو ملکر بھر منہ ہے تو روزہ قضاء کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا
یا عمداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اُسنے لوٹائی۔ اصح قول پر کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سوائے اسکے کہ جب
لوٹائی یا بھر منہ قے عمداً کی ہو۔ ہ۔ اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عمداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم م۔ پھر واضح
ہو کہ یہ سب حکم اُسوقت کہ قے طعام یا پانی یا پترہ ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابو یوسف
کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عمداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے
کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ بلغم نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ معنم۔ ومن ابتلع الحصاۃ او الحدید افطر۔ اور جو شخص صائم
کہ نگل گیا کنکری و لوہے کو تو افطار ہوگیا۔ لوجود صورۃ الفطر۔ بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ کسی چیز کو پیٹ
میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اسپر کفارہ لازم نہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی فطر نہونے کے
ف۔ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہو۔ م۔ اور یہی قول مالک ہے ع۔ (فروع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر و لوہے
کے قضاء ہے نہ کفارہ) اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے از راہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کیجاتی اسکے نگلنے سے صرف قضاء
ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک ومٹی۔ التبیین۔ سوائے گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا میں کھائی جاتی یا ایسی مٹی جو پختہ کرکے
بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو اسمیں کفارہ بھی ہے۔ خزانۃ المفتین۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پاؤں وغیرہ سے
اڑکر صائم کے حلق میں جاوے اُس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے چکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھواں
داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ السراج۔ اور مانند کنکر ومٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنیوالی چیزیں خرما وغیرہ کی گٹھلی اور روئی
اور گھاس و کاغذ ہے۔ الخلاصہ۔ اور کچی سفرجل بغیر اُبالی ہوئی اور جوز رطب ہے۔ النہر۔ اور جوز خشک و لوز خشک اور ثابت اخروٹ
مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے۔ الخلاصہ۔ پس لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہے۔
ف۔ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی جب کہ ورا نگل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ سالم منہ کھلا
ہو۔ القاضیخان۔ اور خربزہ کا چھلکا جبکہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اُس سے گھن آوے۔ بخلاف اسکے جبکہ

تازہ ایسا نہ ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا - الظہیریہ - کچے امرود اور گولر و بیر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے - واللہ اعلم - م - اور اذر
دجاورس کھانے میں کفارہ نہیں ہے - الذخیرہ - میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گیہوں کو باک نہیں ہے
پس فتوی میں تامل ہوگا - م - مسور و ماش و مونگ میں کفارہ نہیں - الزاہدی - اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور
اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا - الظہیریہ - ہلیلہ چوسا کہ تھوک حلق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں
اور اگر ہلیلہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا - الظہیریہ - اور اگر شکر چوسی تو نگلنے پر کفارہ لازم ہے - محیط السرخسی - شل ککڑی کے جب کہ
نیزہ یا تیر یا بندوق کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے - اگر انکا کوئی کنارہ باہر کو رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں - التبیین - اگر ڈورے میں
باندھ کر گوشت نگل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں
البدائع - ن - مگر جب کہ اسکا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے - الفتح - لکڑی کا کنارہ نگلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے
تو فاسد نہیں اور اگر کل نگل گیا تو فاسد ہوا - الخلاصہ - اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی
مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو - الظہیریہ - یہ سب اسوقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور
اگر سہوا ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے - الزاہدی - م - **ومن جامع فی احد السبیلین** - اور جس صائم نے کہ
دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا - ف - خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے
بہر حال اگر یہ جماع نسیانا ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اسکا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں - اور اگر غلط ہو مثلا چوک جانے سے داخل ہوگیا
تو بھی حکم گذرا کہ قضا ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر ایسے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا - **عامدا** - درحالیکہ عمدا اسکا قصد
کرنے والا تھا - **فعلیہ القضاء** - تو اسپر قضا ہے - **استدراکا للمصلحۃ الفائتۃ** - واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو جاتی رہے
والکفارۃ - اور اسپر کفارہ بھی واجب ہے - **لتکامل الجنایۃ** - بوجہ پورا ہو جانے جرم کے - ف - کیونکہ جماع کی صورت و معنی
مع صورت مقعد کے پائے گئے - اور یہی جمہور علماء کا قول ہے - ع - **ولا یشترط الانزال فی المحلین اعتبارا بالاغتسال** - اور
دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے - ف - چنانچہ حشفہ غائب ہو تو کرنے والے و کرانے والے
دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے - م - **وہذا لان قضاء الشہوۃ
یتحقق دونہ** - اور یہ اسواسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے - **وانما ذلک شبع** - اور انزال ہونا تو سیری ہے - ف -
کہ بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں رہی - تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضائے شہوت بدون اسکے پائی گئی - پھر دونوں جگہ کا لفظ
اسواسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اسمیں انزال ہو تب کامل ہوگا چنانچہ اسی معنی
سے فرمایا کہ - **وعن ابی حنیفۃ انہ لایجب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکروہ** - اور ابو حنیفہ رح سے نوادر میں روایت ہے کہ
مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا - **اعتبارا بالحد عندہ** - بر قیاس حد کے امام رح کے نزدیک - ف -
یعنی امام رح کے نزدیک حدود ایک امر محدود ہیں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اسمیں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں
حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے
بعضے شاگردوں کا قول ہے - **والاصح انہا تجب** - اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا - ف - یہی صحیح ہے - المحیط - **لان الجنایۃ متکاملۃ
لقضاء الشہوۃ** - کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے - ف - بلکہ بہت سے خبیث طینت لوگ مقعد کا جماع زیادہ
مرغوب سمجھتے ہیں - (فروع) اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کر کے
کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اسپر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ
اول کا ادا نہ کیا ہو - ف - **ولو جامع میتۃ او بہیمۃ فلا کفارۃ انزل اولم ینزل** - اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور

سے عمداً جماع کیا تو اسپر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ ف۔ ہاں قضا البتہ لازم ہے اور بغیر انزال روزہ بھی
نہ جائیگا م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہو
یا نہ ہو۔ کمافی شرح المہذب للنووی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایۃ۔ کیونکہ جنایت۔ ف۔ جو
کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب صحیح پوری ہوا ہو۔ تکاملہا بقضاء الشہوۃ فی محل مشتہی۔ پورا ہونا ایسے محل میں قضاے
شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ ف۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دبر ہے۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ
میں نہیں پائی گئی۔ ف۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بحالت صوم جماع
کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارۃ بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأۃ۔ پھر ہمارے
نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ ف۔ جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ
وجبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر و اکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہو گئی ہو۔ الغایۃ قاضیخان
اور اگر بندہ کے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دیکر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے الخلاصہ
وغیرہ۔ اور جبر و اکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے مفطرات میں اور اگر روزہ یاد نہیں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا
لہذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے م۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء رح کا ہے۔ کما قال الخطابی رح۔ مع۔ شیخ
ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر مصنف رح تجب علی المرأۃ۔ کی جگہ تجب علی الموطوء بہ۔ کہتے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مخنث بھی داخل ہو جاتا
جس نے رضامندی سے انغلام کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے انغلام کرانے والے مخنث میں قضاے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرص
مال وغیرہ کے تو ظاہر یہ تھا کہ اسپر کفارہ اس معنی میں نہو ہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمختار میں قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں
میں کفارہ نہونا بوجہ شبہہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہو اور اگر معصیت کے قصد سے
یکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اسپر کفارہ واجب ہوگا اور علماے اعصار نے اسی کا فتوی دیا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ انتہی مترجما
اور یہ قول اچھا ہے۔ النہر الفائق۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے اسمیں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شبہہ سے مندفع ہوتے ہیں اور
حدود میں سواے صریح ایجاب الہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالی کی تصریحات بہت
موجود ہیں پس زجراً کفارہ لازم کرنیکے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اور جب تک معتمد کتاب میں نہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز
ہے۔ مع۔ یہ اعلی القاری رح۔ ہاں شیخ ابن الہمام رح نے کافی سے نقل کیا جسمیں ضمیر مذکر ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا
مرجع انغلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔ الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں
اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اسنے فرج میں برضامندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل ہے جنپر کفارہ نہیں
رہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دبر میں انغلام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہوگا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے
اسواسطے کہ اسنے قضاے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضاے شہوت کا محل بنکر کرا دیا تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل
کی طرح خبیث و مرتکب معصیت شنیعہ ہے لیکن کفارہ تو قضاے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتوی میں تامل چاہیے
واللہ تعالی اعلم م۔ وقال الشافعی فی قول لاتجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب
نہیں۔ لانہا متعلقۃ بالجماع وہو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ ف۔ نہ عورت کا
وانما ہی محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضاے شہوت پر ہے
اور وہ جیسے مرد میں ویسی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ وفی قول تجب ویتحمل عنہا
الرجل اعتبارا بماء الاغتسال۔ اور شافعی رح کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے لیکن عورت کیطرف سے

اسکو مردانہ دیگا بر قیاس آب اغتسال کے۔ ف۔ یعنی جیسے رات میں مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دام دینا
ہوتا ہے تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہے اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اِس کفارہ میں دو ماہ کے
متواتر روزے بھی ہیں وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہونگے کیونکہ حدیث میں باتفاق منع وارد ہے کہ کوئی دوسرے سے روزہ
نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہونگے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ ولنا قوله
علیه السلام من افطر فی رمضان فعلیه ما علی المظاهر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان
میں افطار کیا تو اسپر وہ واجب ہے جو مظاہر پر ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ظہار میں جو کفارہ قرآن میں ہے وہی عمداً صوم افطار کرنے والے
پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اسمیں لفظ من افطر مذکور ہے
وكلمة من تنتظم الذكور والاناث ۔ اور لفظ من مذکر و مونث دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر ڈالے
اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جناية الافساد لا نفس الوقاع۔ اور اِس
دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمداً روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ ف۔ چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال
صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اِس حرکت سے جو روزہ فاسد کردے ۔ وقد شاركته فيها۔ اور ایسی حرکت جماع
کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ
متعلق نہیں بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد
ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اسکے جرمانہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی رح کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ و
لا تحمل۔ اور تحمل نہ داروہے۔ ف۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہوسکتا۔ لانها عبادة او عقوبة۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے
خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولا يجري فيهما التحمل۔ اور اِن دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ ف۔
چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اُسکے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جاوے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت
کا خیال اِس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدر ازلی ہے جب اسکو عمداً ضائع کیا تو اسکی مکافات اسطرح کہ تحریر
رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال
کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اِس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہراً بعض
متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہ ہوگیا۔ اور اصل حدیث ابوہریرہ رض سے
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بردہ آزاد کرے یا
متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلاوے ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابوہریرہ نے کہا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اُس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے
پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اسمیں عورت کا عموم کہاں نکلیگا جب کہ مردوں کا عموم نہیں نکلتا جیسا کہ اصول
الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اِس سے حضرت ابوہریرہ نے دلیل لی کہ افطار
کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے ہو۔ ولو اكل او شرب ما يتغذى
به او ما يداوى به۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کیجاتی ہے۔ فعليه القضاء
والكفارة۔ تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ ف۔ یعنی عمداً کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اُسوقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کیواسطے
کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز اِن دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہو تو صرف قضاء ہے نہ کفارہ۔ خزانۃ المفتین م۔ پس
کفارہ کی خصوصیت عمداً جماع سے نہیں بلکہ عمداً افطار سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہے پس

کفارہ بھی لازم ہوگا۔ اور یہی امام مالک و جمہور علماء کا قول ہے۔ ع۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا کفارۃ علیہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر
کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یہی امام احمد کا قول ہے۔ لانہا شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبۃ۔ کیونکہ
کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس شرع ہوا بوجہ دور ہو جانے گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جماع کرنے والا پشیمان
و نادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات و احادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو ایسا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر کفارہ لازم کیا تو یہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ
میں ہے یعنی جماع بس اسی تک رہیگی۔ فلا یقاس علیہ غیرہ۔ تو اسپر غیر کا قیاس نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمدی
افطار سے کفارہ نہ ہوگا۔ ولنا ان الکفارۃ تعلقت بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ
کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بر وجہ کمال پایا گیا۔ ف۔ یعنی حدیث در باب جماع وارد لیکن اس سے اسقدر
مفہوم ہو گیا کہ پورے طور پر افطار کی معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحققت۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ ف۔
جب کہ کسی نے غذائی یا دوائی چیز عمداً کھا لی تو لازم آیا کہ بوجہ کمال افطار کے کفارہ واجب ہے۔ وبایجاب الاعتاق
تکفیرا عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لہذہ الجنایۃ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان اس امر کی ہے
کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق
اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزا سے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول فقہ میں ثابت ہے۔ علاوہ بریں شافعی رح کہ سکتے
ہیں کہ اگر توبہ سے رفع گناہ نہوتا بھی تو خلاف قیاس کے معنی میں یہی وجہ ہے کہ شیخ ابن الہمام رح نے کہا اس تقریر سے شافعی رح
کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ والتحقیق مقام یہ ہے کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک
اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کامل ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے
غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کامل ہو جائیگا۔ لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے
کی چیزیں یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا شہد یا مشک یا زعفران یا کافور یا غالیہ کھایا پیا تو اسپر ہمارے نزدیک قضاء و کفارہ
ہے۔ الخ فیضان۔ اسی طرح سرکہ و مری و آب عصفر و آب زعفران و آب باقلا و خربزہ و آب خیارین۔ و خوردہ انگور و منقہ وادلے
و برف کا پانی عمداً کھایا پیا۔ یا دوائی شئے مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کہ جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھالی۔ یا چھوٹا
خربزہ نگل گیا یا کچا گوشت کھایا۔ الخزانۃ۔ بلکہ بدبودار کھایا۔ ت۔ یا بقول مختار کچی چربی کھائے الخزانۃ۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔
یا بھونے ہوئے جو نگل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت
ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ محیط السرخسی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز ایسی حد سے کھاوے جس طرح کھانے کی
عادت ہو۔ م۔ وتبیین الذرہ۔ کو اگر روغن میں تر کرکے کھایا۔ یا انگور کی تازی بیل کیا تو کفارہ واجب ہے۔ الخلاصہ والخزانہ
اگر زرہ کے درخت کی بالو کھائی یعنی کڑی۔ تو زندویسی نے کہا کہ میری رائے میں اسپر کفارہ ہے کیونکہ اسمیں شیرینی ولذت ہوتی ہے
السراج۔ ظاہرا یہ تازی کڑی میں ہے لیکن باوجود اسکے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اگر درختوں
کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کوپل تو اسپر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے
پتے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ البحر۔ یہی تفصیل سب نباتات میں ہے۔ التبیین۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو بہر صورت اسپر
قضاء و کفارہ ہے اور اگر ثابت نگل گیا پس اگر اسپر فروتھی نہوں تو باتفاق قضاء و کفارہ ہے اور اگر فروتھی ہوں تو عامۂ علماء کے
نزدیک قضاء و کفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ
خشک ہو یا تر ہو۔ السراج۔ اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں۔ محیط السرخسی ت۔ اگر نمک کھایا تو اسپر کفارہ واجب ہے

یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح ہے۔ ابو المکارم م۔ مسئلہ تبارک کا دھواں پینے سے کفارہ ہے یا نہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے تابع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال ہوا پس بقیاس ریق حبیب و سونگھنے کی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان یعنی غذائی و شہوتی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اسکو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ قال والکفارۃ مثل کفارۃ الظہار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ ف۔ یعنی اول رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے ورنہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ ف۔ انکا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے۔ م ع۔ فانہ قال یا رسول اللہ ہلکت واہلکت۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ہلاک ہوا اور میں نے مارا گیا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واقعت امرأتی فی نہار رمضان متعمدا۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے جماع کیا اپنی عورت سے متعمداً رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبۃ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبتی ہذہ۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں ہوں سوائے اپنی اس گردن کے۔ فقال صم شہرین متتابعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ پے در پے روزے رکھ۔ فقال ہل جاءنی ما جاءنی الا من الصوم۔ پس اس نے عرض کیا کہ مجھ پر کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے۔ ف۔ یعنی پھر دو مہینہ تک پے در پے روزے رکھنے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطعم ستین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ فقال لا اجد۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں۔ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی بعرق من تمر۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوہارے لائے جاویں۔ ویروی بعرق۔ اور بعض روایت میں بجائے فرق کے عرق ہے۔ فیہ تمر خمسۃ عشر صاعا۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرمے تھے۔ وقال فرقہا علی المساکین۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کر دے۔ فقال واللہ ما بین لابتی المدینۃ احد احوج منی ومن عیالی۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں زمین کے درمیان کوئی حاجتمند مجھسے و میری عیال سے بڑھکر نہیں ہے۔ فقال کل انت وعیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ۔ یجزیک ولا یجزی احدا بعدک۔ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا۔ ف۔ صحاح ستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اُسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مر گیا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اُسکو آزاد کرے۔ اُس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھکو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے پے در پے روزے رکھے۔ اُس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ اُس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خرما تھے پس آپ نے فرمایا کہ اسکو لیکر تصدق کر دے۔ اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے سے بڑھکر محتاج پر صدقہ کروں پس واللہ مدینہ کی لابتین یعنی دونوں زمین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیئے حتی کہ آپ کے آگے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔ رواہ الائمۃ الصحاح۔ سرزمین مدینہ کے دو طرف دو حرہ ہیں یعنی پتھریلے مقام ہیں۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ اجازت فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اُسکو کفارہ دینے سے چارہ نہیں

ہو سکتی ہے اور بعض نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ وغیرہ کی دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ
روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی اور اس کے عیال کو کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جمہور علماء کا وہی
قول ہے جو زہری رحمہ اللہ نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف رحمہ اللہ کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا
سو ائمہ رواۃ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ چنانچہ یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ
اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی یا تنگی اسکو مہلت دی جب کہ وہ بالفعل روزے سے عاجز تھا۔ یہی خطابی وغیرہ نے جواب
دیا ہے لیکن ظاہر ایسا ہی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ فقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا
کر دیا۔ یا فقد والملکت یعنی اور میں نے ارشاد پایا۔ یہ بھی صحاح الستہ میں نہیں لیکن دارقطنی و بیہقی نے معلی بن منصور کی روایت
سے ذکر کیا۔ ثعالبی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب
کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور
ثعالبی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرق ایک جھابا زنبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوہارے سمائے اور یہ جب ساٹھ
مساکین کو صدقہ دیئے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چہارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہ جب
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بغلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ
خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہ ہو تو متواتر روزے پھر نہ ہو سکے تو مسکینوں کا
طعام ہے سو وہاں سے صوم رمضان کی فضیلت کا امر ظاہر ہوئی ہے۔ م۔ **وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ بالتخییر**۔ اور یہ حدیث امام شافعی
پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ **لان مقتضاہ الترتیب**۔
کیونکہ حدیث کا مقتضا ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی
کی وجیز و خلاصہ میں صحیح ہے کہ تخییر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں صحیح ہے۔ ن ف ع۔ **وعلی مالک فی نفی
التتابع للنص علیہ**۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے درپے کی نفی میں کیونکہ حدیث میں پے درپے دو ماہ روزہ رکھنا منصوص
ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں لیکن
یہ حدیث اس پر حجت ہے ع۔ **ومن جامع فیما دون الفرج**۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پائخانہ کی راہوں کے سوائے
میں جماع کیا۔ ف۔ گو یہ جماع نہیں شکم ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا وغیرہ ذلک۔ **فانزل**۔ پس اس حرکت سے
اسکو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ **فعلیہ القضاء**۔ تو اسپر یہ روزہ قضا کرنا واجب ہے
لوجود الجماع معنی۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ **ولا کفارۃ علیہ**
اور اسپر کفارہ لازم نہیں ہے۔ **لانعدامہ صورۃ**۔ کیونکہ جماع کی صورت معدوم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد
کے ع۔ **ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارۃ**۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں
ہے۔ ف۔ اگرچہ قضائے رمضان یا نذر یا کفارہ قسم وغیرہ ہو۔ **لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایۃ**۔ کیونکہ رمضان میں
عمداً توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ **فلا یلحق بہ غیرہ**۔ تو رمضان
کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کر سکتے
بلکہ اسکے برعکس البتہ قیاس ہے۔ **ومن احتقن**۔ اور جس آدمی نے حقنہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں
دوا پہنچائی۔ **او استعط**۔ یا سعوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اوپر دماغ میں چڑھائی۔ **او اقطر فی اذنہ**۔ یا اپنے کان میں
ٹپکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا۔ **افطر**۔ تو ہر صورت میں روزہ افطار ہو گیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے

لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم الفطر مما دخل - بدلیل قول حضرت صلعم کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو - ولوجود معنی الفطر وہو وصول ما فیہ صلاح البدن الی
الجوف - اور بدلیل اسکے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جسمیں بدن کی بہتری ہو جوف تک - ف یعنی فطر کا مفہوم گذرنے یہ
کہ جوف تک ایسی چیز پہونچ جاوے جسمیں بدن کی بھلائی ہو پھر اگر بطور خلوت قیاس قطرہ والا ہو جاوے اسکے خطا وجہ میں فطر ہوگا اور
انسان جوف دماغ یا جوف شکم میں پہونچا تو افطار ہو گیا پس اسپر قضا واجب ہے - ولا کفارۃ علیہ - اور اسپر کفارہ نہیں لانعدامہ صورۃ - کیونکہ داخل
ہونا از راہ صورت نہیں ہے - ف یعنی جو راہ منہ کی ہے ع - اور جس حدیث کا حوالہ دیا اسکو ابو یعلی نے بسند جید حضرت عائشہ رض
سے مرفوع روایت کیا کہ انما الافطار مما دخل ولیس مما خرج یعنی افطار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہیں افطار اس سے جو خارج ہو
اسکی اسناد میں سلمی بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتی ہے مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں - یہی قول
عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ وعلی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا وعلقہ
البخاری ایضا - بہرحال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف اسمیں سے صاف ذکر نا مستثنی ہے - مع - ولو اقطر فی اذنیہ الماء - اور اگر
صائم نے اپنے کانوں میں پانی ٹپکایا - او دخلہما - یا کانوں میں پانی خود داخل ہو گیا - ف مثلا دریا سے عبور کیا اور کانوں میں
پانی چلا گیا - لا یفسد صومہ - تو اسکا روزہ فاسد نہوگا - ف یہی قول مالک ومختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہے ع - لانعدام
المعنی - بوجہ نہونے معنی کے - ف یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی - والصورۃ - اور بوجہ صورت نہونے کے - بخلاف
ما اذا ادخلہ الدہن - بخلاف اسکے جب کہ اسنے تیل داخل کیا - ف تو افطار ہو جائیگا - اور یونہی جب خود داخل ہو جاوے
صدا السرخسی - اور قاضیخان نے کہا کہ اگر پانی میں گھسا اور اسکے کان میں پانی جا گیا تو روزہ فاسد نہوگا اور اگر اسمیں خود پانی ڈالا تو
اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے اختیار سے داخل کیا اور اسمیں بدن کی بہتری کا لحاظ نہوگا
جیسے لکڑی کو داخل کر کے غائب کر دیا - اور دوسرا یہ کہ فاسد نہیں ہوگا - مف - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی - مگر اصح یہ کہ فاسد ہے
اگر تنکا یا تیر لگا کر وہ اندر رہ گیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے - مف - ولو داوی
جائفۃ - اور اگر صائم نے دوا کی جائفہ کی - ف یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچ گیا ہے - او آمۃ - یا آمہ کی - ف
یعنی جو ام الدماغ تک پہونچا ہے - بدواء - کسی دوا کے ساتھ - ف پس اگر دوا خشک ہے تو بالاجماع افطار نہیں - المبسوط وغیرہ
ع - کیونکہ جو دلیل مستدلہ ہوا کہ وہ وہیں چپٹ رہی - اور اگر دوا تر ہو - فوصل الی جوفہ - پس وہ پہونچی جوف تک یعنی جائفہ میں
او دماغہ - یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو - افطر - تو افطار ہو گیا - عند ابی حنیفۃ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - ف یہی
قول شافعی واحمد ہے ع - واضح ہو کہ معتبر اسمیں دوا کا پہونچنا ہوتا ہے - والذی یصل ہو الرطب - اور جو دوا پہونچتی ہے وہ تر
ہے - ف اسواسطے تر دوا کی قید معتبر ہے حتی کہ اگر خشک دوا پہونچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی افطار ہوگا لیکن خشکی میں
دلیل یہ ہے کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہے اندر نہیں پہونچتی - اور تر دوا اپنی رطوبت سے پہونچ جاتی ہے - وقالا لا یفطر لعدم
التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرۃ واتساعہ اخری کما فی الیابس من الدواء - اور صاحبین نے کہا کہ تر دوا میں
بھی افطار نہوگا بوجہ پہونچنے کا یقین نہونے کے کیونکہ پہونچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دوا میں یہ
یقین نہیں - ولہ ان رطوبۃ الدواء تلاقی رطوبۃ الجراحۃ فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الی الجوف - اور امام رح کی
دلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے ملکر نیچی طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہونچ جاتی ہے - ف حتی کہ اگر
معلوم ہوا کہ تر دوا نہیں پہونچی تو فاسد نہوگا - العنایہ ہ - بخلاف الیابس لانہ ینشف رطوبۃ الجراحۃ فینسد فمہا -
برخلاف خشک دوا کے کیونکہ خشک تو جراحت کی رطوبت چوس لیتی ہے تو اسکا منہ بند ہو جاتا ہے - ف بالجملہ ظاہر الروایۃ
میں دوائے خشک وتر میں اس دلیل سے فرق ہے - اور اگر زخم ایسا نہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہونچنے کی دلیل ہو تو

باختلاف کسی سے افطار ہوگا یا نہیں۔ ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر۔ اور اگر روزہ دار نے اپنے ذکر کے سوراخ مین ٹپکائی تو افطار نہین۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہو جائیگا وقول محمد مضطرب فیہ۔ اور امام محمد کا قول اسمین مضطرب ہے۔ فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ وبین الجوف منفذا ولہذا یخرج منہ البول۔ گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہنچنے کی ہے اور اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفۃ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل وجوف کے درمیان مین مثانہ حائل ہے اور پیشاب اسمین سے ترشح ہوتا ہے۔ ف یعنی تحقیق اسکی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہوئی لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ وہذا لیس من باب الفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے نہین ہے۔ ف اور تشریح مین خلاصہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوٹتی ہے بذریعہ جگر کے رسائن ہو کر مثانہ مین جمع اور وہان سے بذریعہ عصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے یعنی نہ قول ابی حنیفہ رح صحیح ہے م۔ سا عورت کی فرج مین ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد کرتا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط۔ ومن ذاق شیئا بفمہ لم یفطر۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اسکو افطار نہین ہوا لعدم الفطر صورۃ ومعنی۔ کیونکہ فطر کی صورت ومعنی کچھ موجود نہین۔ ویکرہ لہ ذلک۔ ولیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے۔ لما فیہ من تعریض الصوم علی الفساد۔ کیونکہ اسمین روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ ف کیونکہ شاید کچھ حلق مین اتر جاوے محیط وقاضیخان مین ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بدمزاج ہو تو اسکو شوربہ زبان سے دریافت کرنے مین مضائقہ نہین ہے۔ ع وغیرہ۔ ویکرہ للمرأۃ ان تمضغ لصبیہا الطعام اذا کان لہا بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چباوے جب کہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ شاید بے اختیار حلق مین اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلا کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو ولا باس اذا لم تجد منہ بدا صیانۃ للولد الا تری ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہین کہ چبا کر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہین دیکھتے کہ عورت کو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اسکو فرزند پر خوف ہو۔ ف شہد یا اسکے مانند چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے مین مضائقہ نہین تاکہ خسارہ نہو۔ المحیط۔ اور فتاوی سمرقند مین اسکو مکروہ رکھا۔ مع۔ ومضغ العلک لا یفطر الصائم۔ اور علک چبانا روزہ دار کو مفطر نہین کرتا۔ لانہ لا یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہین پہنچیگا۔ وقیل اذا لم یکن ملتئما یفسد لانہ یصل الیہ بعض اجزائہ اور بعض نے کہا کہ جب علک باہم ملا ہوا نہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزا جوف مین پہنچ جاتے ہین۔ وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئما لانہ یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ ف پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم مین کچھ خلاف نہین ہے۔ الا انہ یکرہ للصائم۔ مگر علک چبانا روزہ دار کو مکروہ ہے۔ ف اگرچہ عورت ہو۔ لما فیہ من تعریض الصوم للفساد۔ کیونکہ اسمین روزہ کو فساد پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ ف کیونکہ شاید کچھ اجزا اتر جاوین۔ ولانہ یتہم بالافطار۔ اور اسوجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ متہم ہوگا۔ ف اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر مین لوگون کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگون کو بری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا عذر ہو۔ اس باب مین حدیث مرفوع بھی ہے کہ تہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ ولا یکرہ للمرأۃ اذا لم تکن صائمۃ لقیامہ مقام السواک فی حقہن۔ اور علک عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہین جب کہ وہ روزہ دار نہو کیونکہ وہ عورتون کے حق مین مسواک کے قائم مقام ہے۔ ویکرہ للرجال۔ اور مردون کو علک مکروہ ہے۔ ف اگرچہ روزہ سے نہو۔ علی ما قیل اذا لم یکن من علۃ۔ بنابر آنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہو۔

ف۔ اور اگر سرمہ میں کسی جہت سے استعمال کرے تو مکروہ نہیں۔ وقیل لایستحب لما فیہ من التشبہ بالنساء۔ اور بعض نے
فرمایا کہ مردوں کو مطلقاً مستحب نہیں ہے کیونکہ اسمیں عورتوں کے ساتھ تشبہ ہے۔ ف۔ اور حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی
مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں سے مشابہت کریں لعنت فرمائی ہے۔ ولا باس بالکحل ودہن الشارب۔ اور سرمہ لگانے
اور مونچھوں میں تیل لگانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لانہ نوع ارتفاق وہو لیس من محظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی
آسایش ہے اور آسایش صوم کے ممنوعات سے نہیں ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء والی
الی الصوم فیہ۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اُس دن روزہ رکھنے میں ندب فرمایا
ف۔ یعنی مستحب کی رغبت دلائی ہے۔ ف۔ صوم عاشوراء کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اُس دن سرمہ لگانے کا
استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سرمہ لگا دے
اُس سال اُسکی آنکھ درد رمد سے نہ دکھے۔ اسکی اسناد ضعیف ومنقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ صائم کے سرمہ لگانے میں ترمذی وبیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی
اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ ہاں ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل
روایت کیا۔ تنقیح میں کہا کہ اسکی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ
اسمیں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے میں خدشہ یہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ
نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزی رح نے کہا ہے اگرچہ اسپر قطع نہیں ہو سکتا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ ولا باس بالاکتحال
للرجال اذا قصد بہ التداوی دون الزینۃ۔ اور سرمہ لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دوا کرنا
مقصود ہو نہ زینت۔ ف۔ کیونکہ سرمہ عورتوں کی زینت معروف ہے۔ اور جمال جائز ہے اور وحشیپن دور کرنے اور وقار کی ہیات قائم
کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے۔ یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے۔ مت۔ میں کہتا ہوں
کہ بہت سی احادیث میں مثلاً کنگھی کرنے و پریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث میں زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق
میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوئے ہیں اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ
دولہ وہیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور تجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسب
ہو بات نہو وہ دور کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر بخیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی
ہو کہ موٹا کپڑا پہنے۔ پس اگر آنکھ میں عیب ہو یا پریشانی دور کرنے کا تجمل چاہے تو سرمہ لگا دے کنگھی کرے۔ ویستحسن دہن الشارب
اذا لم یکن من قصدہ الزینۃ۔ اور مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اُسکا قصد زینت نہو۔ ف۔ یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے
لانہ یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ ف۔ اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت
میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالوں کی
سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے سرخ یا مائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوع میں
واسکے موافق کلام فقہاء میں آئی ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المسنون وہو القبضۃ
اور داڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جبکہ داڑھی بقدر مسنون ہو اور وہ ایک مشت ہے۔ ف۔ اور نہایہ میں کہا کہ ایک
مشت سے جو بڑھے اُسکو قطع کرنا واجب ہے۔ ایسا ہی جامع الترمذی میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ داڑھی کے طول وعرض سے لے لیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنے کا
وجوب نہیں نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اُسکے معارض حدیث

جیسے مسلمان عموماً خضاب ۔ ذکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھوں کو پست کرو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر
رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک مشت سے زائد کتراتے تھے۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والنسائی ۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے
کما رواہ ابن ابی شیبہ ۔ حالانکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھیں کتراؤ اور داڑھی بڑھتی چھوڑو اور مجوسیوں
کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم۔ پس اخیر حدیث سے معلوم ہوگیا کہ علت اسمیں مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھیں بڑھاتے اور داڑھی کو
کترواتے تھے جیسے ہنود ونصاریٰ وغیرہ کرتے ہیں کہ داڑھی میں سے اکثر حصہ بال سے بنتے ہیں یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو اسکو
کسی نے مباح نہیں کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑا کہ اسکو مجوسیوں یا یہود وفرنگیوں کی طرح
منڈا دے نہیں اور نہ اسکا اکثر حصہ کترا دے ۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھوں کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالفت
ہو اور داڑھی وہ لوگ منڈاتے یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو فقط بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان
نے انکے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہوگئی اور عینی رح نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی
جب بڑھ جاوے تو اُسکے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنووں وچہرہ کے بالوں سے لے لے جہانتک کہ مخنثوں
سے مشابہ نہو جاوے ۔ انتہی مترجما۔ اور مبسوط میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی عورتوں کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگا دے
بعضی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرر ایک نوع کی زینت ہوگی ۔ مع ۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اسمیں روایت ابن عباس
ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اُسکے سبب آراستہ ہوں۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ زینت تو
سنگار کے معنی میں عورتوں کے بیچ ہے اور مردوں کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرائش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس
رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کرکے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اٹھا لیا ۔ تو
پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو بہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں
بصحت وارد ہیں یعنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ معزز ومحترم ہے اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صورت
یعنی سپید بال وجھرّی کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مبسوط ومحیط میں لکھا ہے قول فقیہ عارف ہے اور وہی
صحیح جید ہے واللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر ۔ **ولا باس بالسواک الرطب بالغداۃ والعشی للصائم** ۔ اور مضائقہ نہیں کہ
صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں ۔ ف ۔ اور تر مسواک میں مہک رہنے کو بہت سمجھی ع ۔ **لقولہ
علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک** ۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک
ہے ۔ ف ۔ یعنی روزہ دار جو اعمال کرتا ہے انمیں مسواک کرنا بہتر خصلت ہے ۔ رواہ ابن ماجہ والدار قطنی باسناد ضعیف ہے ۔ لیکن
صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضو میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہو ہر شخص نمازی
ومتوضی کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہوگئی وجہ استدلال یہ کہ اسمیں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان
فرمائی ۔ **من غیر فصل** ۔ بغیر کسی تفصیل کے ۔ ف ۔ یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر وخشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے ۔
وقال الشافعی یکرہ بالعشی لما فیہ من ازالۃ الاثر المحمود وہو الخلوف ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے
کیونکہ اسوقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے ۔ ف ۔ جسکی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار
کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے ۔ کما فی الصحیح ۔ **فشابہ دم الشہید** ۔ تو یہ خلوف
خون شہید کے مشابہ ہوگئی ۔ ف ۔ حتی کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ رنگ
تو خون کا رنگ ہوگا اور خوشبو اُسکی مشک کی ہوگی ۔ کما فی الصحیح ۔ **قلنا ہو اثر العبادۃ والالیق بہ الاخفاء بخلاف دم
الشہید لانہ اثر الظلم** ۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے برخلاف خون

تشدید کے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافرون نے انکار توحید الٰہی کر کے مومنون کو ظلماً قتل کیا جو اُنکے واسطے بہتری چاہتے تھے
بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ مسواک سے دانتون کی زردی و میل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہین کیونکہ وہ تو
معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی رہیگی یہانتک کہ کچھ کھاے پیے۔ چنانچہ طبرانی رح نے عبد الرحمن بن غنم رح
سے روایت کی کہ مین نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم مین مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہان۔ مین نے عرض کیا کہ دن
مین کس وقت مسواک کرون۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ مین نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہین کہ
صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو مسواک
کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایسے نہ تھے کہ لوگون کو حکم فرماتے کہ عمداً اپنے منہ بدبودار کرین اسمین تو کچھ بہتری نہین بلکہ بدتری ہے سواے اسکے جو کسی بلا مین
مبتلا ہو کر چارہ نہ پاوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات مین جو چیز خواہ مخواہ اسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب بہتر
ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ مین غبار قدمون پر جاتو وہ آتش دوزخ پر حرام ہے۔ یہ اسی معنی مین کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اسکے قدم غبار آلود
ہون مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہین کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کر لے اور اسی قسم سے یہ کہ جسکا مکان مسجد سے دور
واقع ہوا تو مسجد مین قدمون کے شمار سے ثواب ہے اور اسمین تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہان سے چلکر مسجد مین آوے
یہ کچھ نہین ہے مگر تاکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف ہے۔ فاحفظہ م۔ ولا فرق بین الرطب
الاخضر وبین المبلول بالماء لما رویناہ۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہین مسواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے
سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسف رح سے مروی ہوا کہ پانی سے تر کی ہوئی مسواک مکروہ ہے
یہ روایت ضعیف ہے۔ (فروع) عامۂ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے مین کچھ مضائقہ نہین۔ یہی اصح ہے
محیط السرخسی۔ کیونکہ انکی فضیلت مین حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف
کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہین یا متفرق اور مخفی نہین کہ حدیث مین رمضان کے اتباع مین جو مذکور ہین تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن
عوام مین دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضۂ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کرین جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ
بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اسکو لازم سمجھین جیسے بعضے جاہل کہتے ہین کہ ہماری عید تو ابھی نہین آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے
ہین۔ ولہذا ابو حنیفہ رح وابو یوسف سے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مفضی بہ بدعت ہو اسکا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا
ہر ہفتہ مین دو روزہ کر کے مستحب کما فی الغیاثیہ۔ م۔ مت۔ یوم الفطر و یوم الاضحیٰ و اسکے بعد تین دن ایام تشریق مین روزہ رکھنا ہمارے
نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتی کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ قاضیخان۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنون تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے
اسنے عید کے روز رکھا تو اسپر بعد غروب طلاق ہو جائیگی م۔ اگر رکھکر توڑ دیا تو اسپر قضا لازم نہین ہے۔ الکنز۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر
صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اسطرح کہ رات مین بھی افطار نہ کرے۔ السراج ف۔ بلکہ چلہ کھینچنے والے ایک دانہ دو دو پہر تک
سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہین اور اظہر یہ کہ اسکے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت مین کہ کئی روز مین ایسی نوبت پہنچی کہ کمزور
ہو کر نماز یا قراءت وغیرہ نہین ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اسکے جب کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتی کہ ایسا اثر ظاہر
نہو تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اسطرح کہ تمام سال مین کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق مین افطار
کیا تو مضائقہ نہین۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ الخلاصہ۔ یہی صوم داؤد ہے
جسکی فضیلت حدیث صحیح مین وارد ہے کیونکہ اسمین نفس پر مشقت اور اسکو عادت چیز و کر چھڑانے مین پاکیزہ کرنا بہت خوبصورت
ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ و چودہ و پندرہ تین روز روزہ رکھنا۔ القاضیخان۔ اور صوم عاشورا واجب کہ اسکے اول

یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم یوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سو سب حاجیوں کے تاکو حج سے کمزور ہوں۔ الفتح۔ عارف شیخ کے نزدیک
تنہا روز جمعہ کا روزہ مانند دو شنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ البحر۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث
ممانعت اسی معنی پر محمول ہے۔ م۔ و مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نو روزے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ الفتح۔ مکروہات
میں سے اکیلا یوم عاشورا۔ محیط السرخسی۔ یوم نوروز یا مہرجان و اتوار جبکہ ان ایام کی تعظیم کے لیے عمدا ہو۔ الظہیریہ۔ مکروہ ہے جب
روزہ رکھے یعنی کچھ کلام نہیں کرتا۔ قاضیخان۔ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے مکروہ ہے
حتی کہ شوہر کو حق ہے کہ افطار کرا دے۔ اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اور یہی
وہاں رہیں تو بھی اجازت کی حاجت نہیں۔ السراج۔ نوکر نے اگر نفل روزہ میں خدمت میں خلل ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں

فصل۔ یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جنسے افطار مباح ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں
اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت
نہ ہو۔ ششم۔ سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ معف۔ ومن کان مریضا
فی رمضان فخاف ان صام ازداد مرضه افطر وقضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو
مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے اور قضا کرے۔ ف۔ رمضان میں مریض ہونا عام ہے کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان
آگیا یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اسکے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر
ہے جیسا کہ عامہ علماء کا قول ہے بخلاف اہل ظاہر کے جو خالی مرض کو بظاہر آیت عذر ٹھہراتے ہیں۔ پھر مرض سات اقسام ہیں۔ اول خفیف
جسکے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و متعدی ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ متعدی ہے جیسے زکام کا خوف
سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھیگا۔ چہارم شاق جو روزہ سے بڑھیگا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائیگا۔
ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑیگا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اسکے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور
جسکو تپ کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا
ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ حنابلہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر
میں اشارہ ہوا۔ اللہ تعالی نے فرمایا فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر
ہو تو افطار کرے تو اسکے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا
مسافر نہ ہو۔ مع۔ وقال الشافعی لا یفطر و هو یعتبر خوف الهلاک او فوات العضو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعی رح نے
کہا کہ مریض جسکو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں
جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ونحن نقول ان زیادة المرض وامتداده قد تفضی الی الهلاک فیجب الاحتراز عنه
اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اسکا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہونچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے ابتدائی
خوف ہلاک سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے قول کے ہے
کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حرج و مشقت اٹھاوے پس اسمیں تو اتفاق ہے اب حرج
و مشقت کا مدار نہ اسمیں اجتہاد جاری ہوا کہ حرج و مشقت آیا خوف زیادتی و طول سے ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی
آیا مریض کی رائے پر ہے یا نہیں۔ پھر مریض کی رائے خالی وہم نہو بلکہ اسکو یہ گمان غالب ہو کہ کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان
کے کہنے سے جسکا فسق ظاہر نہو اور بعض نے کہا بلکہ علامات ظاہر ہونا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جسمیں خوف ہو اگر روزہ سے پھر
بیمار ہو گا تو قاضی امام نے کہا کہ خوف کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جو تپ یا بخار کی باری کے روز اپنے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھائی

تو مضائقہ نہیں۔ م ت۔ باندی اگر گھر نے پکانے وغیرہ سے ضعیف ہو گئی اور اسکو خوف ہوا تو افطار وقضا کرے۔ التمرتاشی۔ کاریگر لوگ جو
مین بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ انہوں نے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے
محبوس کام ہین۔ النصاب۔ مع۔ اگر روزہ مین خوف ہو کہ بیٹھے نماز پڑھ سکیگا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے
اگر اپنی نفس مین کسی کام مین ایسا تھکا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں
اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطار مین امام مالک کا قول ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ مسئلہ کار گہ کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے
اور یہ نہیں۔ اور اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلان وقت مقابلہ کریگا پس بخوف ضعف اسکو ابھی سے افطار جائز ہے
خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا۔ مع۔ بحرالرائق۔ م ک۔ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو
بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے کما سیل۔ اور مخفی نہیں کہ آیت مین مریض و مسافر یکسان ہین پس فرق مشکل ہے لیکن یون
کہا جاوے کہ مریض تو اسکو کہتے ہین کہ جسکے افعال حالت صحت سے متغیر ہون اور یہ معنی ہر ایک عضو کی راہ سے مختلف ہین حتی کہ
مثلاً حرارت نوش الکانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہذا ہم نے کہا کہ صوم مین مریض وہ ہے
جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اسکو روزہ مباح ہے۔ رہا
خر تو سواری اسمین تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سواریون مین اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہین نکلتی
لہذا اسمین کوئی قید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنی مشقت جب روزے مین ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے۔ فافہم۔ م۔ **وان کان
مسافر الا یستضر بالصوم فصومہ افضل وان افطر جاز**۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اسکو روزہ
رکھنا افضل ہے اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و شافعی رح کا ہے۔ مع۔ **لان السفر لا یعری عن المشقۃ
فجعل نفسہ عذرا**۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ ف۔ اور اسمین مشقت کی شرط
ٹہرانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ **بخلاف المرض فانہ قد یخف بالصوم**۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا ہو جاتا
ہے۔ ف۔ جیسے بدہضمی مین روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی **فشرط کونہ مفضیا الی الحرج**۔ تب شرط لگائی
گئی کہ مرض ایسا ہو جسمین روزہ سے حرج و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ یعنی مرض مین اس شرط سے افطار جائز ہے۔ **وقال الشافعی**
اور شافعی رح نے کہا۔ ف۔ نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ مع۔ **الفطر افضل**۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ **لقولہ صلی اللہ علیہ
وسلم لیس من البر الصیام فی السفر**۔ دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر مین روزہ رکھنا نیکوکاری سے نہیں ہے۔ ف۔
اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالی نے تم کو دی ہے۔ رواہ مسلم والمختصر فی البخاری۔ اور عبد الرزاق کی روایت مین لیس
من ام برام صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ مع۔ **ولنا ان رمضان افضل الوقتین**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
رمضان دونون وقتون مین سے افضل ہے۔ ف۔ یعنی مسافر یا تو اسوقت رمضان مین ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر مین پھر
ان دونون وقتون مین سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے
برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر
جب لوگون کی پریشانی کی شکایت پہونچی تو مکرر انکو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے کے
رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے۔ فخر الاسلام ح۔ اور رخصت سے عزیمت اولی۔ **فکان الاداء فیہ اولی**۔ تو
رمضان مین ادا کرنا بہتر ہوگا۔ ف۔ جیسے چمڑے کے موزے پہنکر مسح کرنا رخصت ہے لیکن پاؤن دھونا عزیمت و اولی ہے۔
م۔ **وما رواہ محمول علی حالۃ الجھد**۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اسوقت کہ مسافر
کو جہد و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔ امام مصنف رح

نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام رح یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر
کے حق میں افضل ہونا حدیث مذکور سے کیا پایا گیا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم یعنی تمہارا روزہ رکھنا
بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اسکے واسطے جو مشقت اٹھا کر ایسے کہ خود پریشان ہو
اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا جو صحیحین میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے انبوہ عام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تب فرمایا
کہ لیس من البر الصیام فی السفر۔ یوں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراع الغمیم پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ
لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگوا کر پی لیا پھر بتایا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان
لوگ ہیں اور ایک روایت میں صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہو گیا ہے۔ رواہ مسلم۔ مخالفین کی دلیل میں
ہے کہ آپ نے اول ان کو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھا پس جب بھی نہ رکے تو نافرمان لوگ ہیں پھر ان حادیث
کو جہد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے جسنے
اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اسپر گناہ نہیں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور مفطر ہوتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور ابو الدرداء کی حدیث سخت
گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ الصحیحین۔ پس ان میں صریح روزہ
رکھنا مسافر کو جائز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جسکو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البر الصیام فی
السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں
روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبزار۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی مدرج میں انھوں نے کہا کہ سفر میں افطار کرنا روزہ رکھنا
دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں افطار فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں
سفر میں جائز ہونے کو روزہ رکھنا ثابت صحیح الاسناد ہیں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام رح نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ
کا قول کچھ نسخ پر بنا مفروض نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص
میں جرات ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا ہے اس سے
لازم نہیں کہ روزہ افضل ہونا منسوخ ہو۔ فافہم۔ مفہم۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص
قرآنی سے اسپر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہوا اور مریض شفا پا دے پھر یہ مقام بحث
ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اسطرح کہ مر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا
واجب ہے یا انکو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اسکا کتاب میں فرمایا۔ واذا مات المریض والمسافر وہما علی
حالہما لم یلزمہما القضاء۔ اور جب کہ مریض و مسافر مر گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو انکے ذمہ قضا لازم
نہیں ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضا لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب۔ بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر انپر
قضا لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ انپر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
فعدۃ من ایام اُخر یعنی دوسرے ایام میں سے انکی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ تو جب حالت سفر و مرض میں مرے تو انپر قضا
نہیں۔ لانہما لم یدرکا عدۃ من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضا کے نہیں پایا
ولو صح المریض واقام المسافر ثم ماتا۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر مقیم ہو چکا پھر دونوں مر گئے۔ لزمہما
القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضا لازم ہوگی۔ ف۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۱۰۔ روزے قضا ہوئے تھے اور

بعد تندرستی یا اقامت کے دس۔ بیس روزہ یا زیادہ زندہ رہا تو پوری قضا لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد
کسی سانحہ سے مرگیا تو پوری قضا نہیں بلکہ۔ بقدر الصحۃ والاقامۃ۔ بقدر صحت و اقامت کے۔ لوجود الادراک بہذا المقدار
کیونکہ ادراک مدت اسی قدر حاصل ہوا۔ ف۔ اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے۔ اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روزے سے موجود
ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہوا اور باقی کا نہ ہو۔ جواب یہ کہ سبب زائد واجب ہونے کا تو حکم الٰہی
ہے اور اصل سبب اداء رمضان ہے اور اسکے مثل قضا کا سبب ہر ایک دن جسمیں قضا ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب
ہے اور باقی دن اپنے نہیں پائے۔ اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مر چکے اب ان پر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ۔ جواب۔ وفائدتہ وجوب
الوصیۃ بالاطعام۔ اسکا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت ان پر واجب ہے۔ ف۔ یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور روزے
قضا نہیں رکھے تو مرنے وقت ان پر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں۔ پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی
خواہ فدیہ پورا ہو یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں۔ اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں۔ لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے
اسکا فدیہ ادا کر دیا اور وے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے۔ اور براہ مروت و حق فتوت انکو یہی کرنا چاہیے
۔ پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے۔ بالاتفاق ابوحنیفہ و صاحبین کا قول ہے
وذکر الطحاوی خلافا فیہ بین ابی حنیفۃ وابی یوسف وبین محمد۔ اور طحاوی رح نے اس حکم میں درمیان امام ابوحنیفہ وابو یوسف
کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا ہے۔ اسطرح کہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضاء واجب ہوگی اور امام محمد کے
نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی۔ ولیس بالصحیح۔ اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے۔ ف۔ امام ابوبکر الجصاص الرازی
نے کہا کہ مجھے اماموں سے کچھ اختلاف کی روایت نہیں پہونچی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے۔ تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط
ہے۔ ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ اماموں میں بلا خلاف اس مسئلہ میں مریض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضا لازم ہے۔ م ع۔ وانما
الخلاف فی النذر۔ اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر ایک ماہ کے
روزے ہیں۔ پھر اچھا ہو کر فقط ۱۵۔ روز کے بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اسپر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد
کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضاے رمضان و نذر میں کیا فرق ہے۔ جواب دیا کہ۔ والفرق
لہما ان النذر سبب۔ شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے۔ ف۔ یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور اس نے گویا
اصل وقت یہی ہے وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اسکا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا
قائم ہوا حتی کہ بیماری میں مرجاوے تو اسپر کچھ وجوب نہیں۔ پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ
پورے ماہ کے روزے ادا کرے۔ فیظہر الوجوب فی حق الخلف۔ تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا۔ ف۔ گویا اسنے
اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کرکے ادا سے پہلے مرجاوے تو اسپر قضاے کل بالاتفاق
لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے۔ م۔ وفی ہذہ المسئلۃ۔ اور اس مسئلہ قضاے
رمضان میں۔ السبب ادراک العدۃ۔ اور اسکا سبب مدت کا پانا ہے۔ فیتقدر بقدر ما ادرک۔ تو جس قدر مدت کا زمانہ پاوے
اسی قدر وجوب رہیگا۔ ف۔ اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب بھی نہوگا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر
نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالی کے واجب کرنے سے بڑھکر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا۔ فائدہ۔
اتزاری رح نے غایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اسکے روبرو اماموں کا زمانہ تھا تو وہ انکے اقوال
سے تحقیقا واقف ہے۔ پھر اسکی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم نے اقوال ائمہ کو
نہ جانا تو انکی جہالت ہے۔ طحاوی کا کیا قصور ہے۔ عینی رح نے جواب میں کہا کہ یہ اتزاری رح کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا

اسکو طحاوی رح کے فضل وکمال کا اقرار ہو حتی کہ سوائے عباس حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابو عمرو ابن عبد البر رح جو معروف امر حدیث
ہے یہ لکھتا ہے کہ طحاوی رح محدث کوفی المذہب تھا لیکن تمام علماء کے مذاہب سے آگاہ تھا - ابن الجوزی رح نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ
ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اسکے فضل وصدق وزہد وپرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے - شیخ ابن کثیر نے بدایہ ونہایہ میں کہا
کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہابذہ - یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ
ثبت حجۃ مانند امام بخاری ومسلم کے ہے بلکہ دقائق فقہ واستنباط میں وہ اکثروں سے بڑھا ہوا امام جید ہے - پھر میں کہتا ہوں کہ لڑائی
کہ اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرتا اور یہ اسنے کچھ نہیں کیا - نرے خالی تعصب سے کیا فائدہ م ع - میں کہتا
ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا کہ مجھ پر اللہ تعالی کے واسطے ایک ماہ
کے روزے ہیں - تو ضرور ہے کہ اسوقت اسپر کچھ واجب ہو اور یہ جبھی کہ اسوقت کچھ سبب ہو ورنہ اگر مرض میں مر جاوے تو فدیہ کی
وصیت واجب ہو جاوے گی - ایسا نہیں ہے تو نذر ایسی کہ گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالی کے واسطے
مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں - یہ اسواسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد
ہو گیا پس گویا اسنے حالت صحت میں نذر کی تو کل واجب ہے - دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضائے رمضان میں مدت کو سبب قرار دینا جس سے
یہ مراد ہے کہ مدت سبب وجوب اداء ہے جیسا کہ مبسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہو چکا ہے کہ جو ادا کا سبب ہو وہی قضاء کا سبب ہے مد
شرح الکنز میں زیلعی نے کہا کہ مدت یا تو سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی مدت پائی اسی وقت سے ادا شروع
کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے - اگر کہو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا
سبب ہو نہ مدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو
رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اسپر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ مدت نہ پاوے جیسا کہ طحاوی رح کی
روایت ہے بلفظ الفتح - لیکن غایۃ شرح الہدایہ میں ہے کہ ادا کا سبب وہی قضاء کا سبب ہے اسکے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب
ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے - اور قضاء میں ادا نہیں بلکہ نہیں واجب کے مثل دینا - یعنی واجب تو رمضان کے دن کا روزہ
رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اسکے مثل صوم ہے پھر مثل دینے کا سبب وہ ایک مدت ہے - پس اسکا تعلق نفس وجوب سے نہیں
ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے - پھر کل ایام مدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں - فاحفظہ م - **وقضاء
رمضان ان شاء فرقہ وان شاء تابعہ** - اور قضائے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے در پے رکھے - ف -
یہی ایک جماعت عظیم صحابہ وتابعین سے مروی ہے - م ع - **لاطلاق النص** - بوجہ اطلاق النص کے - ف - یعنی اللہ تعالی نے فعدۃ من
ایام اخر - اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کر دیں خواہ پے در پے رکھکر ہو یا متفرق ہو - **لکن المستحب المتابعۃ مسارعۃ الی
اسقاط الواجب** - لیکن پے در پے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مسارعت ہو - ف - اور یہ مسارعت باحادیث واشارۂ
آیات مستحب مرغوب ہے - رہا یہ مسئلہ کہ مسافر ومریض وغیرہ معذور کو جب عذر جاتا رہا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اسمیں تاخیر کی گنجائش
ہے تو اسکا جواب یہ ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر دیر لازم ہو فافہم - **وان اخرہ حتی دخل رمضان آخر**
اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یہانتک کہ دوسرا رمضان آگیا تو - **صام الثانی** - دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے - **لانہ فی وقتہ**
کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے - ف - اور اسکا صوم اسپر تعیین تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی - **وقضی الاول بعدہ** - اور اول کو
بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے - ف - یعنی اسکے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا - **لانہ وقت القضاء** کیونکہ
ہر زمانہ بھی قضاء کا ہے - **ولا فدیۃ علیہ** - اور اسپر کچھ فدیہ لازم نہیں - ف - جیسا کہ امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے کہ اگر
بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے - اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے - **لان وجوب القضاء علی**

التراخی - کیونکہ قضا رکھنا واجب ہوتا تو وہ تنگی کے ساتھ ہے - ف - فی الفور نہیں ہے - حتی کان لہ ان یتطوع - حتی کہ جس پر قضا ہے اسکو
نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے - ف - پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضا کا وجوب بتراخی ہے اور آخر عمر میں البتہ تنگی سے ہو جاتا ہے
البدائع یعنی پھر اسوقت فدیہ کی وصیت واجب ہو جاتی ہے م - اور کرخی رح نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضا کا وجوب فی الفور
ہے لیکن صحیح قول اول ہے ع - والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسہما او ولدیہما افطرتا وقضتا - اور حاملہ عورت اور
دودھ پلانے والی عورت جبکہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ افطار کریں اور قضا کریں -
دفعا للحرج - دفع حرج کے واسطے - ف - یعنی یہ حکم بدلیل دفع حرج ثابت ہے م - اور یہی بر اہل العلم کا اجماع ہے - اور ذخیرہ میں ہے
کہ یہاں مرضع سے مراد دائی دودھ پلانے والی ہے کیونکہ ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں - کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ
بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ ماں کے سوائے دوسری عورت کا دودھ لے لیتا ہو تو ماں پر روزہ واجب ہے نہ دودھ پلانا - مع -
شیخ محقق ابن الہمام نے اسکو رد کر دیا کہ ماں پر دیانت میں دودھ پلانا واجب ہے لہذا مصنف رح نے کہا - او ولدیہما - اپنے
فرزندوں کا خوف ہو - کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی ماں کا ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہے جب کہ اسکو
روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرضعہ عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہے جب کہ اسکو اپنی
جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو - پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دائی ہو گیا اسکو افطار کی اجازت ہے جب کہ خوف
ضرر ہو - پس کلام ذخیرہ مفید ہے کہ ہاں - م - پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے -
جواب دیا کہ - ولا کفارۃ علیہما - اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے - لانہ افطار بعذر - کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہے کفارہ
تو تعدی افطار میں ہے - ولا فدیۃ علیہما خلافا للشافعی فیما اذا خافت علی الولد - اور دونوں پر فدیہ نہیں بخلاف قول
شافعی کے جو فدیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مرضعہ نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو - وہو یعتبرہ بالشیخ الفانی
اور شافعی اسکو بوڑھے پھوس پر قیاس کرتے ہیں - ف - یہاں تک کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ ہوا ہی پھر عاجز
کی وجہ سے افطار ہے تو فدیہ واجب ہے - ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفانی - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بوڑھے پھوس
کے حق میں فدیہ دینا برخلاف قیاس ہے - ف - کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا و خواہش سے روکا ہوا رکھنا - اور فدیہ کسی مسکین کو
خوب سیر آسودہ کر دینا پس قیاس کو اسمیں کچھ دخل نہیں - والفطر بسبب الولد لیس فی معناہ - اور بچہ کے سبب سے افطار
کرنا بوڑھے پھوس کے معنی میں نہیں ہے - لانہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا - کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب
ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہیں ہوا - ف - تو دونوں میں فرق ظاہر ہے - والشیخ الفانی الذی
لا یقدر علی الصیام - اور وہ بوڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا - ف - اور جامع البرہانی میں کہا کہ شیخ فانی وہ کہ
ادا کرنے سے عاجز اور اسکی قوت لوٹنے کی امید نہیں اور اسکا انجام موت نظر آتا ہے ع - یفطر - تو وہ افطار کرے - ف - یعنی
روزہ نہ رکھے - ویطعم لکل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات - اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں
دیا جاتا ہے - ف - یعنی نصف صاع - اور امام طحاوی رح کا مختار یہ کہ اسپر فدیہ واجب نہیں اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ
شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مرگیا - الفتح - اور یہ قول بنظر استدلال قوی ہے کیونکہ
عاجز پر وجوب ہی نہیں ہے مگر احتیاطا کفارہ ہے م - والاصل فیہ قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین - اور اصل
اس بارہ میں قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے - ف - واضح ہو کہ یطیقونہ - اطاقہ سے ہے اور باب افعال اگر سلب
کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جنکی طاقت سلب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے - وقیل معناہ لا یطیقونہ - اور کہا گیا کہ اسکے
معنی لا یطیقونہ - ف - یعنی یطیقونہ - مثبت مذکور ہے اور معنی میں لا مقدر ہے چنانچہ معاذ رح نے روایت کی کہ میں نے سنا کہ

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ بوڑھے بوڑھی مرد وعورت کے لیے ہے جنکو طاقت نہیں
کہ روزہ رکھیں تو ہر روزے کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ رواہ البخاری۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے
مروی ہے اور کسی صحابی سے اسکے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا
ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ ثبت ہے اور اسکی تفسیر لا یطیقونہ۔ نفی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی رائے سے
نہوگی۔ اور قرآن میں حذف۔ بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تاللہ تفتؤا تذکر یوسف۔ یہاں بالاتفاق لا تفتؤا بمعنی ہیں
و قولہ تعالیٰ یبین اللہ لکم ان تضلوا یعنی ان لا تضلوا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ رواسی ان تمید بکم یعنی ان لا تمید بکم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ
آیت بدون حذف ہے۔ اور بغیر معنی سبب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں انپر فدیہ طعام مسکین ہے۔
کیونکہ ابتداء میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو تونگروں میں سے جس نے چاہا اس نے
روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دیدیا۔ یہانتک کہ اسکے بعد والی آیت نے نازل ہوکر اسکو منسوخ کردیا ملخص الفتح۔ عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی
کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ و اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ
ہوا فقط ایسے شخص کے حق میں جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا ع۔ اور ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی
روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا
ہو اسپر وجوب نہیں ہوتا۔ رہا یہ کہ فدیہ اسکے عوض دیدے تو یہ صریح استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ بریں ہر شخص فدیہ کی قدرت نہیں
رکھتا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ اگر شیخ فانی سفر میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مرگیا تو چاہیے کہ اسپر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو
کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے نہ سختی کی۔ مف۔ ۲۔ **ولو قدر علی الصوم**۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی
ف۔ حالانکہ وہ فدیہ دے چکا **بطل حکم الفداء**۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہوگیا۔ **لان شرط الخلفیۃ استمرار العجز**۔ کیونکہ خلیفہ ہونیکی
شرط دائمی عجز ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اسکے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اسکو قوت
آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ نظیر اسکی عورت کی عدت میں حیض ہیں مگر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ
تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اسکو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سر سے حیض کے شمار سے
عدت پوری کرے۔ ع۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مہینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو
قضا پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں دیکھا م۔ فدیہ یہی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر
قضائے رمضان اور نذر کی یہانتک کہ شیخ فانی ہوگیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہے مگر عمر بھر سوائے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر
بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کرکے فدیہ دیدے جب کہ اسکو یقین ہو گیا کہ قضا پر قادر نہو گا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ
مفلسی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرکے شروع کرے اور اگر نذر دائمی نہو بوجہ گرمی کی شدت میں قادر نہو تو جاڑوں میں رکھے
اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یہانتک کہ فانی ہوگیا تو اسکا فدیہ دیدے اگر کفارہ قسم و نذر میں بردہ آزاد کرنیکو نہ پایا اور وہ شیخ فانی
ہے یا انجام کو ہوگیا تو اسوقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کرکے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے
واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کرکے کھلانا دو وقتہ خوراک بخلاف صدقہ الفطر کے کہ اسمیں مقدار منصوص ہے اور فدیہ میں طعام
منصوص ہے مف۔ **ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر**
اور جو شخص مرنے لگا اور اسپر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم) پس اسنے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اسکی طرف سے ہر روزہ کے
واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع خرما یا جو۔ ف۔ اور فتح القدیر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقتہ
سیر خوراک کافی ہے پھر میں کہتا ہوں کہ گیہوں یا جو و خرما کی بھی خصوصیت نہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام جو اسکو میسر ہو دینا کافی ہوگا وعلی ہذا اگر

قیمت دینا چاہیے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے وہ اس حساب سے بولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اگر کہا جاوے
کہ شیخ فانی کو فدیہ روزہ کا ہے اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ فانی ہو یا کوئی
اور ہو۔ لانہ عجز من الاداء فی آخر عمرہ فصار کالشیخ الفانی۔ کیونکہ آخر عمر یعنی مرتے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا
تو اس وقت مثل شیخ فانی کے ہو گیا۔ ف۔ پس فدیہ جائز ہوا۔ لہذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اسپر
قضاء واجب ہے۔ ثم لابد من الایصاء عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور امام مالک کے نزدیک
یعنی اسپر وصیت فدیہ واجب ہے حتی کہ اگر اسنے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ کما فی فتاویٰ قاضیخان
خلافا للشافعی۔ اسمیں امام شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ انکے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اسنے وصیت نہ کی ہو
یہی امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے م ع۔ وعلی ہذا الزکوٰۃ۔ اور
زکوٰۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ جسپر زکوٰۃ واجبہ باقی ہو مرتے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کرنی
واجب ہے۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں۔ بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ہو یعتبرہ بدیون العباد۔ امام شافعی
اس قرضہ الٰہی کو بندوں کے قرضہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب
ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الٰہی عزوجل زیادہ احق و اقدم ہے۔ اذ کل ذلک حق مالی یجری فیہ النیابۃ
کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جنمیں نیابت جاری ہوتی ہے۔ ف۔ تو جیسے بندوں کا قرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے
اسی طرح قرضہ الٰہیہ بھی میت کی نیابت میں وارث دیدے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ بدنی
عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اسطرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ
قرضخواہ کو پہونچ گیا اور حقوق الٰہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتی کہ جس نے مال زکوٰۃ میں کبھی خلوص نیت
نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوٰۃ و عبادت نہ ہوئی م۔ ولنا انہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ و
لابد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ ف۔ تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے ہو
نہ بطور مجبوری کے۔ وذلک فی الایصاء دون الوراثۃ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے
ذریعہ سے۔ ف۔ حتی کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لانہا جبریۃ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے
ف۔ یعنی خود اختیاری نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت
کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بانٹ لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ کل مال پر قبضہ کر کے ایک
کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجملہ
اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقدر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث
کو نہ ملے۔ لہذا اس دیار کے بعض قصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و خیانت
میں ضامن ہیں مگر جبکہ لڑکی معاف کر دے م۔ ثم ہو تبرع ابتداء۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے۔ ف۔ یعنی قرضہ
ہے اور وصیت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا اصل مال کا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتی یعتبر من الثلث۔ حتی کہ یہ تبرع صرف
تہائی سے معتبر ہوگا۔ ف۔ بخلاف بندوں کے قرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جاوینگے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک
وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے تو ابتداء کی قید اسواسطے کر دی کہ آخر تو یہ
مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائیگا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرتے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف
ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کرو کہ اسپر سالہا سال کی قضائے رمضان کا

فدیہ مثلاً دو سو روپیہ ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے کہ اسکا استقدر یا زیادہ ہو تو فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہو تو مستقدر تہائی ہو دیدی جائیگی
اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر انکے وارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑاوین بشرطیکہ
سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنیکے لائق ہوں۔ پھر جب انہوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلا ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ
فدیہ کا جو اندازہ روزے میں منصوص ہوا ہے۔ والصلوٰۃ کالصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ
کے ہے۔ ف۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہے کہ قضائے نماز کا فدیہ نہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ جائز نہیں
ہوا دین ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کیونکہ دونوں عبادات بدنیہ ہیں اور
اور حالت حیات میں نماز بحال نہونا بلحاظ اسیر کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور تصحیح بہت دہانا
ہے۔ پھر محمد بن مقاتل رحمہ پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازیں بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور جماعۃ مشائخ۔ ہم متفق ہوے کہ
کل صلوٰۃ تعتبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ہوالصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ وجہ اعتبار یہ کہ ہر نماز ایک مستقل فرض
علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازیں ملکر ایک فرض یومیہ ہے۔ م۔ تنبیہ۔ مسئلہ۔ بعضی شہروں میں بالعاریت لکھوائیں جب
نقد و سامال کو جنازہ کے ساتھ لیجاتے ہیں اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضا نمازیں و روزے
تم پر ہیں بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہو اور مال واپس کرنیکا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور
صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضا نمازوں و صیام رمضان وغیرہ کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہو کہ
میت پر قضا نمازیں کسقدر ہیں تو اسکا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب تخمینہ کر کے فرض
کرکے اسکی تعداد کفارہ مثلاً دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ
فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر وارث اسکو میت کے دوسرے سال کے کفارہ میں دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو
وارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب الحیل میں انشاء اللہ تعالیٰ
آویگی بلطف اللہ تعالیٰ ہو الموفق م۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی۔ اور میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ نہیں رکھیگا اور نماز
پڑھیگا۔ ف۔ یعنی اگر میت کی قضا روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اسکا ولی و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے۔
لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھیگا اور
نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھیگا۔ ف۔ لیکن اسکے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ ہاں ابن عباس و
ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ اور عینی رح نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری رحمہم کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کیطرف
سے قضا کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی رح کا قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اسپر ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اسکی طرف سے قضا کر دوں آپ نے
فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ اسنے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھکر
ادا کے لائق ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اسپر
صوم نذر ہے۔ الخ۔ آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ الصحیح۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ
میری بہن مرگئی الخ۔ الصحیح۔ اور بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں اسواسطے کہ اس عورت
میت کے واسطے اسکا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت
عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا درحالیکہ اسپر روزہ باقی ہے تو اسکی طرف سے
اسکا ولی روزہ رکھے۔ الصحیحین۔ یہ روایات صریح ہیں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے مباحثہ

کیا کہ اول تو نماز کا ترجمہ ہوتا نہیں ہے دوم یہ کہ ابن عباس رضہ نے فتوی دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے سے نماز پڑھے۔ رواہ النسائی ۔ رواہ عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر مجھے کچھ کرنا ہوتا ہے تو اسکے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر۔ پھر اصول میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب حدیث کے مخالف فتوی دے تو اسکی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ ہے کہ جو مالک نے مؤطا میں کہا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ آنے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا۔ فقیر الفقیہ مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اسواسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا صریح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتوی مجمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ ہاں فتوی ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی وغیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتوی لازم نہیں ہوا۔ اور نسخ ضرور نہیں اور امام مالک کے بلاغ مذکور میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر اسی پر اکتفا کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ باتفاق نجات ہے اور ولی کی نماز روزہ میں شک ہے فدیہ دیا ہے گیا اگرچہ جائز ہونا اصح ہے پھر جب ہمنے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت نہ کرے خصوص جبکہ حدیث مرفوع میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے آکر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اسنے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اسکی طرف سے ادا کروں۔ اگرچہ سائلہ عورت کے جواب میں کہ صومی عن امک اور حدیث ام المؤمنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیہ۔ صریح خود فعل صوم میں ہیں۔ مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوح معنی ہو بہ کسی دلیل کے لینا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم ۔ ومن دخل فی صلوۃ التطوع او فی صوم التطوع ثم افسدہ۔ اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ ف۔ یعنی نماز نفل کا تحریمہ باندھ لیا اور روزہ نفل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اسکو فاسد کیا خواہ عمدا اسکو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلا نفل میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتی کہ سلام و کلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضا۔ تو حکم یہ کہ اسکو قضا کرے ف۔ یعنی واجب ہو گیا کہ اسکو قضا کرے۔ بعجہ اسکے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضا لازم نہیں ہے۔ ورنہ لازم ہے۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف امام شافعی۔ ف۔ و امام احمد کے کہ مطلقا قضا لازم نہیں کہتے ہیں۔ لانہ متبرع بالمودی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل روزہ یا نماز کے ساتھ نیکوکاری زائد ہے۔ ف۔ یعنی فرض و واجب نہیں بلکہ زائد نیک کام ہے یہ شخص محسنین یعنی نیکوکاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ۔ ما علی المحسنین من سبیل۔ یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ فلا یلزمہ مالم یتبرع بہ۔ تو جس قدر یا نماز کے ساتھ اسنے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اسپر لازم نہوگا۔ ف۔ ورنہ خلاف آیت کے اسپر گرفت لازم آویگی اور نظیر اسکی یہ کہ کسی نے جیب میں دو درم ڈالے کہ انکو صدقہ دیگا پھر اسنے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اسپر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ہے۔ ولنا ان المودی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و نماز کہ ادا ہو گئی۔ ف۔ اپنی ذات سے تبرع و نفل زائد ہے لیکن جب اسکو شروع کرکے ادا کرنے لگا تو اسمیں ایک صفت بڑھی کہ۔ قربۃ وعمل۔ وہ ایک عبادت و عمل ہے۔ ف۔ اور دونوں کو اللہ تعالی نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تبطلوا اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فاسد یہاں دونوں برابر ہیں پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہو۔ فیجب صیانتہ بالمضی عن الابطال۔ تو باطل کرنے سے بچانا بذریعہ تمام کرنیکے واجب ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتی کہ چاہے اسکو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اسکو

بغیر عذر توڑنے کے شروع کیا ہوا عمل پورا کرنا واجب ہے۔ وإذا وجب المضی وجب القضاء بتركه۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب تھا
اسکو ادھورا چھوڑنے سے قضا واجب ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ
رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ جواب یہ کہ افطار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ
صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اسپر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے
چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس کھانے
حیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اسے ہمارے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اسمیں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ
پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضا بھی واجب نہ ہوگی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا مذہب میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ
منتقی میں بغیر عذر توڑ کر قضا کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابوجحیفہ رضی
در بارہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوائے حیس تناول فرمایا اور لازم نہیں
آتا کہ آپ نے قضا نہیں کیا۔ حالانکہ قضا کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جسکو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہ رضی
سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہمنے
اسمیں سے کھا لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضا کرو۔ ترمذی رح نے اسکو مرسل صحیح کہا
لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اسکو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ رضہ سے موصول صحیح روایت کیا اسیطرح
طبرانی رح نے حدیث ابن عباس و ابوہریرہ رضہ سے اور بزار رح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیحہ مختلف طرق سے
روایت کیا کہ اب اسکے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے بتفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن حزم رح نے صحیح
ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضا کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ موطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے
یعنی کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول باسناد
صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک
شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے
طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اسکی جگہ ایک روزہ رکھ لیجیو۔ وقد رواہ ابوداؤد الطیالسی م۔ اس حدیث
سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے۔ م ع۔ ثم عندنا لا یباح الافطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے
نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔
ف۔ کہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتیں اسواسطے ہوئیں کہ منتقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے جس میں بغیر
عذر توڑنا بھی مباح ہے۔ و یباح بعذر۔ اور عذر سے توڑنا مباح ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ والضیافۃ عذر لقولہ علیہ السلام
افطر واقض یوما مکانہ۔ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اسکے بجائے ایک روز قضا کر۔ ف
اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل متظافر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح
ثابت کرتے ہیں۔ مف۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوۃ اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ
افطار کر دے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاوے پھر اگر
صائم ہو تو کہدے اور دعا کرے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ م۔ عینی رح نے لکھا کہ یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال تو
تو افطار نہ کرے مگر آنکہ اسمیں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے۔ الذخیرہ

ولو بلغ الصبی - اور جب لڑکا بالغ ہوا - ف - مثلاً رمضان کے دن میں اسکو احتلام ہوا یوں ہی ہر عذر کہ بعد فجر کے کچھ کھانے پر اسکا عذر دور ہو گیا ہے - او اسلم الکافر - یا کافر اسلام لایا - فی رمضان - یعنی دن میں رمضان کے - امسکا بقیۃ یومہما - تو باقی دن کو امساک رکھیں - ف - یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کریں - قضاء لحق الوقت بالتشبہ - تاکہ مابین مشابہت میں وقت عزیز کا حق پورا ہو - ف - پھر صحیح یہ کہ یہ امساک واجب ہے چنانچہ عاشورا میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی دن امساک کرے کہ آج یوم عاشورا ہے - یہ حکم مفید وجوب ہے - پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ انکے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز امساک کریں اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھایا نہ ہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو ایسے روزہ کی نیت واجب ہے - اور اسی طرح جس نے رمضان میں عمداً افطار کر دیا ہو یا خطا سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اُس دن شک تھا پس اُسنے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا رات کے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل امساک واجب ہے - الفتح - امام صفار نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ امساک مستحب ہے - النہایہ - (فروع) متقدمین مشائخ نے مثل کرخی و ابوبکر احمد بن علی الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ میں افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہیں - ف ک - یہی اصح ہے - شمس الائمہ سرخسی - ضیافت بمذہب صحیح اسوقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے میں ملال ہو - المحیط - اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا - الصدر - اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو - رہا بعد زوال کے کسی حالت میں افطار نہ کرے مگر جبکہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو - المحیط - اور صوم واجب میں دعوت ضیافت کچھ عذر نہیں النہایہ - پھر باوجود امساک واجب ہونے کے فرمایا - ولو افطرا فیہ لا قضاء علیہما - اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر باقی دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضاء واجب نہیں - ف - لان الصوم غیر واجب فیہ - کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں - ف اسلیے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اُس دن کا روزہ اُنپر واجب نہ تھا جسکی قضاء ہو ہاں باقی وقت میں امساک واجب ہے اور امساک کی کوئی قضاء نہیں ہے - رہا اُس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا - وصاما بعدہ - اور بعد اُس روز کے جو ایام رمضان ہوں دونوں انکا روزہ رکھیں - ف - یعنی بطریق فرض کے - لتحقق السبب - بوجہ سبب متحقق ہونیکے ف - یعنی ماہ رمضان - والاہلیۃ - اور اہلیت متحقق ہونے کے - ف - یعنی عاقل بالغ مسلمان ہو حیض و نفاس و عذر سے پاک ہو اگر کہا جاوے کہ جس دن طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اُسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہو گئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اُس دن کا روزہ قضاء کریں جیسے نماز میں اگر بالکل آخر وقت کہ شرائط کے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضاء کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضاء کریں جیسے مجنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ ابتداء رمضان سے اسوقت تک قضاء کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے - جواب اسکا کتاب میں فرمایا - ولم یقضیا یومہما ولا مامضی - اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اُس دن کو قضاء نہیں کریں اور نہ ابتک کے گذرے ایام قضاء کریں - لعدم الخطاب - بوجہ خطاب نہ ہونے کے - ف - یعنی اللہ تعالی نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انھیں کو خطاب فرمایا اور انھیں پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب بھی نہیں تھا تو انپر قضاء بھی واجب نہیں - ہاں وقت بلوغ و اسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں - وہذا بخلاف الصلوۃ - اور یہ حکم صوم کا برخلاف نماز کے ہے - لان السبب فیہا الجزء المتصل بالاداء - کیونکہ نماز میں سبب وہ جزء وقت کا ہے کہ جو ادا سے متصل ہے - ف - یعنی مثلاً ظہر کی نماز جب دم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزء سبب ہے اور جب وقت

ختم ہونے تک تو یہی جزو ہے جس سے خطاب اسوقت نماز کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجدت الاہلیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے
اور مسلمان ہونے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز اس پر لازم ہوئی اور جب ادا کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوئی۔ وفی
الصوم الجزء الاول۔ اور صوم میں سبب جزء اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جزء اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزء اول اس دن کے روزہ
واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو اس پر واجب ہوگا۔ اور کلام یہاں طفل و کافر میں ہے۔ والاہلیۃ منعدمۃ عندہ
اور اس جزء اول کے وقت اہلیت نہ تھی۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام
دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد بچتا ہے جو ادا کرے۔ پھر جو حکم مذکور
ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیہ القضاء لانہ ادرک وقت النیۃ
اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اس پر قضا واجب ہے کیونکہ اس نے نیت کا وقت
پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اسکا روزہ صحیح ہو جاتا ہے، اور مسافر اگر اسوقت مقیم ہوا تو اس پر واجب ہے، یہی حکم یہاں بھی
ہے، یہیں اس اہم یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفت وجوب ہوا حالانکہ
یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لا یتجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب
ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اسکے بعد سے غروب تک
واجب ہو تو محال ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ والاہلیۃ للوجوب منعدمۃ فی اولہ۔ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ ف
کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا صاف کافر ہے پس وجوب کے لائق ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان۔ مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔
الصبی ان نوی التطوع فی ہذہ الصورۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرلے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ
ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ
نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ت۔ اور محیط میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا ہے۔ لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضا
والطفل اہل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔ واذا نوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر
نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہونگا۔ ثم قدم
المصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہنچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے۔ فنوی الصوم۔ پس اس نے
روزے کی نیت کرلی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاہ۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائیگا۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت
نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف م۔ لان السفر لا ینافی اہلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو
ولا صحۃ الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا
ہے حتی کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضا واجب ہوگی۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی
بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے
شہر میں آگیا اگرچہ اسنے رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعلیہ ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت
النیۃ۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دینے والا تو سفر تھا، وہ اب زائل ہوگیا پھر اگر
زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اس صورت میں
قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کرکے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اسوقت موجود ہے نہ سفر۔ الا تری
انہ لو کان مقیما فی اول الیوم۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتدائے روز میں مقیم تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اس پر روزہ رکھنا
واجب ہوا اور اسنے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اسنے سفر اختیار کیا۔ لا یباح لہ الفطر۔ تو اسکو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

سفر آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہ ہوا۔ ترجیحا للجانب الاقامۃ۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت کے۔ ف۔ کیونکہ اول وقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھکر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے نہ اقامت۔ فھذا اولی۔ تو یہ صورت اولی ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں آکر مقیم ہوا تو اسوقت اقامت کو ترجیح دینا بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یہانتک کہ جب آپ کراع الغمیم میں تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونچا کر کے نوش فرمایا یعنی افطار کر لیا کما فی الصحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراع الغمیم مدینہ سے بہت دور ہے کئی روز کا راستہ ہے تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوئے اور خود روزہ رکھتے رہے یہانتک کہ کراع الغمیم کی منزل میں افطار کر دیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار نہ کیا اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کر دیا تاکہ آیندہ کسی کو حرج نہ ہو۔ پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا اور مسئلہ مذکورہ میں مقیم نے روزہ رکھکر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ افطار کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور فسخ نہ کی ہو حتی کہ صبح ہو گئی تو وہ صائم رہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ اسپر البتہ حدیث کراع الغمیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوائے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ فاحفظہ۔ الحاصل جو مقیم کہ بعد الفجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المسالتین لا تلزمہ الکفارۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اسنے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اسپر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لقیام شبھۃ المبیح۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ ف۔ اور شبہہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ مف۔ اگر افطار کرکے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔ کما فی مبسوط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمداً کھالیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی الخلاصہ۔ اگر مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھول چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہاں کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ الیتابیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت پر ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتداء سے روزہ میں ہوتی تو اسکو افطار کرنا مباح ہوتا پس اسنے آخر دن میں افطار کر ڈالا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ القاضیخان و۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر ایسی بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں ف۔ یعنی بعد فجر کے۔ پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا۔ ثم۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغماء۔ تو وہ اس روزہ کو قضا نہ کرے جسمیں اغماء شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ وھو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور نیت ہم نے مان لی۔ اذ الظاہر وجودھا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ مسلمان ہے حتی کہ اگر ظاہر حال اسکے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہیں رکھتا ہے یا مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضا کرے۔ السراج۔ ن م۔ وقضی ما بعدہ۔ اور اسدن کے بعد والے دنوں کو قضا کرے لانعدام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ ف۔ یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت نہیں ہوئی۔ وان اغمی اول لیلۃ منہ۔ اور اگر ماہ رمضان کی اول رات میں اسپر اغماء طاری ہوا۔ ف۔ اور مہینہ بھر رہا۔ قضاہ کلہ غیر یوم

تلك الليلة - تو سب رمضان کو قضا کرے سوائے اس رات والے دن کے - ف - یعنی پہلا روزہ ہو گیا - لما قلنا - یہ دلیل
اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا - اور اگر غروب سے پہلے اغماء ہوا پھر جا
گا تو اول سے بیان تمام کی قضا کرے - کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اسکے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے
تو نیت ممکن ہے - ہمارے نزدیک یہی رات والے دن کے لیے ہوگی - اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے
کافی ہوتی ہے - وقال مالك لا يقضي ما بعده لان صوم رمضان عنده يتادى بنية واحدة بمنزلة الاعتكاف - اور امام
مالک رح نے کہا کہ روزہ فوت کے بعد والے روزے بھی قضا نہ کرے کیونکہ مالک رح کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت
سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف - ف - کہ اسمیں ہر روز کی نیت فرض نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے - وعندنا لابد من النية
لكل يوم لانها عبادات متفرقة لانه يتخلل بين كل يومين ما ليس بزمان لهذه العبادة - اور ہمارے نزدیک ہر روز
کے لیے نیت ہونا ضروری ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اسواسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی
ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے - ف - تو روزہ کا زمانہ دوسرے روزے سے متصل نہ رہا - بخلاف الاعتكاف - برخلاف
اعتکاف کے - ف - کیونکہ اسمیں رات و دن سب عبادت کا زمانہ ہے - حق یہ کہ اسمیں دونوں طرف امامات اجتہاد قوی ہیں - م - پھر
واضح ہو کہ اغماء و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا - ومن اغمي عليه في رمضان كله قضاه - اور جس شخص پر تمام رمضان اغماء طاری رہا
وہ قضا کرے - ف - کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اسپر بھی متوجہ ہوا - لانه نوع مرض يضعف القوى -
کیونکہ اغماء ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے - ف - حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں - ولا يزيل
الحجى - اور اغماء کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا - ف - پس اغماء نے اسکو عاقل مریض کر دیا - فيعتبر عذرا في التاخير لا في الاسقاط -
تو اغماء ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں مؤثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں - ف - اور تمام مہینہ اغماء جب ہی کہ چاند
ہونے سے پہلے اغماء ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضا کرے - ومن جن في رمضان كله - اور جو شخص کہ تمام رمضان
بھر مجنون رہا - ف - یعنی کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا - لم يقضه - تو اسکو قضا نہیں کریگا - خلافا لمالك رح
اس مسئلہ میں امام مالک رح کا خلاف ہے - ف - اور یہی امام احمد کا قول ہے - هو يعتبره بالاغماء - امام مالک رح جنون کو اغماء پر
قیاس کرتے ہیں - ف - تو کہتے ہیں کہ پورا قضا کرے - ولنا ان المسقط هو الحرج - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا
تو حرج ہے - ف - پس جس صورت میں حرج متحقق ہو قضا کرنا ساقط ہوگا - والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج - اور اغماء تمام
مہینہ بھر نہیں گھیرتا ہے پس عادت تو حرج نہیں - ف - یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماء کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو بہر حال تھوڑا ہوگا
پس حائضہ عورت کی طرح قضا کرنا آسان ہوگا - والجنون يستوعبه فيتحقق الحرج - اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہوگا - ف
اور حرج اللہ تعالی نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیر لے تو قضا واجب نہیں - اگر رمضان کی اول رات میں
یعنی بعد غروب کے ہوش میں ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتی کہ مہینہ گذر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی بالاتفاق قضا کرے - اور اصول شمس الائمہ
اور جمع النوازل میں لکھا کہ فتوی یہ ہے کہ قضا نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا - کذا فی العینی - اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا
جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان کے افاقہ کا اعتبار نہ
ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا - وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى - اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا
تو وہ گذرے ایام کو قضا کرے - ف - اور آئندہ روزہ رکھے - خلافا لزفر والشافعي - اسمیں زفر رح و شافعی کا خلاف ہے
ف - اور امام احمد کا بھی یہی ہے انکے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضا واجب نہیں - هما يقولان لم يجب عليه الاداء لانعدام
الاهلية - زفر و شافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے - ف - تو

پس روزہ کی ادا واجب نہو تو اُسکی قضا بھی واجب نہیں۔ والقضاء یترتب علیہ۔ اور قضا تو ادا پر متفرع ہے۔ وصار کالمستوعب اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وہو الشہر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ ف۔ قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ واجب کرے تو یہ شخص اسکی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاہلیۃ بالذمۃ۔ اور قابلیت بذمہ ہے۔ ف۔ ذمہ درحاصل بمعنی عہد ہے۔ یعنی اہلیت واداء صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص ذمہ داری و عہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا مثل مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بے فائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اسکے ذمہ واجب کرے۔ وفی الوجوب فائدۃ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ وہو صیرورتہ مطلوبا علی وجہ لایحرج فی ادائہ۔ اور فائدہ وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اُسکے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ ف۔ تو جس مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اُس پر اُسی طرح قضا واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانہ یحرج فی الاداء فلا فائدۃ و تمامہ فی الخلافیات۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اُٹھاویگا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث خلافیات میں ہے۔ ف۔ یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو حرج لازم ہوا اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا نقص ہے لیکن مخفی نہیں کہ افطار و نوم میں اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا تو قضا واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا اور اسکا جواب نہیں ہوا کہ جنون مزیل عقل ہے اور عقل شرط وجوب فتامل فیہ۔ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اصلی کے۔ ف۔ یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی۔ اور درمیان جنون عارضی کے۔ ف۔ یعنی جب کہ بعد بلوغ کے اسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضا جاری ہے۔ قیل ہذا فی ظاہر الروایۃ۔ کہا گیا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن محمد انہ فرق بینہما۔ اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانہ اذا بلغ مجنونا۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ ف۔ یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فانعدم الخطاب۔ تو یہ مجنون مثل بچوں کے ہو گیا تو خطاب اسکے حق میں معدوم ہوا۔ ف۔ جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہو گیا۔ ہذا مختار بعض المتاخرین۔ یہی بعض متاخرین مشائخ کا مختار ہے۔ ف۔ جنمیں امام جرجانی و امام زاہد الصفار بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے منقول روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام کی قضا نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابوحنیفہ ہے۔ مع۔ اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضا لازم نہیں المجتبی۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اسقدر ہو کہ جس میں روزہ شروع کرنا ممکن ہو لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضا نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ القاضیخان مع النہایہ۔ پھر مترجم کے نزدیک تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الٰہی شہادت ایمانی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اسپر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات صلوۃ و صوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں بلکہ وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اُسنے توحید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم و صلوۃ کا جاننا و التزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتی کہ جب رمضان آویگا روزہ رکھونگا پھر جب رمضان آیا اور وہ پاگل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر الخ۔ اسکے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز عقل آجاوے تو زمانہ خطاب سے نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو فلیصمہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر ہے کہ میں بسر و چشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ اور دن میں اسکی تعمیل یہ کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اس وقت میں اسکو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل واجب

کی تو کچھ تعمیل واجب کی بلکہ کچھ امام محمد جیسے ہیں تو انکا ایجاب بطریق قضا ہے یا وہ معذور ہو گیا اور ادا کر چکا اور بعد دم ختم ہو گیا وہاں ہو کہ
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم ینو فی رمضان کلہ لا صوما ولا فطرا فعلیہ قضاؤہ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں
نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ افطار کی تو اسپر رمضان کا قضا کرنا واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ اُسنے کھانے پینے وجماع سے امساک کیا ہو
پھر اگر وہ شخص مریض یا مسافر ہو تو باتفاق اُسپر قضا واجب ہے اور اگر وہ تندرست مقیم ہو تو بھی ہمارے نزدیک قضا واجب
ہے اور امام زفر رح کے نزدیک نہیں۔ وقال زفر یتأدی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم۔ اور زفر رح
نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای
وجہ یؤدیہ یقع عنہ۔ کیونکہ اکل وشرب وجماع سے رکا رہنا اُسپر واجب ہے تو جس وجہ پر اُسکو ادا کرے واجب ادا
ہو جائیگا۔ ف۔ جیسے مال میں زکوۃ ایک جزو مستحق فقرا ہے تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا وہب کل النصاب
للفقیر۔ جیسے مثلا مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا۔ ف۔ بعد ازانکہ سال گذرنے پر زکوۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوۃ بھی ادا
ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوۃ نہیں بلکہ قصد ہبہ ہے۔ یہی حال روزہ کے امساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہے۔ ف۔ لیکن مطلقا امساک وفاقہ ومریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک۔ بجہۃ العبادۃ۔ بطریق
عبادت۔ ولا عبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ اُسنے نیت نہیں کی تو لازم
آیا کہ اُسنے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضا واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ضرور بدون نیت نہوگا۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا
لیکن نماز الصلوۃ ہو جائیگا۔ پھر ہبہ نصاب میں زکوۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ وفی ہبۃ النصاب وجد نیۃ القربۃ علی ما مر
فی الزکوۃ۔ اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوۃ میں مدلل گذر چکا۔ ف۔ کیا
نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتی کہ اُسپر زکوۃ ہی واجب
نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا۔ م۔ (فرع) اگر رمضان میں عمدا کھایا پس اگر روزے
کی نیت تھی تو باتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر رح کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے
نزدیک۔ اور اگر ابتداے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اسنے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھونگا
تو اسکا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبح غیر ناو للصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی درحالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا
ہے۔ ف۔ جیسے کہ ابتداے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکل لا کفارۃ علیہ۔ پس اسنے کھایا تو اُسپر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔
یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے افطار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی مالک
وشافعی واحمد کا قول ہے ع۔ پس اسپر چاروں اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رح کا ہے۔
وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ یتأدی بغیر النیۃ عندہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ اسپر کفارہ ہے کیونکہ زفر رح کے نزدیک رمضان
بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور کرخی نے انکار کیا کہ یہ زفر رح کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان
کو کافی ہے۔ ع۔ پس خلاف اس صورت میں کہ اُس دن اُسنے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفر رح
کے نزدیک ابتداے صوم کی نیت اسمین کافی ہوگی اور امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے پس بدون
نیت کے ابھی روزہ متوقف ہے پھر امام رح کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد
اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ اگر اسنے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔
ف۔ لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اُسنے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانہ فوت امکان التحصیل۔ اسوجہ سے کہ اُسنے روزہ حاصل کرنے کا
امکان کھو دیا۔ ف۔ کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے۔ اور یہ کھونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ نصاب کفارہ کسب ...

تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ ف۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غصب کی تو بکر پر اسکا پھیرنا واجب ہوا اور
ہنوز اسنے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اسکو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب
سے تاوان لینے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہے لیکن نہ اسوجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اسوجہ سے
کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اسمیں
بھی کفارہ لازم آیا۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ جس اعرابی رض کے جماع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے
یہ سمجھا کہ حالت صوم میں افطار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی موجب ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیئے ابو یوسف
نے اس سے کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اسکو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ
صوم شروع کر کے پورا نہونے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم
ہوتا تو قبل زوال گویا متوقع روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جسمیں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقع روزہ موجود
سے قوی ہے اور جب قوی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ **ولابی حنیفة ان الکفارة تعلقت بالافساد**
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے پر ہوا تھا۔ ف۔ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ
پہلے روزہ موجود ہو۔ **وہذا امتناع**۔ اور یہ مفروض مسئلہ روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ ف۔ اور رکھکر مٹانا نہیں ہے۔ **اذلا**
صوم الا بالنیة۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے
الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر عذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اسپر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی
روزہ نہ رکھونگا یا ابتداء میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے فسخ کر دی تو اسمیں بدرجۂ اولی کفارہ نہیں ہے۔ یہی فتاوی میں مصرح
ہے م۔ **اذا حاضت المرأة او نفست**۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ **افطرت**۔ تو اسنے افطار کیا۔ ف۔
یعنی منفطر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ **وقضت**۔ اور وہ روزہ قضا کرے۔ ف۔ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضا
لازم ہے۔ **بخلاف الصلوة**۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ نمازوں کی قضا بھی واجب نہیں۔ **لانہ یحرج فی قضائہا وقد مرّ فی الصلوة**
کیونکہ ایسی عورت نمازوں کے قضا لازم ہونے میں حرج میں پڑیگی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوة یعنی باب الحیض میں گذرا۔ ف۔ اور
نصوص اسمیں صریح ہیں تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضا میں حرج نہیں
اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضائے نماز
واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں اشکال میں پس دونوں ایک حکم میں رہے۔ فاحفظہ م۔ **واذا قدم المسافر او طہرت**
الحائض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائضہ پاک ہوئی۔ **فی بعض النہار**۔ دن کے بعض میں تو۔ **امسکا بقیة یومہما**۔ ف۔ تو
باقی دن میں امساک رکھیں۔ ف۔ واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے افطار کر کے روانہ ہو کر وطن
میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر افطار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اسوقت کہ بعد زوال آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے
اور یہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو یکساں ہے پھر یہ دونوں اور انکے مانند عذر والے باقی دن امساک
کریں یعنی انپر امساک واجب ہے۔ **وقال الشافعی لایجب الامساک**۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ امساک واجب نہیں ہے
وعلی ہذا الخلاف کل من صار اہلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص کا جو
صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتداء سے روزے میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا۔ ف۔ جیسے کافر کہ اسلام لایا اور مجنون
کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک امساک واجب بطریق مشابہت صائمین کے
اور شافعی کے نزدیک وجوب نہیں۔ **ہو یقول التشبیہ خلف**۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے

ف۔ پس جو حال صوم کا ہی خلیفہ کا پس جبکہ صوم واجب نہیں اسپر امساک واجب نہیں اور جب واجب تو امساک بھی واجب
فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی امساک نہیں واجب ہوگا مگر ایسے شخص پر جسکے حق میں اصل یعنی صوم
متحقق ہے۔ کالمفطر متعمدا او مخطیا۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کردیا خواہ عمداً یا خطا سے۔ ف۔ عمداً تو ظاہر ہے اور خطا سے
یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعی رح کے نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے۔ مثلاً رات سمجھکر سحری
کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھولا غروب سمجھکر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و خاطی پر صوم واجب تھا اور
تو امساک واجب ہوا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ انپر صوم ہی واجب نہ تھا تو امساک بھی واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ
جب ہی صحیح ہوگا کہ امساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر امساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔
ولنا انہ وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ امساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہے نہ خلیفہ
ہونے کی جہت سے۔ لانہ وقت معظم۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معظم ہے۔ ف۔ جسکی تعظیم اسی طور پر کہ مفطرات سے رکے
بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہو۔ ع ف۔ بخلاف الحائض والنفساء والمریض
والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام ہذہ الاعذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے
شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذروں کے موجود ہونے کی حالت میں انپر امساک واجب نہیں ہے۔ لتحقق المانع عن التشبہ
حسب تحققہ عن الصوم۔ کیونکہ صائمین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے۔ ف۔
اور مسئلہ میں کلام اسوقت کہ سفر ختم ہوچکا اور حیض سے پاک ہوچکی ہو۔ واضح ہو کہ اصح روایت میں قول امام احمد مثل ہمارے اور قول
امام مالک مثل شافعی کے ہے اور عینی رح نے مسئلہ بلوغ الصبی واسلام الکافر کے تحت میں نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد صفار نے کہا کہ
صحیح یہ ہے کہ امساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ انتہی۔ اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر ہوچکا
تو اسپر مفطرات سے امساک کیوں واجب ہوگا۔ ع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشوراء میں بھی کہ جس نے کھا لیا ہو وہ باقی دن
امساک رکھے کہ یہ عاشوراء کا دن ہے۔ دیکھو باوجود مفطر ہونے کے امساک کا حکم دیا لہذا المحقق ابن الہمام رح نے اسی طرف میلان کیا
لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ امساک خلاف قیاس ہے تو عاشوراء سے رمضان کی طرف متعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو
امساک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جسپر اصل صوم واجب تھا پس اقوی قول امام زاہد الصفار رحمہ اللہ ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال
ای القدوری۔ واذا تسحر وہو یری ان الفجر لم یطلع فاذا ہو قد طلع او افطر وہو یری ان الشمس قد غربت فاذا ہی
لم تغرب امسک بقیۃ یومہ۔ قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی درحالیکہ روزہ کی نیت کرچکا ہے درحالیکہ اسکی رائے یعنی گمان میں
تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہوچکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہوچکا حالانکہ
یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر امساک رکھے۔ ف۔ بلا خلاف۔ قضاء لحق الوقت بالقدر
الممکن۔ بغرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ ف۔ یعنی یہ امساک واجب ہونا اس غرض سے کہ اسوقت معظم کا حق اگر
روزے سے ادا نہ ہوسکا تو جسقدر ممکن ہو اسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ او نفیا للتہمۃ
یا بغرض تہمت دور کرنے کے۔ ف۔ جب کہ اُسنے کھایا حالانکہ اسمیں کچھ عذر نہیں تو لوگ اسکو فاسق کی تہمت دینگے اور تہمت دینا
اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اُس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچا رہے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے
کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچاؤ کرے۔ ن ع ف م۔ جو شخص شرابخانہ میں جاتا ہو تو لوگ اسکو شرابخوار گمان کرنے میں معذور
ہیں بلکہ یہ خود ماخوذ ہے م۔ وعلیہ القضاء۔ اور اس شخص پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور حسن بصری و عطاء و مجاہد رحمہم اللہ تعالی
تابعین اور اسحق و داؤد و مزنی رح نقصار کے نزدیک اسکا روزہ فاسد نہوا تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و جمہور کے نزدیک

روزہ فاسد ہو تو قضاء واجب۔ لانہ حق مضمون بالمثل۔ کیونکہ یہ حق ذمثل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ ف یعنی جب ادا فوت
ہو تو ساقط نہوگا بلکہ غیر مماثل کے مثل کا ضامن ہے پس قضاء کرے۔ کما فی المریض والمسافر۔ چنانچہ مریض ومسافر کی صورت مین
ف جب ادا نہو سکے تو بقدر مرض وسفر کے دوسرے ایام مین قضاء واجب کی گئی۔ اور ساقط نہین ہوا۔ ان ایسے گمان مین
افطار سے گنہگار نہوگا۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہین ہے۔ لان الجنایۃ قاصرۃ۔ کیونکہ جرم قاصر ہے۔ ف
کامل نہین کیونکہ کامل تو قصداً روزہ کو فاسد کرنا۔ اور یہان ایسا نہین۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے۔ ف
بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہین مگر صورت ظاہری مین مشابہت ہے لہذا جرم
قاصر کہا۔ وفیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ماتجانفنا لاثم قضاء یوم علینا یسیر۔ اور ایسی ہی صورت مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہین کیا۔ ایک روز قضاء کرنا ہم پر آسان ہے۔ ف یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ
کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسہر عن الشیبانی عن خالد بن سحیم عن علی بن حنظلۃ عن
ابیہ قال شہدت عمر بن الخطاب الخ یعنی حنظلہ نے کہا کہ مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین ماہ رمضان مین حاضر ہوا اور آپکے
روبرو شربت آیا پس بعض لوگون نے پیا درحالیکہ سب کے گمان مین تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موذن اوپر چڑھا تو چلایا کہ
واللہ اے امیر المومنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہین ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجائے اسکے
ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہین کیا تو تمام کرے یہانتک کہ آفتاب ڈوب جاوے۔ دوسری روایت مین زیادہ آیا کہ آپنے
موذن کو فرمایا کہ ہم نے تجھکو داعی بھیجا ہے اور تجھے راعی نہین بھیجا اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضاء کرنا آسان ہے۔ دوسرے
طریق سے زید بن وہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہین کیا۔ قال محمد عن ابی حنیفۃ
عن حماد عن ابراہیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہین کیا ہے یہ دن ہم پورا کرینگے پھر اسکی
بجائے ایک روز قضاء کرینگے۔ مع ف۔ انزاری نے ابو عبید کی کتاب غرائب سے نقل کیا انہین ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا
لا نقضیہ۔ انزاری نے اسکے یہ معنی لیے کہ ہم اسکو قضاء نہین کرینگے بطور استفہام یعنی ضرور قضاء کرینگے۔ شاید یہ تحریف ہو اور
صواب نص سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ مین مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح وارجح
ہے۔ پھر یہی قیاس سحری مین طلوع فجر مین خطاء کا ہے۔ والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بیناہ فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دوم
ہے اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ مین بیان کر چکے۔ ف پس اگر سحری مین فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہین ہے۔ ثم التسحر مستحب
پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ ف تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ مین ہو۔ ت۔ لقولہ علیہ السلام تسحروا فان فی السحور
برکۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری مین برکت ہے۔ ف رواہ الستۃ الا ابا داؤد۔ اور حدیث
مین ہے کہ استعانت کرو دوپہر کے قیلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر۔ ت۔ والمستحب
تاخیرہ۔ اور سحری کھانے مین تاخیر کرنا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور
والسواک۔ بدلیل حدیث کہ تین باتین رسولون کے اخلاق سے ہین افطار مین جلدی کرنا و سحری کھانے مین دیر کرنا اور
مسواک کرنا۔ ف طبرانی کی روایت مین تیسری بات یہ کہ نماز مین داہنے ہاتھ کو بائین پر رکھنا۔ اور بہتر استدلال بحدیث سہل
بن سعد رضہ ہے کہ مین سحری کھاتا پھر مجھے اسکی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مین فجر کی نماز پاؤن۔ رواہ البخاری
یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابت رضہ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز
کو کھڑے ہو گئے۔ مین نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز مین کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر پچاس آیت کے۔
رواہ البخاری ومسلم۔ یعنی جتنی دیر مین کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے۔ پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اسکو مستحب

کی ہو کیونکہ وہ سنت ہے اور اسمیں تاخیر کرنا بھی بہ معنی سنت ہے۔ م۔ الا انہ اذا شک فی الفجر۔ یعنی سحر تو مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب
اسکو فجر میں شک ہو۔ ومعناہ تساوی الظنین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ ف۔ کہ فجر طلوع ہوئی
یا ابھی نہیں۔ تو۔ الافضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کردے۔ ف۔ یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحرزا
عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ ف۔ یعنی تاکہ احتمال کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا یجب علیہ ذلک
اور اسپر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتی کہ منع ہو۔ ولو اکل فصومہ تام
لان الاصل ہو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اسنے کھالیا تو اسکا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف۔ پس اسی اصل کا حکم
رہیگا جبتک کہ اُسکے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اُسکے دل میں بعد
کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہو گیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھایا ہے تو اب اسپر قضاء لازم ہوگی۔ الفتح۔ وعن ابی حنیفۃ اذا
کان فی موضع لا یستبین الفجر۔ اور نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں کھلتی ہے۔ ف۔ مثلاً
پہاڑوں کے درمیان ہو۔ او کانت اللیلۃ مقمرۃ۔ یا رات چاندنی ہو۔ ف۔ یعنی جسمیں صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے۔ او متغیمۃ
یا رات بدلی کی ہو۔ ف۔ کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ او کان ببصرہ علۃ۔ یا اسکی نگاہ میں کوئی علت ہو۔ ف۔ ضعف یا بیماری کی۔ و
ہو یشک۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ ف۔ یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکساں گمان ہوا تو۔ لا یاکل۔ وہ شخص نہ کھاوے
ولو اکل فقد اساء۔ اور اگر اسنے کھایا تو برا کام کیا۔ لقولہ علیہ السلام دع ما یریبک الی ما لا یریبک۔ کیونکہ حضرت صلعم
نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک میں ڈالے اسکو چھوڑکر وہ اختیار کر جو تجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک کو چھوڑکر
متیقن کو اختیار کرلے۔ رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی وقال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اسمیں بحث
کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب
مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہرحال جو اساءت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ مف۔ لہذا مختار یہی کہ جب دونوں
طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولی ہے اور کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر رایہ انہ اکل والفجر طالع فعلیہ قضاءہ عملا
بغالب الرای۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں یہ آیا کہ اسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اسپر روزہ قضاء کرنا
واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف۔ اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری وافطار کا مدار اجتہاد پر ہے
تو قضاء واجب ہوئی۔ وفیہ الاحتیاط۔ اور احتیاط بھی اسی میں ہے۔ ف۔ یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادت
کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ وعلی
ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اسپر قضاء واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور
فجر ہو جانے کا یقین ہے نہ تعین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں مٹیگا۔ لان الیقین لا یزال الا بمثلہ۔ کیونکہ یقین
نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف۔ حتی کہ اگر اسکو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے۔ الایضاح میں کہا کہ ظاہر
کا حکم صحیح ہے۔ مع السراج م۔ اور یہ سب اسوقت ہے کہ اُسکے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہوئی ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہیں
کھلا۔ ولو ظہر ان الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف۔ حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن۔ لا کفارۃ علیہ
اسپر کفارہ واجب نہیں۔ لانہ بنی الامر علی الاصل فلا تتحقق العمدیۃ۔ کیونکہ اسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عمداً افطار
کرنا متحقق نہ ہوا۔ ف۔ تو کفارہ نہ ہوگا کہ وہ عمدی افطار پر ہے۔ اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اسنے
سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو باتفاق اسپر قضاء وکفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر نہ ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت
کی گواہی مقبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہے تو کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت

نہیں تو نفی کی گواہی قائم ہوگی۔ کذا فی قاضیخان۔ اور اگر ایک جماعت نے یعنی کثیر ورنے اُس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری
کھا رہا تھا پس اسنے کہا کہ پھر میں روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اسکے کھانے سے عمداً کھایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات میں تھا اور دوسرا کھانا
بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم رح نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اسنے انکی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اسپر کفارہ
واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر دو مردوں نے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی
یا نہیں۔ وہ دیکھکر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صحیح قول پر کسی صورت میں
کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عمداً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے۔ قاضیخان۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ **ولو شک فی غروب
الشمس لا یحل له الفطر**۔ اور اگر اسنے غروب آفتاب میں شک کیا تو اسکو افطار حلال نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دونوں طرف گمان
برابر ہے تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا۔ **لان الاصل ہو النہار**۔ کیونکہ اصل تو دن ہے۔ ف۔ یعنی جو امر قطعی معلوم
چلا آتا ہے وہ دن ہے پھر جب تک یقین ہوگا اور وہ موجود نہیں۔ **ولو اکل فعلیه القضاء**۔ اور اگر اسنے افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب
ہے۔ ف۔ باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا۔ **عملا بالاصل**۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اصل تو دن ہے پس اصل برقرار
رکھکر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اسوقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اسنے بعد غروب
روزہ کھولا ہے اگرچہ اسکو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضاء ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں ہم نے
یہ اسوقت کہ اسکا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔ **وان کان اکبر رأیه انه اکل قبل الغروب فعلیه القضاء روایة
واحدة**۔ اور اگر اسکے غالب گمان میں آیا کہ اُسنے غروب سے پہلے کھایا ہے تو اسپر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ ف۔
یعنی جن لوگوں نے روایات کیں اسی ایک بات پر متفق ہیں کہ اُسپر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اسلیے کہ غالب رائے پر عمل واجب ہے۔ **لان
النہار ہو الاصل**۔ کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے۔ ف۔ اور قاضیخان نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اسکا
غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہوگیا۔ ۰۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء
و کفارہ بلا خلاف ہونا چاہیے۔ م۔ **ولو کان شاکا فیه**۔ اور وہ صورت کہ غروب میں اسکو شک تھا۔ ف۔ اور افطار کر لیا ہے۔ **وتبین انه
لم تغرب**۔ اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ **فینبغی ان تجب الکفارة نظرا الی ما ہو الاصل وہو النہار**۔ تو اصل
کی طرف نظر کرکے اُسپر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفر رح نے اختیار کیا ہے۔ ف۔ اگر دو گواہوں
نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دو نے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اسنے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا
تو باتفاق اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ القاضیخان۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس
لوگوں نے روزہ شروع کیا یہاں تک کہ ۳۰۔ پورے ہوئے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ یہاں خود انکی رویت
مقرر ہو تو گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہوگیا پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ افطار کریں اور یہ اس بنا پر ہے کہ
شاید یہاں چاند طلوع نہ ہوا مگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر دلیل قول اول احق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال
میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر و غروب میں اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس
اگر ایک ملک کا طلوع دوسروں کے لیے حجت ہو تو مثلاً یہاں طلوع فجر ۵۔ بجے پر ہے تو امریکہ میں دو بجے ہے بلکہ دن صاف ظاہر
ہے اور جب ہمارے یہاں مثلاً غروب ہوتا ہے اُسوقت منزل عکوس میں دن روشن ہوتا ہے پس واجب ہے کہ یہی پر فتوی دیا جاوے
کہ ہر ملک کے واسطے وہیں کا طلوع و غروب اور وہیں کی رویت ہلال معتبر ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ تحری کرکے سحری کھاوے
تو اُسکو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن نہ ہو۔ شمس الائمہ حلوانی
نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھانا چاہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اُسپر ایسی بات مخفی نہ ہو اور

اگر اسپر مخفی ہوتی ہو تو اسکی رات ہی کو کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہ کہ تحری کرکے روزہ کھولنا بھی جائز ہے
یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھانی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر
وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اسکی عدالت جانتا ہو تو اسپر اعتماد کر لے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط کرے۔ اگر مرغ کی بانگ پر
سحری کھاوے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اسکو بارہا تجربہ
کر چکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو۔ المفید۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر میں شک پڑ جاوے مکروہ ہے۔ السراج
اور تعجیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرے اور پڑھے۔ اللہم لک صمت وبک آمنت وعلیک توکلت و
علی رزقک افطرت وبصوم غد نویت فاغفرلی ما قدمت وما اخرت۔ یعنی الٰہی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ
ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کرلی پس میرے اگلے و پچھلے گناہ بخش دے
کذا فی المعراج۔ ومن اکل فی رمضان ناسیا وظن ان ذلک یفطرہ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا
کہ ایسا کھانا اسکو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمدا۔ پس اسکے بعد اسنے عمدا کھالیا۔ فعلیہ القضاء دون الکفارۃ۔
تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ ف۔ یہی صحیح ہے اگرچہ اسکو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا
ہے۔ الخلاصہ۔ لان الاشتباہ استند الی القیاس فتحقق الشبہۃ۔ کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہو گیا۔ ف۔
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدلیل نص مخالف قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس
قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغہ الحدیث وعلمہ۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہونچی اور اسنے
جان لی۔ فکذلک فی ظاہر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایہ میں یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث
ابوہریرہ مرفوعا کہ جو کوئی بھولے سے کھائے پیے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو اللہ تعالی نے کھلایا پلایا۔ رواہ البخاری ومسلم
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمدا افطار کیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ نہیں۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وعن
ابی حنیفۃ انہا تجب وکذا عنہما۔ اور فتاوی میں ابو حنیفہ سے روایت کہ اسپر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے
لانہ لا اشتباہ۔ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ ف۔ اسلیے کہ حدیث میں تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو۔
فلا شبہۃ۔ تو شبہہ کا تحقق نہوا۔ ف۔ پس کفارہ ساقط نہوگا۔ وجہ الاول قیام الشبہۃ الحکمیۃ بالنظر الی القیاس
فلا ینتفی بالعلم۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کرکے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہوگا۔ ف۔ حتی کہ امام مالک رح
نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کوطی الاب جاریۃ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے
وطی کرنا۔ ف۔ اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اسپر زنا کی حد ماری جاوے لیکن بیان ہو چکا
ہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت ومالک لابیک۔ یعنی تو اور تیرا
مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہو۔ اگر کسی شخص کو قے اسنے ہی یا احتلام
ہوگیا یا چارپایہ سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا روئی کا سر اکڑ کر نکل گیا اسطرح کہ سب
غائب نہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر فرسودگی پھر گمان کیا کہ اس سے افطار ہوتا ہے پس عمدا کھالیا تو دیکھا جاوے
کہ اگر وہ جاہل ہے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اسپر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہیں۔ الخلاصہ الظہیریہ البحر
۔ ولو احتجم وظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اسکو
بے روزہ کر دیتا ہے پھر عمدا کھالیا تو اسپر قضاء وکفارہ واجب ہے۔ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اسکا یہ گمان
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ ف۔ جب کہ اسکو حدیث یا کسی فقیہ کا فتوی نہیں ملا ہے اور ظاہری قیاس میں

میں پچھنے کا خون نکلتا کچھ روزہ کے منافی نہیں کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا مفطر نہیں ورنہ جو شخص سو گئے اور فطر کا گمان کر کے افطار کر دیا
تو اسکو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد۔ مگر اسوقت کفارہ نہیں کہ کسی فقیہ نے
اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتویٰ دیدیا ہو۔ ف۔ جیسے فقہاے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور دلوانے والا دونوں کا
روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ کافی رح نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اسکو افطار کا فتویٰ دیا۔ امام محبوبی نے کہا کہ فقیہ میں شرط یہ کہ اسکے فتویٰ پر
اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتویٰ لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تینوں اماموں سے مروی ہے۔ مع۔ لان الفتوی دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اسکے
حق میں فتویٰ ایک دلیل شرعی ہے۔ ف۔ اور مفتی نے اسکو ایسا حکم تبلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ ولو بلغہ الحدیث
اور اگر پچھنے والے کو حدیث پہونچی۔ ف۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونوں کا افطار ہو گیا۔ کما فی ابوداؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصححہ
احمد وابو حاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہونچی۔ فاعتمدہ۔ پس اُسنے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ ف۔
اور اپنے آپ کو مفطر سمجھ کر عمداً کھا لیا۔ فکذلک عند محمد رح۔ تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ اُسپر کفارہ واجب نہیں۔
لان قول الرسول علیہ السلام لاینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے
گھٹا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولی کفارہ نہو گا۔ و
عن ابی یوسف رح خلاف ذلک۔ اور ابو یوسف سے اسکے خلاف مروی ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہو گا۔ لان علی
العامی الاقتداء بالفقہاء۔ کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیونکہ
اسکے حق میں معرفت احادیث کی راہ پانا نادار ہے۔ ف۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلیٰ واشرف ہے لیکن عامی نے
اسپر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیونکہ اسکو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی ماول اور کبھی تاریخ نسخ وغیرہ ہوتی ہے [illegible]
ولو افتاہ فقیہ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتویٰ حنبلی عالم سے لیا گیا۔ کما صرح بہ الکافی۔ اور
مذکورہ من علی العامی الاقتداء بالفقہاء سے دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتویٰ لینا واجب ہے اور اس امر میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں
بعض کا قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اسپر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ م۔ وان عرف تاویلہ تجب
الکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہو گا۔ ف۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا
اور دوسرا پچھنے دلواتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے والا
اور یہ پچھنے دلوانے والا دونوں نے افطار کیا۔ راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے موافق روایت کر دی
یہ تاویل بزازیہ رح نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث منسوخ ہے۔ بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس میں کوئی وجہ امساک نہ ادا
ہونے کی نہیں ہے اور حدیث کی نص سے شبہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب
ہو گا۔ اگر کہا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزاعی واحمد کا یہی قول ہے۔ جواب دیا کہ قول الاوزاعی
لایورث شبہۃ لمخالفۃ القیاس۔ اوزاعی رح کا قول کچھ شبہ نہیں پیدا کریگا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ ف۔
کیونکہ پچھنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کیجاتی ہے پس شبہ جب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کہا جاوے
کہ اول تو مصنف رح نے کہا کہ فتویٰ فقیہ پر کفارہ بوجہ شبہ کے ساقط ہو گا اور بیان کیا کہ قول اوزاعی سے شبہ نہو گا حالانکہ فقیہ
کا فتویٰ تو اوزاعی واحمد کے قول پر ہو گا۔ جواب یہ کہ اول تو اُس شخص کے حق میں جو شخص عامی ہو اور دوم اُس شخص کے
حق میں جو تاویل جانے۔ کذا فی العینی۔ ولو اکل بعد ما اغتاب متعمدا فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر غیبت کرنے
کے بعد اسنے عمداً کھا لیا تو اسپر قضاء و کفارہ ہے۔ ف۔ عامۂ علماء کے نزدیک۔ القاضیخان۔ کیف ما کان۔ چاہے

نہیں صحیح ہو۔ ف۔ اگرچہ فقیہ سے فتوی لے یا اسکو حدیث پہونچی ہو اسکا ذکر ہے۔ البدائع۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والحدیث مأول بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع مأول ہے۔ ف۔ تاویل یہ کہ غیبت سے روزہ کا ثواب کھو دیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر ہے کہ سلف رحمہم اللہ اول میں اجماع تھا تو پیچھے خلاف ہے کا اختلاف کچھ مضر نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ کما فی البیہقی۔ مترجم کہتا ہے کہ افطار میں غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر کہ تھوک دیا۔ پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے۔ نعوذ باللہ منہا۔ م۔ اگر سرمہ لگایا یا مونچھوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اسپر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کر اسکو کسی مفتی نے فطر کا فتویٰ دیا ہو تو کفارہ نہوگا۔ قاضیخان۔ مسافر یا مسافر قبل الزوال شہر میں آیا یا مجنون کو اسوقت افاقہ ہوا پھر روزے کی نیت کر لی پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ السراج۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کر لی پھر کھا لیا تو کفارہ نہیں ہے۔ الکشف الکبیر۔ تندرست نے افطار کر لیا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ اول میں ہوتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ قاضیخان۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز حائضہ یا مرض مہیج میں گرفتار ہوئی تو اسپر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اسپر اغما طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ الظہیریہ۔ اگر کسی مردار گوشت کھایا پس اگر کیڑے پڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ قاضیخان۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو لے جایا گیا پس اُسنے پانی پیکر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اسپر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے جماع کر کے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ الظہیریہ۔ واذا جومعت النائمۃ او المجنونۃ وہی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزے سے ہے۔ ف۔ اصطلاح کہ رات میں تندرستی کی حالت میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہا القضاء دون الکفارۃ۔ تو ایسی عورت پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر والشافعی لا قضاء علیہما اعتبارا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضا بھی واجب نہیں بقیاس بھولنے والے کے۔ ف۔ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضا نہیں یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ کو خود عقل ہی نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھول جاتا ہے اور اسکا عذر قبول ہو کر قضا نہیں تو ایسی عورت کا عذر جسمیں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولی قبول ہو کر قضا نہوگی۔ اسمیں اعتراض یہ کہ اصل اسمیں رفع حرج ہے اور اسمیں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف۔ پس قضا واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضا نہیں ہے۔ وہذا نادر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ و نادر ہے۔ ف۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ و نادر ہو گیا تو قضا میں حرج نہیں۔ ولا تجب الکفارۃ لانعدام الجنایۃ۔ اور کفارہ واجب نہوا بوجہ جرم نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمداً فعل قصد سے نہیں کیا ہے۔ اور جس مرد نے ایسا کیا اسپر کفارہ بھی ہوگا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ فتح القدیر وغیرہ میں ابو سلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو مجبور کر کے اس سے وطی کر لی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اسکے واسطے مکرہہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں

چنانچہ امام مصنف نے اسطرف التفات نہیں کیا - واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے لیے متعین
مگر نیت کے ساتھ سوائے معذوروں کے جنکو تاخیر یا الطعام کی اجازت ہے اگرچہ جانتک ممکن ہو صوم افضل ہے سوائے حیض و
نفاس کے اور عذر یہ ہیں سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو - مرض - حمل - دودھ پلانا - خواہ ماں ہو یا دائی ہو
حیض - نفاس - بھوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو - بڑھاپا - ہر ایک کی تفصیل اوپر گذری - پھر
اس زمانہ میں بعضی جبر اسی سختی کرتے ہیں بجبوری نوکری و معاش کے لوگ گرمی میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کہا جائے
کہ کوئی مجبوری نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہے تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں جسمیں روزے کی رعایت ہو یا
بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ انکو مثل مسافر کے تاخیر جائز ہے - واللہ تعالی اعلم م - دن میں بحالت خواب اگرچہ حلق
سے اترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا - قاضیخان وغیرہ - پچھنے لگانے میں ضعف کا خوف ہو تو
مکروہ ہے یعنی جس سے افطار کی نوبت پہونچے اور یہی حال فصد کا ہے - المحیط - روزے میں بہت کلیان کرنا اور منہ میں پانی لیے رہنا
مکروہ ہے - المحیط - جیسے نہانا - اور سر پر پانی ڈالنا - اور بھیگا کپڑا لپیٹنا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو یوسف نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی
اظہر ہے - محیط السرخسی - منہ میں تھوک جمع کر کے نگل جانا مکروہ ہے - الظہیریہ - مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدتے وقت چکھے تاکہ کھرا
کھوٹا معلوم ہو - قاضیخان - یہ فرض میں ہے نفل میں مضائقہ نہیں - التجنیس ن - روزے میں عمداً کھایا یا دشنہ کیا تو قابل قتل
ہے کما یظہر من شرح الوہبانیہ - و - چھ روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو انکو پے در پے رکھنا مستحب ہے بعض اہل علم
اور کچھ کراہت نہیں - الحاوی - و - اور مترجم نے بھی بتفریق بہتدا اسے باب میں اختیار کیا اور یہ جزیہ صحیح شافعی ہے - فحمد اللہ الحمد - م

فصل فیما یوجبه علی نفسه - یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جسکو مکلف اپنے اوپر خود واجب کر لے - ف - اور
ذیل میں مترجم چلے مسائل جو دو یہ غیر صوم الحق کریگا - واضح ہو کہ نذر دو طرح پر ہے - نذر منجز یعنی جو کسی شرط پر معلق نہ ہو مثلاً اللہ تعالی
کے واسطے مجھپر دو رکعت نفل ہے تو یہ دوگانہ اسپر واجب ہوا - نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھپر
دوگانہ نماز ہے - پھر مطلق یا معین ہے جیسے آیندہ جمعہ کا روزہ ہے یا غیر معین جیسے مجھپر دو روزے ہیں الخ - پھر واضح ہو کہ جو نذر
یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ مختص
نہیں ہو جاتی حتی کہ اگر مثلاً کہا کہ مکہ کے فقراء کو یہ روپیہ بروز جمعہ تصدق کریگا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقراء کو اور
غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر
تھی انکو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی جیسے کہ حج کے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلان روز دوگانہ کی نذر
میں اس روزے سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعیین لغو ہو گئی - ت و - اور یہ بحث اصول میں صحیح ہے
بر خلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر منعقد نہ ہوگی پھر بعد وجود شرط کے اسکا حال مثل نذر منجز کے
ہے کا م - پھر مصنف رح نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالی نے بندے پر واجب کیے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بندے
کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالی نے لازم کیے ہیں - نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شرطوں سے صحیح ہوتی ہے - اول یہ کہ منذور
کی جنس سے شرع میں بھی واجب ہو لہذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہیں صحیح ہے - دوم منذور خود مقصود ہو یعنی کسی طاعت کا وسیلہ
نہو لہذا وضو کی نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے - سوم منذور ایسی چیز نہو کہ جو اسپر خود واجب ہے خواہ فی الحال یا آیندہ
کسی حالت میں - لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے - النہایہ - چہارم یہ کہ منذور اپنی ذات میں معصیت نہو
الخ - جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہیں بر خلاف اسکے اگر عید الفطر یا عید الضحی
کے روزے کی نذر دی تو ذات میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صحیح ہوگی جسکو دوسرے کسی دن ادا کرے

م ہو جسم یہ کہ منت وہ ایسی چیز نہ ہو جیسا یہ نا ممکن ہو مثلاً جو دن گذر گیا اسکے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ ا بحر۔ واضح ہو کہ نذر میں قصد
و عدم قصد برابر ہے حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی وہ لازم ہے۔ کما سیاتی م۔ ۰۔ و اذا قال للہ علی صوم یوم النحر
افطر و قضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر عید اضحی کے دن روزہ ہے تو اس دن افطار کر دے اور قضا رکھے۔
فھذا النذر صحیح عندنا خلافا لزفر والشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر و شافعی رح کے۔ ف
اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ ہما یقولان انہ نذر بما ہو معصیۃ لورود النہی عن صوم ہذہ الایام
زفر و شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل دیتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی
ہے۔ ف۔ یعنی یہ معروف ایام خمسہ یوم النحر مع یوم الفطر و تین ایام تشریق ہیں۔ بحدیث خدری رض مرفوعاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے یوم اضحی و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ الصحیحین۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ الصحیحین
مع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ الصحیح ج۔ جواب یہ ہے کہ خالی ممانعت جسکے ساتھ کوئی صارف
نہ ہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مت کرو کہ اس میں سزا ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ
کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا یا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہ ہو تو کچھ گناہ
بھی نہ ہوگا اسلئے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے۔ م ف۔ ولنا انہ نذر بصوم مشروع۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع
کی نذر ہے۔ والنہی لغیرہ۔ اور ممانعت بوجہ غیر کے ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے مشروع ہوا اور غیر کی وجہ سے
منع ہوا۔ وھو ترک اجابۃ دعوۃ اللہ تعالی۔ اور غیر یہ کہ اسمیں دعوت الہی عزوجل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف
کیونکہ یہ دن اللہ تعالی کی طرف سے بندوں کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا
بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا جاوے کہ تو آسمان ست چھو تو یہ حقیقت میں نہی نہیں کیونکہ آسمان
چھونا اسکی قدرت سے باہر تھا پس نہی اسی اصل میں ہوگی جو بندوں کے افعال میں جائز ہو پھر اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز
ہو کہ اسمیں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے زناکاری و فساد و جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ
خارجی سے مذموم ہو جاوے تو اسکی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحی کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی و نہی
میں فرق ہے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے
بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع و خوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحی کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الہی کے برا ہوا لیکن
اپنی ذات میں اچھا ہے م۔ فیصح نذرہ۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی۔ لکنہ یفطر۔ لیکن نذر کرنے والا اسدن افطار کر دے
ف۔ یعنی افطار کرنا اسپر واجب ہے۔ احترازا عن المعصیۃ المجاورۃ۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور یعنی متصل ہوئی
ہے بچ جاوے۔ ف۔ پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد تک عید اضحی میں رہیگی۔ بعد اسکے
نہیں رہیگی۔ ثم یقضی اسقاطا للواجب۔ پھر اس روزہ کو قضا کرے تاکہ اسکے ذمہ سے واجب اتر جاوے۔ ف
جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ م ف۔ پس معلوم ہوگیا کہ جب اس نذر کا یہی یوم اضحی کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے
دلیل سے ثابت کیا کہ نذر صحیح ہے تو اسکا فائدہ یہ ہے کہ قضا اسکے ذمہ واجب ہوگی۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث
میں ممانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوگی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اسکا
کفارہ وہی جو قسم کا کفارہ ہے۔ کما فی السنن الثلاثۃ۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفا سے نذر نہیں ہے
اگرچہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ پورا اسکا کفارہ اسکے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاوے
تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ ... کا اٹھنے میں قسم نہیں ہے۔ م ف۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا

وان صام فیہ یخرج عن العہد لانہ اداہ کما التزمہ - اور اگر اسنے یوم النحر مین روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی
باوجود گنہگار ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہو گیا کیونکہ اسنے جسطرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اُسکو ادا کر دیا - ف - اور گنہگار اسوجہ سے
تھا کہ اسکو اسوقت مین وفا نہیں چاہیے تھی - شیخ محقق رح نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتون کے واسطے ہو گا ایک یہ کہ اسکو قضا
کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم نذر کہ غیر ممنوع ایام مین سے کسی دن قضا
کر سکتا ہے - دوم یہ کہ قضا نہ کر سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نہو مثلاً کسی نے شراب خواری کی نذر کی لیکن
کہا گیا کہ کفارہ جبکہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہو مطلقاً اسپر کفارہ لازم ہوگا
جبکہ یہ فعل ہر فرد مین معصیت ہو اور قضا نہو سکے اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہین چنانچہ امام طحاوی رح نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر
کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً فلان کو قتل کریگا تو یہ نذر قسم ہے اور اسپر کفارہ قسم لازم ہوگا جبکہ حانث ہو جاوے - انتہی - اور رہا صوم
وصلوٰۃ وغیرہ کی نذر پس ظاہر الروایۃ ابوحنیفہ رح سے یہ ہے کہ جب قضا کرے تو پھر کفارہ نہین اور شیخ امام سندی نے اسی پر فتوی دیا ہے اور
امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا - شیخ امام سرخسی نے
کہا کہ یہی میرا مختار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاوی الصغری مین اختیار کیا - اور اسی پر فتوی دیا جاوے - مع - وعلی ہذا اگر صوم یوم عید
کو قضا کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہو گئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا م - وان نوی یمینا فعلیہ کفارۃ
یمین - م - اور اگر اس نذر کرنیوالے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اسپر کفارہ قسم لازم ہوگا - ف - یعنی جبکہ حانث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر لیا
مین ارتکاب حرام ہے مگر قسم پوری ہو گئی پھر کفارہ نہین م - یعنی اذا افطر - مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ ہے کہ جب اس دن روزہ افطار
کرے - ف - یعنی روزہ یوم الاضحی ادا نہ کرے تو حانث ہو کر کفارہ لازم ہے - اسمین اشارہ ہے کہ اسپر دیانۃً بھی واجب ہے
کہ اس دن افطار کرکے کفارہ ادا کرے م - وہذہ المسئلۃ علی وجوہ ستۃ - اور یہ مسئلہ چھ وجوہ پر ہے - ف - یعنی صیغہ نذر مین
قسم ہونا چھ صورتون پر ہے کہ اتنا مجموعہ مین فقط نذر اور ایک فقط قسم اور دو مین اختلاف ہے بدین تفصیل کہ - ان لم ینو شیئاً
۱ - اگر اسنے کچھ نیت نہ کی - ف - نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکالا - او نوی النذر لا غیر - ۲ - یا نذر کی
نیت کی نہ غیر - ف - یعنی نذر کی تو نیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہونے کسی سے ارادہ نہین لگایا - او
نوی النذر وان لا یکون یمینا - ۳ - یا نیت کی کہ یہ نذر ہے اور یہ کہ یہ قسم نہو - ف - یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم
نہونے کی نیت کر لی پس ان تینون صورتون مین - یکون نذرا - اسکا کلام نذر ہوگا - ف - یعنی باتفاق ابوحنیفہ وابو یوسف
ومحمد کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہوگا - لانہ نذر بصیغتہ - کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ مین نذر ہے - کیف وقد قررہ بعزیمتہ
اور کیونکر نذر نہو حالانکہ اسنے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا - ف - اور پہلی صورت مین اگرچہ کچھ نیت نہین لیکن کلام
جس معنی مین حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے - حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اسپر لازم ہو جاتی ہے
وان نوی الیمین ونوی ان لا یکون نذرا یکون یمینا - ۴ - اور اگر اسنے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی
کہ یہ کلام نذر نہو تو یہ کلام قسم ہو جائیگا - ف - اسمین بھی تینون اماموں کا اتفاق ہے - لان الیمین محتمل کلامہ - کیونکہ قسم
اسکے کلام کا محتمل ہے - ف - یعنی کلام مذکور حقیقت تو نذر ہے لیکن از راہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اسواسطے کہ مثلاً کہا کہ
للہ علی صوم النحر - ترجمہ: [illegible] - آتا ہے تو مجازاً اسکا قول محتمل قسم ہوا - وقد عینہ ونفی غیرہ - اور حال یہ کہ
اسنے اسی محتمل کو معین کر لیا اور اسکے سوائے معنی کے نفی کر لی - ف - کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہو - تو نیت
سے یہی مجاز متعین ہو گیا اور حقیقت جاتی رہی - واضح ہو کہ اگر اردو مین یوں کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر یوم عید کا روزہ ہے
تو اسمین مجازاً قسم کا استعمال اسطرح نہین آتا ہے پس یہ حکم بھی رہیگا اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی یا یہ معنی کہ ہمارے نزدیک

ہو بات معمول ہو اسکو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روز عید کو اپنے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اسپر لفظ نذر لازم آئی پس اردو مین یہ چوتھی صورت مثل آئندہ پانچوین وچھٹی کے ہوگی۔ اسکو یاد رکھنا چاہیے منہ یہ حکم جو کتاب مین ہے عربی زبان مین کہنے پر ہے۔ **وان نواہما یکون نذرا ویمینا عند ابی حنیفۃ ومحمد**۔ ۵۔ اور اگر اپنے نذر وقسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر وقسم دونوں ہوگا اگرچہ ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ **وعند ابی یوسف یکون نذرا**۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ف۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ **ولو نوی الیمین**۔ ۶۔ اور اگر اپنے قسم کی نیت کی۔ ف۔ یعنی بدون اسکے کہ نذر ہو۔ **فکذلک عندہما**۔ تو بھی امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک وہ نذر وقسم دونوں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور اسکے کلام کی حقیقت نذر ہے۔ **وعندہ یکون یمینا**۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ف۔ اور نذر نہیں ہوگا پس اگر ۵ و ۶ دونوں صورتوں مین اسنے یوم عید کو افطار کیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اسپر نذر کی قضا اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵ مین صرف قضا نذر اور صورت ۶ مین صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ **لابی یوسف**۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ف۔ نذر وقسم دونوں مین سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ **ان النذر فیہ حقیقۃ والیمین مجاز**۔ اس کلام مین نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجازی ہے۔ **حتی لا یتوقف الاول علی النیۃ ویتوقف الثانی**۔ حتی کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف ہے۔ ف۔ جیسے الفاظ مین حقیقۃ لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازا جو الفاظ یعنی طلاق مین وہ نیت پر طلاق کا فائدہ دیتے مین پس جبکہ یہ حال ہے۔ **فلا ینتظمہما**۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر وقسم دونوں کو شامل نہوگا۔ ف۔ چنانچہ اصول مین مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال مین حقیقی ومجازی دونوں معنی جمع نہیں ہوتے ہیں۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت مین فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثابت ہوتی ہے تو جواب دیا کہ۔ **ثم المجاز یتعین بنیتہ**۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر متعین ہوگئی۔ ف۔ جیسے صورت ۴۔ و ۶ مین ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثابت ہو کر جمع ہو جاوے تو شبہ کیا کہ۔ **وعند نیتہما ترجح الحقیقۃ**۔ اور دونوں کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جمع تو ممتنع ہے پس کلام بیفائدہ نہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم مین ہے اور صورت ۶ مین چونکہ مجاز کی نیت متعین کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ **ولہما انہ لاتنافی بین الجہتین**۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ نذر وقسم دونوں جہت مین کچھ منافات نہیں ہے۔ **لانہما یقتضیان الوجوب**۔ کیونکہ دونوں جہتیں متفق ہو کر اسکے ذمہ واجب ہونا چاہتی مین۔ ف۔ پس ہم نے دونوں واجب کردین۔ **الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ**۔ البتہ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بالغیر واجب کرتا ہے۔ ف۔ تو کلام مین ہم نے دو طرح کی دلالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر۔ **فجمعنا بینہما عملا بالدلیلین**۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے۔ ف۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ **کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الہبۃ بشرط العوض**۔ جیسے ہم نے ایسے ہبہ مین جسمین عوض کا شرط ہو دونوں جہت احسان ومعاوضہ کو جمع کر دیا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق جو ہبہ بشرط عوض ہو مثلا زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہبہ کیا کہ بکر اسکو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہبہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا ہے لیکن ہم نے کہا کہ انجام مین یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اسمین مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہبہ ہوتا تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام مین محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخر الاسلام وبدائع سے نقل کرکے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالتزام یا بلزوم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر مین بعد طویل ملاحظہ کرو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس

شیخ کا اعتراض وارد نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اسپر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف اُس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہے لہٰذا وہ اس کلام کی طرف بوجہ نیت کے منسوب ہوئی ۔ یہ دلیل تو اس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجیہ کرنا چاہیے کہ نذر و قسم دونوں کی نیت میں یہ کلام دونوں ہوگا ۔ اسکے معنی بطریق مجاز یہی ہیں کہ کلام سے ذات یہ دونوں علاوہ وجود ہوے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے ثبوت ہوئے ۔ اور امام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ او ان النذر یقتضیہ بصیغۃ والیمین بغیرہ یعنی قسم اس کلام کا اثر نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اس کلام کے وقت اُس شخص کے دل میں پیدا ہوئی ۔ ناقلا فافہم واتبعہ فی الشرح ۔ پھر مسائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں ۔ ولو قال للہ علی صوم ہذہ السنۃ ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر اس سال کے روزے ہیں ۔ ف ۔ تو یہ نذر صحیح ہے یہی مختار ہے ۔ یعنی جبکہ اس سال معین کی نذر ہو ۔ افطر یوم الفطر ویوم النحر وایام التشریق ۔ تو افطار کرے یوم فطر اور یوم الاضحیٰ اور ایام تشریق کو ۔ ف ۔ یعنی واجب ہے کہ اس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں انمیں روزہ نہ رکھے ۔ وقضاہا ۔ اور انکو قضاء کرے ۔ ف ۔ یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے ۔ م ۔ اور اگر باوجود اس کے ان ایام میں بھی روزے رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار ہوا ۔ ن ۔ ۔ لان النذر بالسنۃ المعینۃ نذر بہذہ الایام ۔ کیونکہ معین سال کی نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے ۔ ف ۔ کیونکہ سال میں یہ ایام خود داخل ہیں تو جب اپنے یہ سال معین کرکے اپنے اوپر واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے ۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے ممانعت ہے تو قضاء کرے ۔ م ۔ رہا رمضان تو اسکی قضاء واجب نہیں ہے اسلیے کہ وہ اس سال معین میں آنے کے نذر کرنے سے واجب نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے ۔ ملخصہ ۔ مع ۔ اور یہ اسوقت کہ ان ایام سے پہلے اُس سال کی نذر کی ہے اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی تو باعتبار باقی ایام کے ہونے کے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اسپر عید الفطر کی قضاء نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں کی قضاء نہیں ۔ کما فی الخلاصۃ ۔ یعنی بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم ذی الحجہ تک ۔ م ۔ وکذا اذا لم یعین لکنہ شرط التتابع ۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضاء کا اسوقت بھی ہے کہ جب نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے در پے ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو ۔ ف ۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر ایک سال کے روزے پے در پے ہیں ۔ لان المتابعۃ لا تعری عنہا ۔ کیونکہ پے در پے ۳۶۰ یوم کے روزے ان ایام سے خالی نہونگے ۔ ف ۔ پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضاء میں برابر پانچوں پے در پے رکھنا شرط نہیں تھا لیکن یقضیہا فی ہذا الفصل موصولۃ تحقیقا للتتابع بقدر الامکان ۔ لیکن اس صورت میں جب کہ غیر معین متتابع نذر کی ہیں پانچوں کو قضاء بھی لاحق کرے تاکہ پے در پے کی شرط جہانتک ممکن ہے متحقق رکھی جاوے ۔ ویتاتی فی ہذا اختلاف زفر والشافعی ۔ اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی کا اختلاف پیدا ہوگا ۔ ف ۔ کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر نہ ہونگے تو انکی قضاء بھی نہوگی ۔ للنہی عن الصوم فیہا ۔ کیونکہ ان ایام میں روزے سے ممانعت وارد ہے ۔ ف ۔ چنانچہ عید الفطر و اضحیٰ میں حدیث گذری اور ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے ۔ وہو قولہ علیہ السلام الا لا تصوموا فی ہذہ الایام فانہا ایام اکل وشرب وبعال ۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھو کہ یہ ایام کھانے پینے و بعال کے ہیں ۔ ف ۔ بعال یعنی جماع ہے اور یہ لفظ دارقطنی و اسحٰق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہ و زہری میں اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلیٰ کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات ضعیف ہیں لہٰذا سندی رحمہ نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل وشرب

وذکرنا ہی آیا ہے - ع - بہرحال ان ایام میں صوم سے ممانعت وارد ہے - م - وقد بینا الوجہ فیہ - اور ہم نے اسمین وجہ بیان کر دی - ف
کہ معصیت کی نذر انکے نزدیک صحیح نہیں - والعذر عنہ - اور اس سے عذر بھی بیان کر دیا - ف - کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر
وفا نہ کرنا ان ایام میں پس قضا لازم رہی بلکہ جب قضا بھی ممکن نہو تو کفارہ لازم ہو اور تحقیق گذر چکی - م - ولو لم یشترط التتابع
اور اگر اسنے پے در پے کی شرط نہ کی - ف - بلکہ اللہ تعالی کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے - تو چاند کے شمار سے
روزے رکھنا شروع کرے حتی کہ بارہ مہینے پورے ہو جاوین - اور اس صورت میں رمضان ہو آویگا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ
رمضان کے بجاے ایک ماہ نذر رکھے - کمانی الخلاصہ - لم یجزہ صوم ہذہ الایام - ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہوگا -
ف - یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین و تشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنون میں روزے نذر کے ادا کرے - لان الاصل
فیما یلزمہ الکمال - کیونکہ جو اسنے اپنے اوپر لازم کیا اسمین کامل ہونا اصل ہے - ف - کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہین کی ہے
والمؤدی ناقص - اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے - لمکان النہی - بوجہ ممانعت موجود ہونے کے - ف - حالانکہ
اسنے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو لگا تار بارہ ماہ ہو جاوین چاہے کبھی رکھے - بخلاف ما اذا عینہا - برخلاف اس
صورت کے جب کہ ان ایام کو تعین کر لیا ہو - ف - خواہ اسطرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر
کی یا ایک سال کی علی التتابع نذر کی کیونکہ ان دونون صورتون میں لازم آتا ہے کہ اسنے ان ایام میں روزے رکھنے کی
نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا اگر نذر ادا ہو گئی - لانہ التزم بوصف النقصان -
کیونکہ اسنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا - ف - ویسا ہی ادا کیا - فیکون الاداء بالوصف الملتزم
تو اسکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اسنے التزام کیا تھا - ف - تو نذر ادا ہو گئی - اگرچہ ممانعت کی زمانہ میں
کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا - (فروع) اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزون کی نذر کی تو اس مہینہ کے جسقدر
ایام باقی ہین وہی لازم ہین پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن پڑے تو اسکو قضا کرے ورنہ معصیت
کے ساتھ نذر ادا ہو جاویگی - اور اگر کل قضا کیا تو چاہے متفرق رکھے - یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے
سنیچر مراد لیا تو اسکی نیت ہے - اگر ایک مہینہ پے در پے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جسمین ممنوع دن آوے اور اگر کسی ماہ
بیچ میں انشاء کیا تو ادھر سے رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹ - دن ہون اور کہا گیا بلکہ ۳۰ - دن لازم ہین اور
درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰ - دن شوالی پورے کرنا لازم ہے - اگر ایک ماہ شل رمضان کے نذر کی پس اگر شل سے مراد
پے در پے ہے تو چاند سے چاند تک پے در پے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰ - پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی - اور
یہی مختار ہے - اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضا کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے
خالی ہوتا ہے تو وجوب ہو گیا - اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑون میں قضا کرے - اگر ایک رجب کی
نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار میں مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز ہے اور نذر کے لیے اصح قول پر ایک رجب قضا کرنا واجب ہے
م - وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا - اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اسنے کلام سے نذر مراد لی ہو - ف -
یعنی جب کہ حانث ہو - وقد سبقت وجوہہ - اور اسکی صورتین سابق میں بیان ہو چکی ہین - ف - یعنی چھ صورتین ہیں اور
بیان یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجاز اً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائیگا اور مترجم نے سابق
تنبیہ کر دی کہ اردو میں یون کہنا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر یہ واجب ہے - خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اسکا مجاز نہیں تو نیت
سے بھی قسم نہوگا - فاحفظہ - م - (فروع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ اس دن جس
روزہ رکھون جسمین زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اسکو حیض آ چکا

یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمد اسپر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے ہکذا فی السراجیہ۔ خلاصہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور
ہنوز اسنے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں ہمیشہ
صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہوگئیں تو اسپر فقط اسی روز ۲ روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ اللہ تعالی
کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اسپر ایک روزہ واجب ہے اور جسے جس دن ادا کرے ادا ہو جائیگا اور جس تاخیر
جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھپر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔
عف۔ میں چاروں جتقدر ایام نذر کیے وہ واجب ہونگے چاہے جب رکھے خواہ متفرق یا پے در پے مگر اگر اکٹھے یا پے در پے کی شرط کیے ہوں تو
اسی طرح لازم ہونگے حتی کہ درمیان میں اگر کوئی دن افطار کیا خواہ عمداً یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑنے سے تو از سر نو
شمار کرے۔ السراج الوہاج۔ ف۔ متفرق نذر کر لیا۔ پے در پے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضیخان وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روز
کرنا چاہتا تھا مگر زبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد و بے قصد برابر ہے۔ السراج
عف۔ نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہو تو مجھپر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے
اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھپر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے یہی صحیح
قول ہے۔ الخلاصہ۔ [illegible] ایک ماہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مرگیا تو کل واجب حتی کہ جتقدر اسکے ذمہ ہوں ہر روز
کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر مریض نے اپنے اوپر واجب کیے کہ صحت سے پہلے مرگیا تو اسپر کچھ واجب
نہیں ہے مگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتی کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر
صحت واجب ہیں۔ الخلاصہ ف۔ مسئلہ۔ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من اصبح یوم النحر صائما۔ جس شخص نے
یوم النحر یعنی عید اضحی کے روز صبح کی اس حال سے کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر۔ پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اسپر کچھ واجب نہیں
ف۔ یعنی قضا نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ وعن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور
نوادر میں ابو یوسف و محمد سے مروی ہوا کہ اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے کیونکہ تمام
کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنوعہ کے مرتفع تو قضاء واجب ہے۔ لان الشروع ملزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اسکے
ذمہ لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وصار کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکروہ۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع
کرنا ایسا ہوگیا جیسے کہ وہ وقت میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک دوپہر کو نفل شروع کرکے توڑ دی تو قضاء واجب
ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضاء واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وجہ
ظاہر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائما۔ اور ابو حنیفہ رح کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے وجہ فرق
یہ کہ صوم میں تو شروع کرتے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یحنث بہ الحالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حانث ہو جائیگا
جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھونگا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلان
روز میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس روز شروع کر کے توڑ دیا تو اسکا غلام آزاد ہو جائیگا اسواسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم
ہوگیا پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکبا للنہی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا مرتکب ہوا۔ ف
اور جس فعل کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فیجب ابطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ دینا واجب ہے۔
فلا تجب صیانتہ۔ پس اسکو مٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ ووجوب القضاء ینبنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو
اسی پر مبنی تھا۔ ف۔ یعنی نیک کام کو شروع کرکے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اسکا مٹانا واجب ہے
تو قضاء لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔ ولا یصیر مرتکبا للنہی بنفس النذر وہو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوۃ

اور نفس نذر کی وجہ سے نہی کا مرتکب نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہی ہے اور نماز میں شروع کرنے سے مرتکب نہی ہے۔ ف
یعنی اگر یوم النحر کی نذر کی تو نذر نے واجب کیا اور خود نذر کچھ معصیت نہیں بلکہ نذر کو اسی دن وفا کرنا معصیت ہے تو وفا نہ کرے
اگر نذر کا واجب کیا ہوا کسی دوسرے روز پورا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات کروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے
واجب ہو گئی لیکن ابھی تک نہی کا مرتکب نہ ہوگا۔ حتی تقیم رکعۃ۔ یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے۔ ف۔ پس نماز میں
نفس شروع سے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کر کے ایک رکعت پوری کرنے پر مرتکب ہوگا۔ ولہذا لا یحنث بہ الحالف
علی الصلوۃ۔ اور اسی جہت سے نماز شروع کرنے سے وہ شخص حانث نہ ہوگا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ ف۔ مثلاً کہا تھا
کہ اگر اوقات کروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واسے کسی وقت کروہ میں نماز نہیں پڑھونگا پھر
اسنے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک حانث نہیں ہوا کیونکہ ابھی اسپر نماز کا نام نہیں ہے
یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حانث ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور وہ نماز نہیں ہوگا پس نذر
کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فتجب صیانۃ المودی۔ تو مودی کو میٹ دینے سے بچانا واجب رہا۔ ف۔ یعنی یہ بات
اس طور پر عمل نہیں کہ نذر کو اسوقت وفا کرے یا ادا کی اسوقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہو جائیگا۔ بلکہ بچانا اسکی قضا کی
ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اسکی قضا کرنے کا ضامن ہوگا۔ ف۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو
شروع کر کے پورا کرنا واجب ہوتا ہے تو اسطرح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اسکو قضا کرے پس قضا کرنا شروع کرنے پر مبنی ہے
اور شروع کرنا نیک ہے۔ اور صوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت کروہ میں شروع کرنا نیک ہے گر ایک رکعت تک پڑھنا نیک
نہیں ہے۔ اور صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضا ہے گر شروع کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے۔ و
عن ابی حنیفۃ انہ لا یجب القضاء فی فصل الصلوۃ ایضاً۔ اور ابوحنیفہ رح سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات کروہہ میں شروع
کرنے کی صورت میں بھی قضا واجب نہیں ہے۔ والاظہر ہو الاول۔ اور اول اظہر ہے۔ ف۔ یعنی یہ کہ قضا واجب ہے واللہ تعالیٰ
اعلم۔ امام مصنف رح نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہا شاید اسوجہ سے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد
قطع کرے تو چاہیے کہ قضا واجب نہو کیونکہ اسوقت تو مرتکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضا مطلق ہے۔ مترجم کے نزدیک اسکا جواب
یہ ہے کہ شروع میں یہ عمل نیک موجب قضا ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اسکی اس حرکت سے متغیر نہوگا کہ وہ اسکو سجدہ تک لیگیا کیونکہ
یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضا بنظر نفس شروع کے اسپر واجب رہی واللہ اعلم۔

باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و ارکان و شرائط و آداب و اسکی خوبیاں و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اسمیں مسنون
ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیے۔ مجمل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت
سے و مسجد جماعت ہونا اور صوم و نیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و مذکر ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ اعتکاف طفل کا اور
مولی و شوہر کی اجازت سے عورت و غلام کا صحیح ہے۔ البدائع۔ کیونکہ شوہر و مولی کو اختیار ہے کہ جورو اور مملوک کو نذر کے اعتکاف
واجب سے منع کریں۔ المبسوط۔ اعتکاف کا ادب یہ کہ سوائے خیر کے کلام ذکر نہ کرے۔ السراج۔ و قصص انبیاء و اولیاء منجملہ کلام خیر کے ہیں
فتح۔ اور ایسی باتیں جنمیں گناہ نہو کچھ مضائقہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ جو کہ مسجد میں دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو ان میں گناہ ہے
مگر جب کہ کسی حاجت سے ہوں۔ النہر۔ اور خوبی اعتکاف ظاہر ہے کہ بالکلیہ عبادت الٰہی میں منقطع و مشابہ ملائکہ ہو جاتا ہے اور کھانا
بوجہ صوم کے اللہ تعالیٰ کی ضیافت ہو جاتا ہے۔ العنایہ۔ قال الاعتکاف مستحب۔ قدوری رح نے فرمایا کہ اعتکاف مستحب ہے

ف۔ مترجم کہتا ہے کہ تذکرہ مشائخ متقدمین ایسے امور کو جو شرع میں مطلوب ہیں مستحب کہتے ہیں حتی کہ واجب تک کو بھی مستحب
مبسوط میں کہا کہ اعتکاف تو مشروع ہے پس اس کی مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا ہے سنت سے کم ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب
اصطلاحی کہا مراد ہے تو امام مصنف نے کہا کہ۔ والصحیح انہ سنۃ مؤکدۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ فی العشر
الاواخر من رمضان۔ اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اخیر عشرہ میں
اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے۔ والمواظبۃ دلیل السنۃ۔ اور مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے۔ ف۔ پھر چونکہ یہ
از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ عبادت ہے تو سنت مؤکدہ ٹھہرا۔ مواظبت سے وجوب اس واسطے نہ ٹھہرا کہ ایک رمضان میں جب حضرت
عائشہ و ام سلمہ و زینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے خیمے اعتکاف کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکھڑوا دیے
اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتی کہ شوال کے اول عشرہ میں اعتکاف کیا۔ کما فی الصحیحین وغیرہما۔ اور اس حدیث سے ظاہر ہوا
کہ اگر اعتکاف شروع کر کے توڑ دے تو اس کی قضا کرے جیسے صوم و صلوٰۃ میں ہے۔ بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان مسنون
مؤکدہ ہے م۔ اور یہی مبسوط و بدائع و تحفہ میں کہا کہ سنت مؤکدہ ہے۔ ع۔ اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے شاید اسی وجہ سے کہ امام
مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابوبکر و عمر و عثمان و ابن المسیب وغیرہ سلف میں کسی نے سوائے عبد الرحمن بن ابی بکر کے
اعتکاف کیا۔ جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شرع کے امور واجبہ ایسے واجب تھے کہ انہوں نے اس سنت کو بطور کفایہ
چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابوبکر بن العربی مالکی
نے خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا۔ کما فی العینی۔ پھر واضح ہو کہ ظاہرا سنت مؤکدہ کا قول صرف اعتکاف
رمضان میں ہے لہٰذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے۔ دوم سنت
مؤکدہ اور وہ اعتکاف عشرہ اخیرہ رمضان ہے۔ سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے۔ پھر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام نے آکر کہا کہ جو آپ ڈھونڈھتے ہیں
وہ آگے ہے یعنی لیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا اعتکاف کیا۔ یہیں سے اکثر علماء کے نزدیک لیلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے
مع اختلاف کہ ۲۱۔ ہے یا ۲۷۔ یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح میں حدیث ہے کہ لیلۃ القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈھو اور اس کے سوا طاق
رات میں ڈھونڈھو اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے
نزدیک رمضان میں مگر متعین ہے کہ دائر نہیں ہوتی۔ پس اگر شرط کی کہ بعد لیلۃ القدر کے ایسا کرونگا تو بعد رمضان کے شرط
ضرور پوری ہو جائیگی۔ پھر اس رات کی علامات میں کہ اعتدال و سکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعاع کے نکلے گویا طشت ہے
اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہے تو اسکو لیلۃ القدر حاصل
ہو گئی اور بعضے عوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اسوقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پاویگا ورنہ نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے
کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت و زمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں
بلکہ لیلۃ القدر پانے کی صرف یہی معنی کہ جو رات لیلۃ القدر ہے اس میں جو بندہ غافل سوتا نہو بلکہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو
اسنے لیلۃ القدر پائی اور یہ فضل الٰہی عزوجل ہر لیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین۔ بالجملہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ
رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں کر دیا تو رات کا
سو جانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اسمیں ضرور لیلۃ القدر ہوگی تو لیلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملیگا اگرچہ سو گیا ہو
فافہم واحفظہ م۔ تفسیر اعتکاف یہ کہ۔ ہو اللبث فی المسجد مع الصوم ونیۃ الاعتکاف۔ یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں
روزے کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ۔ ف۔ پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو۔ سوم صوم ہو۔ چہارم نیت اعتکاف ہو

اما اللبث فرکنہ وہو فی ضمنہ فکان وجودہ بہ۔ یعنی لبث یعنی ٹھہرا رہنا تو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف جب حقیقت
میں سے آگاہ کرنا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لبث کے ساتھ ہوگا۔ ف۔ یعنی لغت میں اعتکاف از عکف و عکوف ہے اور ایسے
موانع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہرا دے یا باز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ و جھک جاوے و برابر
اسی حالت پر رہے۔ وقال تعالیٰ یعکفون علی اصنام لہم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے ہوئی یعنی اعتکاف کی
تو جیسی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الٰہی میں روک کر ٹھہرا دے اور اسے اس سے باز رکھے۔ پھر شرع میں اسکا مقام مسجد ہے لہٰذا
عورت کے حق میں اسکے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتیٰ کہ یہ مقام اسکے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد اسواسطے ہے حتیٰ کہ اگر عورت
وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر
اسکو پاک کر کے اسمیں اعتکاف کرے۔ قاضیخان۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکروہ ہے۔ ۔۔۔ السرخسی
اور یہ حکم بخیال فساد ہے لہٰذا اگر اسکا خوف نہ ہو تو اسوقت بھی کہ نہیں جائز ہے۔ والصوم من شرطہ عندنا خلافاً
للشافعی۔ اور روزہ ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے برخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ روزہ شرط نہیں کہتے
اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والنیۃ شرط فی سائر العبادات
اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض
رائیگان ہوا بلکہ خوف و خطر ہے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو خلاف الصلوۃ ہوگیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف روزہ
میں خلاف ہے۔ ہو یقول ان الصوم عبادۃ وہو اصل بنفسہ فلا یکون شرطاً لغیرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ روزہ ایک عبادت
ہے اور خود اصل ہے تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ ف۔ یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس ترک
کردیا جو نص کے جریان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر روزہ کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد میں سوید بن
عبد العزیز راوی کی ہشیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے توثیق کی۔ ابوداؤد نے حضرت عائشہ رض سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض
کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مس کرے اور نہ اسکے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے
واسطے نہ نکلے سوائے اسکے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر روزہ کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں
اسناد میں عبد الرحمن بن اسحٰق راوی ہیں جن میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور
دوسروں نے تعریف کی پس جنہوں نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے
پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا
کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجائے ایک رات کے ایک دن آیا ہے مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر
واضح ہو کہ ابوداؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن بدیل رح سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ
میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف
کریں اور روزہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و منفرد ہے لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے
اسکو ثقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر وفا کرنا مسبوق ہے اور اس روایت میں
اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہمارا بھی گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا بیہقی نے روایت کی
اور دوسری روایت میں روزہ لازم ہے۔ کما رواہ البیہقی وعبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب میں

روزہ واجب ہے اور باقی میں نہیں۔ اور عبدالرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا کہ جس نے اعتکاف
کیا اسپر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ و زہری کا روایت کیا۔ اور مالک نے مؤطا میں بلاغاً قاسم بن محمد و نافع سے ذکر کیا۔ اور مالک
نے کہا کہ ہمارے بیان تو یہی بات برقرار ہے کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ یہ آثار تائیدات ہیں کہ روایت ابوداؤد کی
حدیث عائشہ رض صحیح مرفوع ہے۔ مت۔ والقیاس فی مقابلۃ النص المنقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع حدیث کے مقابلہ میں
قیاس مذکور قبول نہیں ہوتا۔ ف۔ پس شافعی رح کا قیاس متروک ہوا اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر
حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور غنی کی روایات اصح ہیں کہ ثم الصوم شرط لصحۃ
الواجب منہ۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایۃ واحدۃ۔ ایک روایت ہو کر۔ ف۔ یعنی
کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں۔ ولصحۃ التطوع فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ لظاہر
ما رویناہ۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت
کی دلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں مفید ہے کہ واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہ ہوگا
وعلی ہذہ الروایۃ لایکون اقل من یوم۔ اور اس روایت حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روزے سے کمتر نہ ہوگا کیونکہ
جب کہ اسمیں صوم شرط ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی مسجد جماعت
میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ اب جو نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو روایت حسن از ابوحنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط
ہے اور دوسری روایت اسکے خلاف وہ ظاہر الروایۃ ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وفی روایۃ الاصل وہو قول محمد اقلہ ساعۃ۔ اور مبسوط
کی روایت میں اور یہی قول محمد کا بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من غیر صوم۔ تو یہ اعتکاف
بغیر صوم ہوگا۔ لان مبنی النفل علی المسامحۃ۔ کیونکہ بنائے نفل تو سہولت دینے پر ہے۔ الاتری انہ یقعد فی صلوۃ النفل
مع القدرۃ علی القیام۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھ جاتا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو۔ ف۔ اور
مجھے سنت سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اسکے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمہ اکھڑوانے کی حدیث میں آیا کہ پھر آپ نے
شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اس دن روزہ نہیں ہے
افتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضاء لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں
چنانچہ لکھا م۔ ولو شرع فیہ ثم قطعہ لا یلزمہ القضاء علی روایۃ الاصل لانہ غیر مقدر فلم یکن القطع ابطالاً۔ اور اگر
اعتکاف میں شروع کیا پھر اسکو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اسکو قضاء لازم نہیں کیونکہ اسکی کوئی مقدار مقدر نہیں ہے تو قطع
کرنا اسکا مٹانا نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ تمام کر دینا ہوا۔ وعلی روایۃ الحسن یلزمہ لانہ مقدر بالیوم کالصوم۔ اور حسن بن زیاد کی
روایت پر اسکے ذمہ قضاء لازم ہے کیونکہ اعتکاف اسکے نزدیک روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے۔ ف۔ اور شیخ محقق رح نے
ترجیح ظاہر الروایۃ کی طرف میل کیا اور یہی اصح ہے م۔ ظاہر الروایۃ میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتی کہ مسجد میں داخل ہوتے
اعتکاف کی نیت کر کے ساعت تک رہا پھر باہر آوے تو صحیح ہے۔ الزیلعی۔ اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اسمیں کھاتا ہے
تو صحیح نہیں۔ الظہیریہ۔ وفی الجلیل نظر فتامل م۔ اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اسپر لازم ہوگا۔ الظہیریہ
اور کسی قسم کا روزہ ہونا ضروری ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتی کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے۔ الذخیرہ
لیکن اگر یہ قضاء ہو گیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ حتی کہ اگر دوسرا رمضان آگیا تو اسکے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف
قضاء نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اسکے ذمہ قرضہ ہو چکا حتی کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو
جائز نہیں۔ الخلاصہ وغیرہا۔ پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب ضرور ہے حتی کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آج کے اعتکاف

کی قدر کی وفائی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز سے کم نہیں اور بخلاف صرف نفل میں تو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ **ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ**۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ **لقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ**۔ بدلیل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کی کہ مردوں کی جائے نمازیں اعتکاف کرنا بدعت ہے مضمونہ روایت کیا اور عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کی اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی۔ مت۔ اور حاصل یہ کہ یہیں قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اس واسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے م۔ **وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس** اور ابوحنیفہ سے روایت ہے بروایت حسن بن زیاد کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جس میں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں ف۔ کیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوتی ہوں نہ اور سوائے جامع مسجد کے ہے۔ مت۔ میں کہتا ہوں کہ ویسی ہی مسجد نہیں چنانچہ فرمایا۔ **لانہ عبادۃ انتظار الصلوٰۃ فیختص بمکان یودی فیہ**۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو اوا کر بیٹھے لیے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ ہر مسجد جسکے واسطے امام و مؤذن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ مع ف۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد میں صحیح کہا اور غایۃ البیان میں اسی کی تصحیح کی۔ کافی العینی۔ افضل اعتکاف مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ التبیین۔ عورت نے اگر مسجد جماعت میں اعتکاف کیا تو کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ محیط السرخسی قاضیخان۔ **والمرأۃ تعتکف فی مسجد بیتہا**۔ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد و عورت کے واسطے عام ہے چنانچہ کتاب الصلوٰۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ **لانہ ہو الموضع لصلاتہا فیتحقق انتظارہا فیہ**۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ ف۔ اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق میں وہی ہے جو مرد کے لیے مسجد الجماعۃ کا ہے حتیٰ کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہ ہو۔ مبسوط السرخسی۔ اور مسجد بیت کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے۔ البدائع ج۔ **ولو لم یکن لہا فی البیت مسجد**۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو۔ ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں پائی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اسنے خاص نہ بنائی ہو۔ **تجعل موضعا فیہ**۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنا لے **تعتکف فیہ**۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی میں چار دیواری مع چھت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہانتک پردہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کرے اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ قاضیخان مع ھ۔ عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ المحیط۔ پھر جب اجازت پا کر یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضا واجب ہے۔ الفتح۔ منتقی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پے در پے برابر اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ محیط السرخسی۔ رہا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون منافی ہے ان کو فرمایا۔ **ولا یخرج من المسجد**۔ اور معتکف باہر نہ ہو مسجد سے۔ ف۔ یعنی جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اسکو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ بدلے جیسے عورت کے لیے

وعنده رحمه مین جو اسنے پاک صاف کر لی ہے۔ ہان اس سے خارج نہو۔ الا لحاجة الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے معتکف
پیخانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہوا اور مسجد مین غسل بغیر تلویث ممکن نہو۔ کالغائط والبول او
الجمعة۔ یا جمعہ کے لیے۔ ف۔ یعنی ہو کیونکہ عورت کے واسطے یہ قید نہین ہے۔ پس قضاے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر
گھر جاوے اگرچہ آہستگی و وقار سے رفتار ہو۔ النہایہ۔ اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد مین واپس آوے حتی کہ اگر ایک
ساعت بھی ٹھہرا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا۔ المحیط۔ اور اگر وہ اپنے دو گھرون مین سے دور کے گھر مین گیا
تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہان اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اسکو چھوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔
السراج۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما الحاجة۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشة رضه کان النبی علیه السلام
لا یخرج من معتکفه الا لحاجة الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی
جاے اعتکاف سے برآمد نہوتے مگر بغرض حاجت انسانی کے۔ ف۔ یعنی پیخانہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح الستہ مین یہ حدیث
صحیح ہے کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو مین کنگھی
کر دیتی اور آپ گھر مین داخل نہوتے سواے حاجت انسانی کے۔ ع۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد مین ہو بیٹھے
یا ہو سر مبارک جھکا دیتے تھے۔ اور سابق مین بھی حدیث ام المومنین بروایت ابوداؤد مین گذرا ہے م ف۔ پس ایک دلیل تو
یہ حدیث ہے۔ اور دوم۔ ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج فی تقضیتها فیصیر الخروج لها مستثنی۔ اسواسطے
کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہین تو ان حاجات
کے لیے نکلنا خود مستثنی ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ مجبوری کے امور اختیارات مین داخل نہین ہوتے ہین حتی کہ خواب مین جسا تا
انسانی صحت کے لوازم سے ہے لہذا وہ بھی طاعات کی اوقات مین داخل ہوجاتا ہے جیسے کھانا پینا۔ ولا یمکث بعد فراغه
من الطهور لان ما ثبت بالضرورة یتقدر بقدرها۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت
کے ثبوت ہوتی ہے تو اسکا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ ف۔ اور طہارت مین وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط مین وضو کو
صحیح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد مین پانی ہو اسواسطے کہ بغیر وضو کے مسجد مین داخل ہونا مکروہ ہے م۔ واما الجمعة فلانها
من اهم حوائجه وهی معلوم وقوعها۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اسوجہ سے کہ یہ اسکی حاجات مین سے بڑی
ہے حکم قابل اہتمام ہے اور اسکا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ ف۔ تو یہ بھی مستثنی ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ اسکی مسجد مین جمعہ نہوتا
ہو م۔ وقال الشافعی الخروج الیها مفسد لانه یمکنه الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا
اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد مین اعتکاف کرنا ممکن ہے۔ ف۔ تو کوئی لاچاری کی ضرورت متحقق نہوئی
اور یہی مشہور قول مالک رح ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ مین مذکور ہے لیکن ابوبکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول مین فساد نہین ہے جیسا کہ
ہمارا قول ہے۔ ع۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہین کہ اعتکاف ہر مسجد مین مشروع ہے۔
ف۔ اور شرعا جائز ہے بدلیل حدیث حذیفہ بروایت ابن الجوزی۔ واذا صح الشروع فالضرورة مطلقة فی الخروج
اور جب شروع ہر مسجد مین صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑتی ہے نکلنے مین۔ ف۔ یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہے پس ثبوت ہوا کہ جائے
جس مسجد مین اعتکاف کرے وہان سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ رہا جمعہ کے لیے کس وقت سے نکلے تو فرمایا۔ ویخرج
حین تزول الشمس۔ اور جبدم آفتاب کو زوال ہو نکلے۔ ف۔ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب یتوجه
بعده۔ کیونکہ اداے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ ف۔ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت واقع ہوگی
بعد یہ اسوقت ہے کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اسوقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزله بعیدا عنه یخرج

وقت بکثرت ادا کیا۔ اور اسکا تمام اعتکاف جو مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پا جانا ممکن ہو۔ ف۔ یعنی مع خطبہ
کمالی ادراک کے۔ اس اندازہ میں خود اسکا غالب گمان معتبر ہے۔ د۔ اور جمعہ کے تابع پہلی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ پانا مع سنت مقصود
ہے پس ایسے وقت نکل کر جامع مسجد میں آوے۔ **ویصلی قبلہا اربعا وفی روایۃ ستا**۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت
پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں۔ **الاربع سنۃ ورکعتان تحیۃ المسجد**۔ چار رکعات تو سنت اور دو رکعات
تحیۃ المسجد۔ **وبعدہا اربعا او ستا علی حسب الاختلاف فی سنۃ الجمعۃ**۔ اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول
ابوحنیفہ) یا چھ رکعات (بقول ابویوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ **وسننہا توابع لہا فالحقت**
بہا۔ اور جمعہ کی سنتیں اسکے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ ف۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض
یا سنت شروع کردے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہو پھر دو رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسن رح ضعیف یا اس بنا پر
کہ یہی بات ٹھیک ہے اس اندازہ پر کہ بعضے کتابوں میں ملی ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں مسنون ہے لیکن چونکہ
دونوں جگہ نہ کہ واسطے مسجد ہے بلکہ جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت میں تحیۃ المسجد بھی قسم سنت کیوں
معتبر نہ ہو اور یعنی ضرورت تو ادا ہے و جو کمال ہے نہ آنکہ واجب پر اقتصار ہو ورنہ سنت بھی رہا نہ ہوگی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف
نہیں میرے نزدیک اختلاف کی بنا یہ ہے کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق بجمعہ ہے یا نہیں۔ فافہم م۔ اگر اعتکاف والا اذان کے
لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہو تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے۔ البدائع۔ خواہ وہ موذن مقرر ہو یا نہ ہو دونوں برابر ہیں یہی صحیح
ہے۔ الخلاصہ قاضیخان۔ جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہیں ہے۔ د۔ رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا
پھر بعد ادائے فرض و سنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضائے حاجت کے فساد ہے یا نہیں۔ جواب کہا کہ۔ **ولو اقام فی مسجد**
الجامع اکثر من ذلک۔ اور اگر معتکف نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ ف۔ جتنی دیر میں فرض و اسکے توابع
سنت ادا ہوں۔ **لایفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف**۔ تو اسکا اعتکاف فاسد نہ ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف
ہے۔ ف۔ بخلاف گھر کے۔ **الا انہ لایستحب**۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ **لانہ التزم اداءہ فی مسجد واحد**۔ کیونکہ
اس شخص نے ایک مسجد میں ادائے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ ف۔ اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قائم
رہنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدوں میں متفرق کرنے میں ایک طرح کی خوشی آجاتی ہے۔ **فلا یتمہا فی مسجدین من غیر ضرورۃ**۔
تو اس اعتکاف کو دو مسجدوں میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ ف۔ اسمیں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کر لیا یا ایک رات
دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن مکروہ ہے۔ کذا فی السراج۔ اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ
منہدم ہو گئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحسانا فاسد نہیں۔ البدائع۔ اسی وقت سے یہ مراد
کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جاوے۔ م۔
اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہوا پس دوسری مسجد میں نکل گیا۔ التبیین۔ اور اگر پیخانہ پیشاب کو نکلا تھا وہاں قرضخواہ
نے اسکو ایک ساعت روکا تو ابوحنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول
مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ الخلاصہ۔ **ولو خرج من المسجد ساعۃ بغیر عذر فسد اعتکافہ**۔ اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے
ایک ساعت کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ نکلنا بھولے سے ہو۔ خلاصہ قاضیخان۔ **عندابی حنیفۃ رح**
لوجود المنافی۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا۔ ف۔ چنانچہ مدۃ بیان میں ایک
ساعت اعتکاف نہیں ہوا۔ **وہو القیاس**۔ اور قیاس یہی ہے۔ ف۔ یہی اقیس ہے۔ المبسوط والتحفہ۔ اور یہی امام شافعی
و احمد کا قول ہے ع۔ ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو م۔ **وقالا لایفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم**

اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہوگا یہانتک کہ آدھے دن سے زیادہ ہو جاوے۔ وھو الاستحسان۔ اور یہ استحسان
یہی ہے۔ ف۔ اسمین اشارہ ہے کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ لان فی القلیل ضرورۃ۔ کیونکہ قلیل میں ضرورت واقع ہے۔ ف۔
جیسے پیخانہ پیشاب وجمعہ کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی معتبر نہیں ہوتی۔ اور قلیل نصف یوم بلکم ہے اور اس سے زائد کثیر
ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ مجھے شک نہیں ہے کہ جو کوئی آدھے دن تک پھرتا اور کہتا کہ میں معتکف ہوں تو یہی جواب ملتا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے
بہت بعید ہے۔ مع۔ اور جو چیزیں کہ لاعلاج ہیں من انجملہ ایک عیادت مریض ہے سابق سوم نماز جنازہ اگرچہ اس پر متعین ہو۔ ہفتم کسی ڈوبنے
یا جلنے کو بچانا۔ چہارم جہاد کے واسطے علی العموم بلاوا ہوئی حتی کہ اسپر متعین ہوگیا۔ ششم ادائے شہادت۔ کذا فی الزیلعی۔ یعنی مرض
النفیر ہے۔ کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جسکا واقع ہونا متیقن ہو تو وہ مستثنے نہوگا۔ تاہم بیان سے اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر معتکف
پر نماز جنازہ متعین ہو جاوے یعنی اسکے سوا کوئی پڑھانے والا نہو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہوگا مگر بات اتنی ہے کہ وہ
اعتکاف توڑنے میں گناہ سے پاک رہیگا بلکہ جہاد کی نفیر عام میں اور مسجد کے انہدام وخوف جان ومال وجبکہ اسپر گواہی
دینا متعین ہو ایسے وجوہ میں اسپر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستثنے ہے اور یہ وجوہ
چونکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنے نہیں لہذا جمعہ میں نکلنا مفسد نہیں اور ان میں فساد ہے۔ ورنہ جب بھولے سے نکلا تو بدرجہ اولی فساد
ہوتا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے۔ یہ کلام شیخ ابن الہمام کا حاصل ہے لیکن نہر الفائق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان
قرار دیا ہے۔ اور وہ انہدام مسجد واسکی ویرانی واکراہ سلطانی وظالم کی گرفتاری وخوف جان ومال ہے۔ عینی رح نے نقل کیا
کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں ہے۔ امام مصنف کا کلام بھی استحسان
کی ترجیح کی طرف مائل ہے۔ وعلی ہذا قول امام ابوحنیفہ اگرچہ قیاسا قوی ہے لیکن فتوی بقول استحسان اولی ہے کیونکہ بقول شمس الائمہ
سرخسی وہ مسلمانوں پر زیادہ آسان ہے۔ اگرچہ بے وجہ نصف یوم تک پھرنے میں امام رح کے قول پر فتوی اولی واوجہ وامنع ہے۔ فافہم
تعالے اعلم م۔ اگر معتکف نے نذر کرنے کے وقت شرط کرلی کہ مریض کی عیادت ونماز جنازہ ومجلس وعظ وعلم میں جائیگا تو یہ نکلنا
جائز ہوگا۔ الحجۃ۔ اور یہ سب واجب اعتکاف میں ہے۔ اور نفل تو ظاہر الروایۃ کے موافق اسمیں عذر وبغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز
ہے۔ م۔ قال واما الاکل والشرب والنوم یکون فی معتکفہ۔ فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اسکی جائے اعتکاف
میں ہوگا۔ لان النبی علیہ السلام لم یکن لہ ماوی الا المسجد۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا
سوائے مسجد کے۔ ف۔ یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت
ام المومنین کی حدیث میں ہے کہ سوائے قضائے حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لاتے۔ اور قضائے حاجت سے موافق عادت میں
پیخانہ پیشاب مراد ہوتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولانہ یمکن قضاء ہذہ الحاجۃ فی المسجد فلاضرورۃ الی الخروج کیونکہ
معتکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ف۔ یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے
اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت ہے۔ مع۔
جواب یہ کہ کلام بعدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں مضائقہ نہیں۔ کما فی العینی۔ لیکن خالی
وہاں کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز ہو جاتا کہ بالاتفاق نہیں ہے۔ م۔ پس اگر بے ضرورت کھانے پینے
کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہوا۔ خواہ عمداً ہو یا سہو سے ہو بخلاف اسکے جب زبردستی نکال دیا جاوے۔ البدائع ع۔ ولا بأس
بان یبیع ویبتاع فی المسجد۔ اور مضائقہ نہیں بلکہ خلاف اولی ہے کہ مسجد میں فروخت کرے وخریدے۔ ف۔ صرف ایسی
خرید وفروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت۔ لیکن کرخی رح نے یہ جو کہا کہ۔ من غیر ان یحضر السلعۃ۔ بدون
اسکے کہ وہاں متاع کو حاضر کرے۔ ف۔ تو یہ دلالت کرتا ہے کہ خرید وفروخت مطلقاً جائز ہے خواہ ادنی ہو یا اسکے سوا ہو

اور جوامع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت کرے اور نکاح کرے و طلاق سے
رجعت کرے اور حج و عمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگاوے اور مسجد کے اندر نوح مین بھرے اور اشعار وغیرہ پڑھے - م ع - مین
کہتا ہون لیکن قاضیخان وغیرہ مین قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہین کہ طعام و ایسی چیزین جسکے بغیر چارہ نہین ہے خرید و فروخت
کرے اور اگر اپنے وہان تجارت کا بنائی تو یہ مکروہ ہے - زیلعی نے کہا کہ یہی صحیح ہے - م ع - اور اسی طرف امام مصنف رح نے استدلال
مین اشارہ کیا فقولہ - لانہ قد یحتاج الی ذلک بان لایجد من یقوم بحاجتہ - کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی
بدین طور کہ اسنے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اسکی حاجت روائی پر قیام کرے - ف - مین کہتا ہون کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو
یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل و عیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا روا ہوگا - الا انہم
قالوا یکرہ احضار السلعۃ للبیع والشراء - لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید و فروخت کے واسطے متاع کو حاضر
کرے - ف - مین کہتا ہون کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید و فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہرحال متاع لانا و وزن
تول مکروہ ہے - لان المسجد محرز عن حقوق العباد - کیونکہ مسجد تو بندون کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے - وفیہ شغلہ
بہا - حالانکہ متاع حاضر کرنے مین مسجد کو متاع مین مشغول کرنا لازم آویگا - ف - اور وہ متاع رکھنے مین گھر جاویگی - ویکرہ لغیر المعتکف
البیع والشراء فیہ - اور جو شخص معتکف نہو اسکو مسجد مین خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے - ف - اگرچہ متاع حاضر نہ کرے - لقولہ
علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال وبیعکم وشراءکم - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ یکسو رکھو یعنی
الگ رکھو اپنی مسجدون سے اپنے بچون کو یہانتک کہ فرمایا اور اپنی فروخت و خرید کو - ف - تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدون سے الگ
رکھو اپنے بچون کو اور مجنونون کو اور اپنی فروخت و خرید کو اور اپنے جھگڑون کو اور اپنی آوازین بلند کرنے کو اور سزاؤن کے قائم
کرنے کو اور تلوارین ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدون کے دروازون پر طہارت کی جگہین بناؤ اور جمعون مین انکو خوشبو کی دھونی
دو - رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی وغیرہم اور یہ اسانید ضعیف ہین اور اولی استدلال بحدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد مین خرید و فروخت کیجاوے اور اسمین گم شدہ جانور کی تلاش پکاری جاوے
اور اسمین شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھکر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا - رواہ الاربعۃ واحمد - اور حدیث
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد مین خرید فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالی تیری تجارت مین نفع نہ دے اور
جسکو دیکھو کہ مسجد مین وہی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالی پھر تجھے واپس نہ دے - رواہ الترمذی والنسائی وابن
حبان - م ع - قال ولا یتکلم الا بخیر - اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ - ف - کیونکہ قولہ تعالی قل لعبادی
یقولوا التی ہی احسن الآیہ - جب کہ بمقتضاے آیت ہر حال مین و ہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکف کے واسطے مسجد مین بدرجہ
اولی یہی حکم ہے اور حدیث مین آیا کہ من صمت نجی - جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی - تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان
کو باتون سے روکنا افضل ہے - کما فی البحر وغیرہ - اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ - تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل بس بولے تو نیک
بات ہو - ویکرہ لہ الصمت - اور چپ رہنا مکروہ ہے - ف - یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مان لے - جیسے کفار مجوس
اپنی بنائی ہوئی شرع مین سمجھتے اور جیسے بعضے جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہین - یہ تحریماً مکروہ ہے - لان صوم الصمت لیس بقربۃ
فی شرعنا - کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت مین کچھ قربت نہین ہے - ف - کیونکہ شریعت الٰہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے
لکنہ یتجانب مایکون ماثما - لیکن معتکف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو - ف - بلکہ گناہ کی جانب پہونچ جاوے لہذا
جو افکار کہ عوام مین بدعت پھیلا دین انسے بھی ہر حال مین پرہیز واجب ہے - م - اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے - حدیث
پڑھے - وعلم پڑھاوے اور اسماء الصالحین لکھے اور سنے - اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ مسجد مین قصص کہے کیونکہ قصص مین وعظ

نصیحت ہے۔ نووی رح نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ و جہاد کے حالات اور زہد و تقوی کی روایات ایسی جنمین موضوع نہین
اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول انکو برداشت نہین کرتے ہین اور اس سے وہ قصص مراد نہین جو تاریخ والون نے لکھے یا ایسے
قصص و حکایات نہین جو مکار و مذاکرنے والے انبیاء و اولیاء پر غلطی و افترا بیان کرتے ہین - انتہی - مین کہتا ہون کہ جو مذکور ہوا
جمہور محدثین و فقہا مسجدون مین بیان کیا کرتے ہین جنکی صحت نہین ہے انسے بھی بدرجۂ اولی ممانعت ہے - اور جوامع الفقہ مین ذکر کیا
مسجد مین اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا و سلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا کہ اگر درزی وہان مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ
نہین اور بغیر عذر مسجد مین راستہ نہ بنا دے اور جو بات مسجد مین منع وہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہے - مع - اگر خاموشی کی نذر کی تو
کچھ نہین لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے - اور ابن عباس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ مین جس نے
نذر کی تھی کہ دھوپ مین چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہین لیگا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے
رواہ البخاری - اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد احتلام کے یتیمی نہین یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہین اور نہ کوئی
دن خاموشی رات تک ہے - رواہ ابو داؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہین ہے - م مع - **ویحرم علی المعتکف الوطی** - اور معتکف پر
وطی کرنا حرام ہے - ف - وطی یا اس طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر مین وطی کی حاجت پوری کرکے نماز مسجد
مین واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتدا مین لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہوگیا - **لقولہ تعالی ولا تباشروہن وانتم عاکفون
فی المساجد** - اور مت مباشرت کرو عورتون سے درحالیکہ تم مساجد مین معتکف ہو - ف - واضح ہو کہ وطی کی طرح دواعی بھی
حرام ہین یعنی ایسی چیزین جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہین ہذا فرمایا - **وکذا اللمس والقبلۃ** - اور یونہی حرام ہے مس کرنا اور
بوسہ لینا - ف - پس آیت مین اگر مباشرت سے لغوی معنی مراد ہین یعنی البشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس و بوسہ صریح منطوق حرام
ہین پس وطی بدرجۂ اولی حرام ہے اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہے تو بھی مس و بوسہ کی حرمت ثابت - **لانہ من دواعیہ فیحرم علیہ**
کیونکہ یہ ہر فعل وطی کے دواعی سے ہے تو معتکف پر حرام ہوا - **اذ ہو محظورہ** - اسواسطے کہ وطی تو اعتکاف کا مفسد ہے - ف -
یعنی رکن نہین تاکہ اسی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد مین برابر ٹھہرنا پس وطی نہ کرنا اسکے ممنوعات سے ہوا تو وطی مع
اپنی دواعی کے حرام ہے - **کما فی الاحرام** - جیسے حالت احرام مین - ف - وطی مع دواعی کے حرام ہے - **بخلاف الصوم**
بخلاف صوم کے - ف - کہ اسمین صرف وطی حرام ہے اور مساس و بوسہ حرام نہین - **لان الکف رکنہ لا محظورہ** - کیونکہ
وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظور - ف - اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی نہین ہوتا - **فلم یتعد الی دواعیہ**
تو دواعی تک متعدی نہوا - ف - پس روزہ مین وطی حرام رہی اور اسکے دواعی مانند مساس و بوسہ کے حرام نہوئے - ہان
جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہونچیگا تو اس خوف سے ممانعت ہوجاتی ہے
اسی وجہ سے اگر معتکف نے دن مین بھولے سے کھایا پیا تو اعتکاف مین کچھ بھی ضرر نہین ہے کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے
ہے نہ بوجہ اعتکاف کے - النہایہ - ہان اگر اعتکاف واجب مین عمدا کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف
پورا نہ ہوگا - م - پھر نفس وطی مین اور اسکے دواعی مین ایک راہ سے فرق ہے جسکو بیان فرمایا - **فان جامع لیلا او نہارا** - پھر
اگر معتکف نے جماع کر لیا رات مین یا دن مین - **عامدا او ناسیا** - خواہ عمدا یا بھولے سے - **بطل اعتکافہ** - تو اسکا اعتکاف
باطل ہوگیا - ف - خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا - **لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم** - کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے
بخلاف صوم کے - ف - حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان مین رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق مین ضرر نہین - **وحالۃ
العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالنسیان** - اور اعتکاف والون کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھولنے کا عذر قبول
نہوگا - ف - حتی کہ بھولے سے جماع کیا تو مفسد ہے بخلاف حالت صوم کے - اور امام شافعی رح نے کہا کہ صوم کے قیاس پر

معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابو حنیفہ و اصحاب سے روایت کیا ہے - ولو جامع فیما دون
الفرج - اور اگر مباشرت کی اور اسے فرج میں مگر - ف - مانند ران و پیٹ وغیرہ کے - فانزل - پھر انزال ہو گیا - او قبل
او لمس - یا بوسہ لیا یا مساس کیا - فانزل - پھر انزال ہو گیا - بطل اعتکافہ - تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہو گا - لانہ فی
معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم - کیونکہ اسطرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے -
وان لم ینزل لا یفسد وان کان محرما - اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا تو اعتکاف فاسد نہ ہو گا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے - ف
یہی قول امام محمد و زفر کا ہے - لانہ لیس فی معنی الجماع - کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں - ف - جیسے جماع کی صورت
نہیں - وھو المفسد - اور جماع ہی مفسد ہے - ف - خواہ صورت و معنی دونوں ہوں یا فقط معنی ہوں - اور یہاں کوئی نہیں
ولہذا لا یفسد بہ الصوم - اور اسی وجہ سے اس فعل کے ساتھ صوم باطل نہیں ہوتا - ف - کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد
میں دخول ہے اور یہ نہیں اور معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور یہاں انزال نہیں ہوا - م - اگر معتکف نے کسی عورت کی
صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں - التبیین - جیسے احتلام
ہوا تو مفسد نہیں - الفتح - پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اسطرح کہ مسجد ملوث نہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں
واپس چلا جاوے - اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے - البدائع - واضح ہو کہ اگر اغماء یا جنون طاری ہوا تو
نفس اغماء و جنون بالاتفاق مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف فاسد
ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سرے سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اسپر قضا واجب ہے - البدائع -
یعنی اعتکاف واجب کو قضا کرے اور اغماء دراز میں بھی حکم یہی ہے لیکن عادت میں اغماء دراز نہیں ہوتا - م - اگر معتوہ ہو گیا
پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضا واجب ہے - قاضیخان - گالی گلوج و جھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا - الخلاصہ - محظورات
میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اسمیں عمداً و سہواً یکساں ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے
جماع مسجد سے باہر ہونا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اسمیں عمد و سہو اور رات و دن میں فرق ہو گا - البدائع -
معتکف لباس پہنے - خوشبو لگاوے - سر میں تیل ڈالے - الخلاصہ - اور اگر رات میں اسنے نشہ پیا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف
باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ بحظور اعتکاف - جیسے اسنے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا - قاضیخان
واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اسکی قضا واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن
کو قضا کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اسپر نئے سرے سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عمداً بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا دن میں
کھانا و جماع کرنا خواہ بعذر ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیاری ہو جیسے حیض نفاس
و جنون و اغماء طویل - م ف - واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا
واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا - الخلاصہ والنہایہ - اور بیان در اصل میں اول یہ کہ - ومن اوجب علی نفسہ اعتکاف
ایام لزمہ اعتکافہا بلیالیہا - جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اسپر ان ایام کا مع انکی راتوں کے
اعتکاف لازم ہے - ف - مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف
واجب ہے - م ف - اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے آئندہ کے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ - الکافی والبدائع - لان ذکر
الایام علی سبیل الجمع یتناول ما بازائہا من اللیالی - کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے
یقال ما رایتک منذ ایام - بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا - والمراد بلیالیہا - اور مراد یہ ہوتی ہے کہ
ان ایام مع انکی راتوں کے نہیں دیکھا - ف - چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا - آیتک ان لا تکلم الناس ثلثۃ ایام

یعنی حمل فرزند کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگون سے کلام نہ کرے۔ مراد تین دن مع راتون کے چنانچہ دوسری سورہ مین یہی قصہ
مین فرمایا۔ ثلث لیال سویا۔ یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتین مع دنون کے۔ منح۔ پس اگر تین دن
یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنون کے ساتھ انکی راتین یا راتون کے ساتھ انکے دن داخل نذر ہونگے۔
البدائع۔ وکانت متتابعۃ وان لم یشترط التتابع۔ اور یہ ایام مع راتون کے پے در پے لازم ہونگے اگرچہ اسنے پے در پے
کی شرط نہ کی ہو۔ ف۔ یہی قول ائمہ واحد کا ہے۔ ع۔ لان مبنی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلہا قابلۃ لہ
کیونکہ بنائے اعتکاف تو پے در پے ہے اسواسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہین۔ ف۔ دن ہون یا رات ہون۔ بخلاف الصوم
برخلاف صوم کے۔ ف۔ کہ اسمین چند ایام کے روزے سے پے در پے ہونا ضرور نہین۔ لان مبناہ علی التفرق لان اللیالی
غیر قابلۃ للصوم فیجب علی التفرق حتی ینص علی التتابع۔ کیونکہ بنائے صوم تو الگ الگ ہے کیونکہ راتین قابل صوم نہین ہین تو متفرق
روزے لازم ہونگے یہانتک کہ وہ پے در پے ہونے پر تصریح کر دی۔ ف۔ تو البتہ پے در پے لازم ہونگے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اسوقت کہ
اُسنے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اسکی نیت مین کچھ نہین ہے۔ البدائع۔ وان نوی الایام خاصۃ۔ اور اگر اسنے ایام کی نذر مین فقط
دنون کی نیت کی۔ ف۔ راتون کی نیت نہین کی۔ صحت نیتہ لانہ نوی الحقیقۃ۔ تو اسکی نیت صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقت قصد کیا۔
ف۔ اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اسنے راتونکی نذر مین فقط راتونکی نیت کی تو اسپر کچھ لازم نہین ہے اسلئے
کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا برخلاف اسکے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو نذر لازم ہو
روزہ واجب ہوگا۔ پھر یہ اسوقت کہ کثیر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اسنے ایک یوم کی نذر کی تو اسمین رات داخل نہوگی۔ الفتح۔ پھر اگر ایک ماہ
معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے در پے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے۔ الظہیریہ۔ اصل دوم یہ کہ جب نذر مین دن مع رات لازم
ہوا تو پے در پے لازم ہے اور جب رات داخل نہو تو متفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہو۔ البدائع۔ اور جب رات و دن لازم ہو
تو اعتکاف کی ابتدا شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ الکافی۔ کہ شب عرفہ و نحر کا
فی الحج۔ و۔ پس اگر کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کرون تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد مین داخل
ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ مین ہے
قاضیخان۔ ومن اوجب اعتکاف یومین یلزمہ بلیلتیہما۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا اور
کچھ نیت نہ ہو) تو اسپر دو دن مع اپنی راتون کے لازم ہین۔ ف۔ حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف
کرے جیسا کہ قاضیخان سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینون ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وقال ابو یوسف لاتدخل اللیلۃ الاولی
اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہوگی۔ ف۔ یہ قول ابو یوسف کا نوادر مین ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ مین ظاہر الروایۃ مذکور
ہے پس نوادر کے موافق اول روزہ و درمیانی رات و اسکے بعد دن لازم ہین۔ لان المثنی غیر الجمع۔ کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے
ف۔ اور جمع کی صورت مین دنون کے ساتھ راتین مراد تھین اور تثنیہ مین نہوگی۔ وفی المتوسطۃ ضرورۃ الاتصال۔ اور
دونون دن کے درمیانی رات داخل ہونے مین اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ ف۔ اسلیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی
رات بلا ضرورت داخل نہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی المثنی معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ تثنیہ مین جمع کے معنی ہین
ف۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ مین بھی موجود ہے۔ فیلحق بہ احتیاطا لامر العبادۃ واللہ اعلم۔ تو
تثنیہ بھی جمع کے حکم مین لاحق کیا جائیگا تاکہ عبادت کے کام مین احتیاط پر عمل ہو۔ ف۔ پس دونون راتین اعتکاف کر لینے مین
بلاشبہ نذر ادا ہو گئی۔ واللہ تعالی اعلم۔ (فروع) اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت مین قضا کرے
اور اگر اسکے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اسنے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہو گیا

اگر وہ تنگدست ہوا۔ الخلاصہ۔ اور اگر کسی نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اسپر کچھ نہیں ہے۔ الظہیریہ۔ اگر گذرے
مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف
کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ البحر۔ اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہوں یا
ایک صاع جو یا چھوہارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اسنے مرتے وقت وصیت کی ہو۔ السراجیہ۔ اور وصیت کرنا اسپر واجب ہے
البدائع۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو
تمام ایام کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ السراجیہ۔ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اسکو روزے واجب ہونا
معلوم ہوا تو اسپر قضا نہیں اور جو ہمارے بیان میں جانے تو ظاہر اسکا مجنون کے حکم ہے۔ الزاہدی۔ اور جو دار الاسلام میں مسلمان ہوا
تو اسپر گذشتہ کی قضا ہو جانے یا نجانے۔ قاضیخان۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو۔ شیخ ابوبکر الرازی الجصاص نے
کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے تو اسکو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اسکے بدن کو مضر نہو پھر اگر اسنے
روزہ نہ رکھا تو اسپر قضا نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہے۔ الزاہدی۔
فعلی ہذا سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو ماریں۔ قال المترجم۔ اور ہمارے دیار میں اس عمر کا بچہ غالباً بغیر
مضرت بھی اسکو برداشت نہیں کر سکتا لہذا اصل بقول امام جصاص ہے۔ فاﷲ تعالیٰ اعلم۔ دن کے درمیان میں طفل بالغ ہوا یا کافر
مسلمان ہوا یا مجنون کو افاقہ ہوا یا حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہیں ہو سکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جس نے
یوم الشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جسنے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطا
سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ داروں کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھاویں۔ البدائع و الخلاصہ۔ اور صحیح یہ کہ
امساک کرنا واجب ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول اصح ہے۔ واﷲ تعالیٰ
اعلم م۔ اور اجماع ہے کہ حائضہ و نفاس والے و مسافر و مریض پر روزہ داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ پھر مریض و مسافر
تو علانیہ کھاویں اور حائضہ میں دو روایتیں ہیں ایک میں خفیہ کھاویں۔ السراج۔ طلوع فجر کے بعد صوم قضا کی نیت کی حتی کہ صحیح نہ ہوئی
تو کیا نفل صحیح ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتی کہ افطار کرے تو اسپر قضا واجب ہے۔ الخلاصہ۔ واضح ہو کہ واجب روزے ۱۳ قسم
ہیں از انجملہ ۷ پے در پے واجب ہیں ۱۔ رمضان ۔ ۲۔ کفارہ قتل ۔ ۳۔ کفارہ ظہار ۔ ۴۔ کفارہ قسم ۔ ۵۔ کفارہ افطار رمضان
عمداً ۔ ۶۔ نذر معین ۔ ۷۔ قسم معین ۔ اور چھ قسم میں پے در پے وجوب نہیں ہے ۱۔ قضائے رمضان ۔ ۲۔ حج تمتع کے روزے ۔ ۳۔ احرام
میں سر منڈانے کے روزے ۔ ۴۔ حرم کا شکار کرنے کے جرم میں روزے ۔ ۵۔ مطلق نذر ۔ ۶۔ غیر معین قسم مثلاً واﷲ میں ایک ماہ
روزہ رکھونگا۔ البحر۔ ابو حنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے حتی کہ اسی پر عتق کا مسئلہ متفرع ہے جو کافی
وغیرہ میں مذکور ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیر رح نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ اسی رات
میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ ۱۵ تاریخ
شعبان کو شب برات جزم کرنے میں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م
اکثر عوام جو اسطرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھاوا
چڑھاؤں مانند اسکے تو یہ باجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے کہ الٰہی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری
کر دے تو میں اس تیرے بندہ صالح کے یہاں فقراء کو طعام وغیرہ دوں یا مسجد کے واسطے بوریا خریدوں یا تیل مانند اسکے
یا نقد بس یہ نذر لازم ہے اور نذر اﷲ تعالیٰ کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اسواسطے ہوا کہ مال نذر بیان
اسکے مستحقین کو صرف کریگا لیکن صرف ایسا اس مقام پر کوئی عالم یا شیخ نہو گا مگر آنکہ فقیر ہو اور وہ تو فقرا کے واسطے ہے اسطرح

معلوم ہوا کہ یہ جو درہم وغیرہ بلکہ خیرات اور بار پر اُنکی جناب میں تقرب کے لیے بہائے ہیں بالاجماع حرام ہیں جب تک کہ یہ قصد نہ ہو کہ وہان زندہ فقراء پر صرف کرین اور اسمیں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ البحر والنہر۔ و فتح مع اگر مزار کے فقراء پر صرف کی نذر کی پھر اُسکو کسی دوسرے مقام کے فقراء کو دیدیا تو جائز ہے۔ کما صرح فی الاصول والفروع م م مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ البغلی و ابن الکمال۔ و یہی صحیح ہے پس قول کراہت تحریمی ضعیف ہے۔ م۔

کتاب الحج

یہ کتاب حج کے بیان میں ہے۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اُسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز زکوٰۃ و صوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہیں تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ ہے لہذا اسکو مؤخر کیا اور اسکی فرضیت کے شروط بھی بہت ہیں تو فرضیت کمتر ہوگی لہذا اکثر کو مقدم اور حج کو مؤخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل کبیر ہے شروع کرتا ہوں جسکو امام مسلم نے صحیح میں اور ابو داؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و بزار و دارمی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مرحبا اے میرے بھتیجے جو تجھے خواہش ہو مجھ سے دریافت کر اتنے میں نماز کا وقت آیا تو ایک چادر سے کپڑے کو لپیٹے نماز کو کھڑے ہو گئے جو کہ بوجہ چھوٹی ہونے کے سامنے تک پہنچتی جب اسکو کندھوں پر رکھتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف کھونٹی پر رکھی تھی پس ہمکو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے نو گنیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آگئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کرے اور آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہانتک کہ ذوالحلیفہ پہنچ گئے تو وہاں اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر کو جنا تب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہلا بھیجا کہ میں کیا کروں آپ نے فرمایا کہ تو غسل کر لے اور کپڑے سے لنگوٹ کر کے احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتی کہ جب آپ کا ناقہ بیداء پر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور ایسے ہی آپ کے داہنے و بائیں و پیچھے جہانتک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اسکی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے بھی عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی۔ لبیک اللہم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک۔ اور لوگوں نے آپ کی اسی تلبیہ کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار نہ کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تلبیہ لازم کر لیا جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہانتک کہ ہم بیت اللہ پہونچے پس آپ نے رکن کا استلام کیا یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا پس تین دفعہ رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی پس مقام کو اپنے و بیت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے کہ دو رکعتوں میں قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اسکو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کو نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ ابدأ بما بدأ اللہ بہ۔ شروع کرو تم جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہانتک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تکبیر کہی اور

کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شیء قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وہزم الاحزاب
وحدہ - پھر اس بیچ میں دعا کی۔ اسکی مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتی کہ جب آپ کے قدم بطن الوادی میں ٹھیک
بیچ دوڑ کیا یہانتک کہ جب مروہ پر چڑھنے تو چال چلے یہانتک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا۔ یہانتک
کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتواں) تو فرمایا کہ اگر مجھے پہلے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو میں سوق ہدی نہیں کرتا اور اسکو
عمرہ کر دیتا پس تم میں سے جسکے ساتھ ہدی نہ ہو وہ حلال ہو جاوے اور اسکو عمرہ کر دے۔ پس سراقہ بن جعشم نے کھڑے ہو کر
عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیوں کو ایک
دوسرے میں جال کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہو گیا عمرہ حج میں داخل ہوا عمرہ حج میں ہمیشہ کو ہمیشہ کو دو بار۔ اور حضرت علی یمن سے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹ لیکر آ گئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلال ہو جاتے
ہیں کہ فاطمہ نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہ
نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک میں بیان کرتے کہ میں اس پر خشمناک
ہوکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں دریافت کو آیا جو فاطمہ نے خبر دی تھی اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض
کیا کہ میں نے اسپر ایسا کرنے سے انکار کیا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہے وہ سچی ہے اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا
میں نے عرض کیا کہ میں نے کہا کہ الہی میں اسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہوں جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلال فرمایا ہے تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہے پس تو بھی حلال مت ہو۔ جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر ہدی جو علی یمن
میں سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملا کر سو ہو گئیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر سب لوگ حلال
ہو گئے اور انہوں نے بال کتروائے سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگوں کے جنکے ساتھ ہدی تھی۔ پھر جب
یوم الترویہ آیا تو سب منا کی طرف متوجہ ہوئے اور حج کا احرام باندھا جو حلال ہو گئے تھے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منا
(آٹھویں تاریخ ذی الحجہ)
میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کملی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہیں تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کرینگے
جیسے زمانہ جاہلیت میں قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہانتک کہ عرفہ میں آئے تو آپ نے
پایا کہ آپ کے واسطے وہاں کملی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہے پس آپ اسمیں اترے یہانتک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصواء کا حکم
دیا پس اسپر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہو کر بطن الوادی میں آئے پس لوگوں کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمہارے خون اور تمہارے
مال تم پر اسی طرح حرام ہیں جیسے تمہارے اس دن کی حرمت تمہارے اس مہینہ میں تمہارے اس شہر میں ہے اور آگاہ ہو جاؤ
کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونوں قدموں کے نیچے رکھ دی گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہو گئے
اور پہلا خون جسکو میں اپنے خونوں میں سے ساقط کرتا ہوں وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہے یہ لڑکا بنو سعد میں دودھ پینے
کے واسطے تھا سو اسکو ہذیل نے قتل کیا تھا۔ اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہیں اور پہلا سود جسکو میں ساقط کرتا ہوں
عباس بن عبد المطلب کا سود ہے کہ وہ سب ساقط ہے پھر تم لوگ عورتوں کے بارہ میں اللہ تعالی سے تقوی رکھو کہ تم نے
انکو اللہ تعالی کی امانت کے ساتھ لیا اور انکے فروج کو اللہ تعالی کے کلمہ کے ساتھ حلال کر لیا ہے اور تمہارا حق عورتوں پر یہ ہے
کہ تمہارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندوا دیں جسکو تم مکروہ رکھو پھر اگر وہ ایسا کریں تو تم انکو مارو ایسی مار کہ زخم
نہ کھول دے اور تم پر عورتوں کے واسطے انکا رزق و لباس بطور معروف ہے اور میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی ہے کہ ہرگز
اسکے بعد گمراہ نہ ہو گے بشرطیکہ تم اسکو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالی ہے اور تم لوگ مجھ سے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دو

لوگوں نے کہا کہ ہم گواہی دینگے کہ آپ نے حکم پہونچایا اور رسالت ادا کی اور نیک خواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی
انگلی کی انگلی اٹھاکر لوگوں کی طرف جھکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اللہم اشہد تین مرتبہ یعنی اے میرے الٰہی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما پھر
اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور ان دونوں کے درمیان کچھ
نماز نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف میں آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صخرات کیا اور حبل المشاۃ
کو روبرو کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہانتک کہ آفتاب غروب ہوگیا اور تھوڑی زردی جاتی رہی
جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا اور اسامہ رضہ کو اپنے پیچھے سوار کرلیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت
کرلی حتی کہ اسکا سر کجاوہ کے مورک سے لگتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو آہستگی آہستگی۔ جب کسی پہاڑی پر
آتے تو باگ کچھ ڈھیلی کردیتے حتی کہ اسپر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی
اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل نہیں پڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہانتک کہ فجر طلوع ہوگئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک
اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوئے یہانتک کہ مشعر الحرام میں آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا
و تکبیر و تہلیل و توحید الٰہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہانتک کہ خوب اسفار ہوگیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور
ردیف بن فضل بن العباس کو سوار کرلیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالوں والا گورا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم
روانہ ہوئے تو عورتوں کے جوہ ج گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کرلیا پس فضل رضی اللہ نے منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف
پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہانتک کہ آپ بطن محسر پر آئے پس وہاں تھوڑی حرکت دی پھر وہ درمیانی راستہ اختیار کیا جو جمرہ کبریٰ کو
نکلا ہے یہانتک کہ اس جمرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اسپر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریاں
مثل حصی الخذف تھیں انکو بطن الوادی سے مارا پھر منحر کی طرف پھرے پس ۶۳ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے
پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیا کہ انھوں نے باقی ذبح کیے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی میں شریک کرلیا پھر حکم دیا کہ
ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا لیکر ایک ہانڈی میں ڈال کر پکایا گیا پس دونوں نے انکے گوشت سے کھایا اور دونوں نے شوربا پیا
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں ظہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ
زمزم سے پانی بھر کر پلاتے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچے پھرے جاؤ اگر یہ نہو کہ لوگ تمہاری سقایت پر
غلبہ کرینگے تو میں بھی تمہارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اسمیں سے پیا۔ م وغیرہ دوسری
روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ منی سب منحر ہے پس تم اپنے ڈیروں میں قربانی کرو اور میں نے اس
مقام پر وقوف کیا حالانکہ عرفہ کل موقف ہے اور میں نے یہاں وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے۔ ابن حبان نے بعد روایت
حدیث کے کہا کہ ۶۳ بدنہ بذات خود قربانی کرنے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اسوقت ۶۳ برس کی تھی تو ہر سال
کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کردیا۔ واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و سنن
و مستحبات ہیں۔ الحج لغت میں کسی معظم کی طرف قصد کرنا۔ اور فقہ میں قصد کرنا بیت اللہ کی زیارت کا ارکان دین میں سے
ایک رکن ادا کرنے کے واسطے لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر درحالیکہ احرام
باندھے ہو سابقہ نیت حج کے ساتھ۔ شیخ محقق نے کہا کہ ادائے رکن دین کہنے سے حج نفل نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے اعتراض
کیا تو بہتر اسکی تعریف دوم ہے۔ اور اس سے معلوم ہوگیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ اور طواف خانہ ہے۔ حج واجب ہونے کا

سبب ہی بیت اللہ ہے اور اسکے واسطے شرائط ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ جو شخص ایمان لایا پس اُسنے ارکان اسلام
ظاہری و باطنی کا واجب ہونا تسلیم کر لیا پھر جانتک اُسکو علم ہوتا جاوے اُسپر ادا کرنا واجب ہوتا جائیگا بشرطیکہ شرعاً وہ ادا سے
معذور نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہے مگر انکی ادا میں استطاعت ہی شرط ہے اور زکوٰۃ میں مال سبب ہے اور حج تو اسمیں بھی
شرائط ہیں حتیٰ کہ بعض لوگ پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا بقولہ۔ الحج واجب
علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد والراحلۃ فاضلا عن المسکن ومالا بد منہ وعن نفقۃ عیالہ
الی حین عودہ وکان الطریق آمنا۔ حج واجب ہے آزادوں یعنی مسلمانوں میں سے بالغوں عاقلوں تندرستوں
پر جبکہ قادر ہوں زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن و لابدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور
درحالیکہ راستہ امن کا ہو۔ وصفہ بالوجوب وہو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتہا بالکتاب۔ مصنف نے اسکو وجوب سے
وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اسکی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی۔ وہو قولہ تعالی وللہ علی الناس
حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اللہ تعالی وللہ علی الناس الآیہ ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی کے واسطے
لوگوں پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اُسکی طرف راہ استطاعت پاوے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے
جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اسکی فرضیت میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل ہی شروط
ہیں۔ اور اسلام یہ معنی کہ اگر حالت کفر میں مالدار ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہو گیا تو اسپر فرضیت نہیں ہوئی بخلاف اسکے اگر حالت
اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتی کہ فقیر ہو گیا تو حج اسکے ذمہ قرضہ رہا۔ الفتح۔ ولا یجب فی العمر الا
مرۃ واحدۃ۔ اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایکمرتبہ۔ ف۔ لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو حبط گیا پھر اگر
مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اُسپر حج کرنا فرض ہوگا۔ السراجیہ۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض
ہوتا ہے۔ لانہ علیہ السلام قیل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدۃ فقال لا بل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایکمرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ ف۔ صحیح مسلم میں ابوہریرہ رض کی حدیث ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالی نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت
تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کیا یا رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ اُسنے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے
فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اسکی استطاعت نہ پاتے پھر فرمایا کہ جانتک میں نے تم کو چھوڑا تم مجھے
چھوڑو کہ تم سے اگلے امتیں اسی میں ہلاک ہو گئیں کہ انہوں نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیاء پر اختلاف کیا پس جب میں تمکو
کسی چیز کا حکم دوں تو جانتک تم سے ہو سکے اُسکو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کروں تو اُسکو چھوڑ دو۔ اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہے جو مکرر ہونے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث سے
اسکی نفی کر دی کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فما زاد فہو تطوع۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس کی حدیث
میں ہے کہ الحج مرۃ فمن زاد فتطوع۔ یعنی حج ایکمرتبہ ہے لیکن جس نے زیادہ کیا تو اُسنے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ رواہ احمد والدارقطنی
والحاکم وصححہ۔ اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایکبار ہے لیکن اسمیں کہ جب فقط نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو ایکبار
فرض جلد کرتے اور کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب
مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے۔ اور حج میں وجوب مکرر نہ ہوگا۔ لان سببہ البیت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے کعبہ
اور اسکی زیارت و آنے کی طرف قصد تعظیم ہے۔ وانہ لا یتعدد۔ اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا۔ فلا یتکرر الوجوب۔ تو وجوب بھی
مکرر نہ ہوگا۔ ثم ہو واجب علی الفور۔ پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے علی الفور۔ ف۔ یعنی بلا تاخیر اُسوقت کہ جب بوجہ پہنچا لے

فرض کی ہو کہ فوت ہو بالاجماع - ابو ہریرہ - اور اگر غالب گمان سے یقین ہو کہ آئندہ سال تک سلامت رہیگا تو کیا دوسرے
سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجایش ہے یا نہیں پس اسمیں دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے - عند ابی یوسف حتی
یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے - وعن ابی حنیفة ما یدل علیہ - اور ابو حنیفہ رح سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے
ف - کہ فی الفور واجب ہے - مبسوط میں کہا کہ ابو حنیفہ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے - یہی قول مالک و احمد ہے - مع -
اور یہی قول اصح ہے - الخزانہ - حتی کہ اگر اسنے تاخیر کی تو فاسق ہوگا اسکی گواہی مردود ہوگی - التبیین - یعنی جب کہ خلقا ایک سال ایسا کہ
استطاعت ہوئی اور اسنے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر اسنے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ صغیرہ گناہ پر
اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادة ہوگیا - وفتح - لیکن جب کبھی اسنے ادا کیا تو ادا ہوگا قضا نہیں ہوگا اور بالاجماع پھر
ترک فرض کا گناہ نہیں رہیگا - التبیین - وعند محمد والشافعی علی التراخی - اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب علی ال
تراخی ہے - ف - حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہوگا - لانہ وظیفة العمر - کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے - فکان العمر فیہ کالوقت فی
الصلوة - تو تمام عمر اسمیں مانند وقت کے نماز میں ہوگئی - ف - چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فورا ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز
ہے ایسا ہی حج میں جب کہ تمام عمر میں الکبار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجایش ہے - م - لیکن اگر وہ مرگیا اور
ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا - التبیین - وجہ الاول - قول اول کی وجہ - ف - یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ
انہ یختص بوقت خاص - حج مخصوص بوقت خاص ہے - ف - یعنی ایام حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں - و
الموت فی سنة واحدة غیر نادر - اور ایک سال کی مدت میں موت ہوجانا کچھ نادر بات نہیں ہے - فیتضیق احتیاطا - تو اسکا
ادا کرنا احتیاطا تنگی کے ساتھ کیا گیا - ف - کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے - ف - پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطا تنگی ہے -
ولہذا کان التعجیل افضل - اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا - ف - واجب نہیں ہوا - بخلاف وقت
الصلوة لان الموت فی مثلہ نادر - بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آجانا نادر ہے - ف - تو نماز میں تاخیر کی
گنجایش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہے - م - تحقیق یہ کہ حج مطلقا فرض ہے اور رہا فی الفور ادا کرنا تو وہ تاخیر کے گناہ سے واجب ہے پس
اگر حج نہ کیا یا خلف کہ مال تلف کرچکا تو اسکو گنجایش ہے کہ قرض لیکر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کریگا اگرچہ اسکے
کوئی سامان ادا کرنے کا نہو اور امید ہے کہ اللہ تعالی اس سے مواخذہ نہ فرماوے - ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے - الظہیریہ - پھر بعد اسلام
کے شرط آزادی و بلوغ ہے - تو مملوک پر حج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے - البحر - مملوک و طفل میں فرق آخر میں آتا ہے - واما شرط الحریة
والبلوغ فلقولہ علیہ السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیہ حجة الاسلام وایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجة الاسلام
اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اسپر اسلام کا حج فرض
ہے اور جس کسی طفل نے حج کیے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اسپر حج الاسلام فرض ہے - ف - تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ
کے ہے اور اس سے پہلے جسقدر حج ہوں سب نفل ہونگے - اور اس حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس
سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے - اور اسکی تائید
میں ابو داود نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی کی شرط ہونے پر اجماع ہے - ع - والعقل شرط لصحة
التکلیف - اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے - ف - یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کیجاتی ہے پس مجنون پر حج فرض
نہیں اور معتوہ میں اختلاف ہے - البحر - وکذا صحة الجوارح - اور یونہی جوارح کا تندرست ہونا - ف - بھی شرط ہے
لان العجز دونہا لازم - کیونکہ بدون صحت بدنی کے عاجزی لازم ہے - ف - تو عاجز پر حج فرض نہوگا ولہذا جسکے پاؤں
یا فالج ہوگیا یا لنجا ہو یا کٹ گئے اسپر حج فرض نہیں ہوا تو باوجود مال کے اسپر حج کرانا بھی واجب نہیں اور نہ مریض پر

کرنا لازم ہے اور یوں ہی ایسے بڑھے پر جو راحلہ پر جم کر بیٹھ نہیں سکتا درحقیقت بدنی عبادت واجب نہیں ہے۔ ت۔ اور یہی ابو حنیفہ رح کا
ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نوادر میں ہے۔ ت البحر۔ والاعمی اذا وجد من یکفیہ مؤنۃ سفرہ۔ اور اندھے نے
جب ایسے شخص کو پایا جو اسکے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ ف۔ یعنی سواری پر چڑھاوے اتارے اور حج کے افعال
میں اسکا ہاتھ تھام کر ادا کراوے۔ و وجد زادا وراحلۃ۔ اور مالی طور سے زاد و راحلہ بھی پایا۔ ف۔ اگرچہ اس شخص کے وجہ سے
قدرت حاصل ہوئی۔ لا یجب علیہ الحج عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما۔ تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب
نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ
کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوۃ۔ اور اسکا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔
ف۔ صاحب تیمم ونفس اداے نماز وتوجہ قبلہ میں۔ م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ التحفہ والاسبیجابی۔ اور اسی کو محقق ابن الہمام نے
قوی کہا ہے۔ البحر۔ واما المقعد فعن ابی حنیفۃ انہ یجب لانہ مستطیع بغیرہ فاشبہ المستطیع بالراحلۃ۔ رہا وہ شخص جسکے
ہاتھ پاؤں رہ گئے ہیں تو ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اسپر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے
والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور یہی امام شافعی کا صحیح قول ہے۔ م۔ یہ روایت
حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انسے اسکے خلاف بھی روایت کی جاتی ہے
ع۔ وعن محمد انہ لا یجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپاہج پر لازم نہیں۔ لانہ غیر قادر علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات خود
ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعمی۔ برخلاف اندھے کے۔ لانہ لو ہدی یؤدی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری
کردی جاوے تو وہ ادا بذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبہ الضال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہوگیا جو مقام حج سے بھٹک
گیا ہے۔ ف۔ اور جیسے بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے یوں ہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر
وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہوگئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا۔ البدائع
پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے منع ہے وہ بھی انہیں لوگوں سے لاحق ہے حتی کہ امام
ابو حنیفہ کے ظاہر المذہب پر محبوس وخائف پر حج واجب نہیں اور حج کرانا بھی لازم نہیں ہے۔ النہر۔ اور ظاہرا صاحبین کے قول پر
واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اسکا دستگیر ہو تو بالاجماع اندھے پر بذات خود
وجوب نہیں ہے۔ سوا غیر سے حج کرانا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر مل گیا تو
امام رح کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ قاضیخان۔ پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ
زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا اپاہج وغیرہ ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج
نہ کیا حتی کہ اپاہج یا مفلوج وغیرہ ہوگیا تو بالاتفاق اسپر حج کرانا اپنے مال سے واجب ہے۔ المحیط۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ
انہیں لوگوں نے خود حج کرلیا تو فرض ساقط ہوگیا حتی کہ اگر اسکے بعد اچھے ہوجاویں تو انپر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ الفتح۔ ولا بد
من القدرۃ علی الزاد والراحلۃ۔ اور زاد وراحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ ف۔ بدنی قوت کا اعتبار نہیں ہے پھر زاد
یہاں ایسی چیز جس سے بدن صحت ہو یعنی کہ جسکی عادت گوشت وغیرہ کے مانند ہے اگر اسکو روٹی و پنیر ملا تو وہ زاد پر قادر شمار نہ ہوگا
پھر یوں ہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہذا جسکی عادت محمل ہے وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ الفتح۔ یہی
قاضیخان میں صحیح ہے۔ اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ۔ وہو قدر ما یکتری بہ شق محمل او راس زاملۃ۔ یعنی زاد وراحلہ
پر قدرت کی توضیح یہ ہے کہ مالک ہو بقدر سامان کے جس سے محمل کی ایک شق یا ایک راس زاملہ کرایہ کرلے۔ ف۔ یعنی جیسی لیاقت
وحاجت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت بدنی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ وقدر النفقۃ ذاہبا وجائیا۔ اور

مالک ہو اسقدر مال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہو۔ ف۔ یعنی خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت ہوئی پس اسطرح زاد و راحلہ
کی قدرت ضرور ہے۔ لانہ علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ ف۔
یعنی اللہ تعالیٰ کے قول۔ من استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقال الزاد والراحلة
تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ زاد و راحلہ ہے۔ ف۔ تو آیت کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اسپر واجب ہے جو
زاد و راحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور صحیحین منصور رحمہ اللہ
سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ کذا فی الفتح۔ پس تمام سفر
میں اسکے لائق سواری پر قدرت ہو تاکہ اسپر حج فرض ہوگا۔ وان امکنہ ان یکتری عقبۃ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ صورت ممکن
ہو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ ف۔ عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے باہم کرایہ دار نے ایک اونٹ اسطرح کرایہ کیا کہ دونوں میں
ہر ایک باری باری سوار ہو۔ فلا شئ علیہ۔ تو ایسی قدرت والے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانہما اذا کانا یتعاقبان
لم توجد الراحلة فی جمیع السفر۔ کیونکہ جب وہ دونوں آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل
ہوئی۔ ف۔ حالانکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و راحلہ پر قدرت یہ کہ اسقدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ
کی یا مانگی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن وعما لابد منہ کالخادم واثاث البیت وثیابہ۔ اور
شرط ہے کہ یہ مال مجرد جاجو ابو اسکے مسکن سے اور ایسی چیز سے جو لابدی ہے جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت یعنی گھر
سے۔ لان ہذہ الاشیاء مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ تو جب تک انسے زائد پر
قدرت نہوگی۔ اور فرض ہے کہ اسکے قرضوں کی ادائی سے بھی زائد ہو۔ مبسوط السرخسی ہ۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہے وہ زائد نہیں
اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے م۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی
شرط ہے کہ وہ اسکے عیال کے نفقہ سے اسکی واپسی تک سے زائد ہو۔ ف۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے
عیال کا رکھ لے پھر فاضل اسقدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کافی ہو۔ لان النفقۃ حق مستحق للمرأۃ۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجبی ہے
واسطے جورو کے۔ ف۔ اور جورو کی خصوصیت نہیں بلکہ جتنا نفقہ اسپر شرعاً واجب ہوتا ہے اولاد و ماں باپ و دیگر اہل قرابت
کے گو زن بلکہ جو دو خواہ مفلس ہو یا تونگر ہو اسکا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بروقت ضرورت ہے لہذا بحر الرائق میں کہا کہ عیال وہ
لوگ جنکا نفقہ اسپر لازم ہو۔ تو یہ بندوں کا حق ہے۔ وحق العبد مقدم علی حق الشرع بامرہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے فرمانے سے
مقدم بحکم شرع ہے۔ ف۔ یعنی شرع کے حکم سے مبارک حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق العباد کے ہیں۔ مشائخ نے کہا کہ جس
شخص نے تعیین سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا متوالی غیر معین پھر وہ بوجہ روزے کے نفقہ کمانے سے عاجز ہوا تو قضا کرے
جیسا کہ صوم میں گذرا۔ منہ۔ بعض نے کہا کہ اسکے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادتی و کمی کے درجہ اوسط معتبر ہے۔ السراج
نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھکر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے م۔ اور ظاہر الروایۃ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے۔
التبیین۔ یعنی ظاہر الروایۃ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ حرفہ وغیرہ سے نفقہ حاصل ہو سکتا
اور مبسوط السرخسی میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش
اسکی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اسکے پاس اسقدر مال ملک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر اسمیں سے اپنی آمد و رفت کا
زاد و راحلہ اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نفقہ عیال علاوہ نکالے تو اسکی واپسی کے بعد اسکا راس المال جس سے تجارت
کسی باقی رہتا ہو تو اسپر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر پیشہ ور ہو تو اسکی واپسی تک جدا سکے آلات حرفہ کا باقی رہنا ضروری
اور اگر زمیندار ہو تو زمین سے اسقدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اسکی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض نہ ہوگا

اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالنے پر اگر بعد واپسی کے اُسکے آلات کاشتکاری باقی رہجائے ہون تو اسپر حج ہوگا ورنہ نہیں - قاضیخان - مترجم کہتا ہے کہ اصل یہ ہے کہ بعد واپسی کے اُسکی بسبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضرور ہے اور یہ بہت بہتر ہے - اور ظاہر الروایۃ اسی پر محمول ہونا چاہیے - واللہ تعالی اعلم - م - جس شخص کے پاس مکان ہو جسمین سکونت ہے یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کپڑے جنکو پہنتا ہے یا وہ گھر یا اسباب کہ ضرور ہو اسکی احتیاج مین ہے تو اس سے استطاعت ثابت نہوگی - الخلاصہ - چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزین مشغول بحاجتہ اصلیہ ہین - م - اور مجرد مین ہے کہ اگر مکان ہو جسمین نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہین تو اسپر واجب ہے کہ فروخت کرکے اُس سے حج کرے اور اگر یہ چیزین نہ ہون مگر نقد مال اسقدر ہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد و راحلہ پوری پاتا ہے تو اسپر حج واجب ہے حتی کہ اگر اُنکو دوسرے کامون مین صرف کرے تو گنہگار ہے - الخلاصہ - اگر گھر بڑا ہو کہ اُسکی سکونت سے زائد ہے تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہین ہے اور اگر قیمتی کپڑے زائد ہون تو اُنکو فروخت کرکے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو - قاضیخان - اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کرکے کمتر بسر اوقات خریدنا اور باقی سے حج کرنا اُسپر لازم نہین ہے - المحیط - ہان ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہے - الایضاح - اور یا وجاع مکان فروخت کرکے کرایہ پر بسر کرنا واجب نہیں ہے - البحر - اور افضل نہیں بلکہ مباح کام ہے جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہے - م - اگر فقہ کی کتابین عالم کی ہی ہون اور اُسکو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کرکے حج کرے - اور اگر طب و نجوم کی کتابین ہون تو احتیاج ہو یا نہو اُسکو استطاعت ثابت ہے - المحیط - مین کہتا ہون کہ اگر طبیب کی معاش اسپر منحصر ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ مین یہ تفصیل چاہیے - واللہ تعالی اعلم - م - پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سواے آفاقی کے واسطے ہے ولیس من شرط الوجوب علی اہل مکۃ ومن حولہم الراحلۃ - اور اہل مکہ و اُنکے گرد والون پر حج واجب ہونے کی شرط مین سے راحلہ نہیں ہے - لانہ لا تلحقہم مشقۃ زائدۃ فی الاداء فاشبہ السعی الی الجمعۃ - کیونکہ ان لوگون کو ادا ے حج مین کوئی زائد مشقت و حرج نہیں ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہوگیا - ف - حالانکہ جمعہ کے لیے جانے مین راحلہ شرط نہیں ہے اگرچہ کچھ مشقت لاحق ہو - واضح ہو کہ مکہ کے گرد والون سے وہ لوگ مراد ہین کہ اُنکے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو اُنپر بغیر قدرت راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہون - ہان یہ شرط ضرور ہے کہ اُنکے جانے سے واپسی تک اُنکے عیال کے نفقہ کے واسطے طعام کافی ہو - کذا فی الایضاح - ف م - پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہین - اور اگر فقیر نے پیدل حج کرلیا پھر اُسکو توانگری حاصل ہوئی تو اُسپر دوبارہ حج نہیں ہے - القاضیخان - م - اگر حج کے وقت مال ملا حالانکہ اُس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے اور نکاح نکرے کیونکہ حج تو اللہ تعالی نے بندون پر فرض کیا ہے - التبیین - واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوتے ہین اُنکا میسر ہونا اُسوقت معتبر ہے جبکہ اُسکے شہر والے مکہ کو جاتے ہین حتی کہ اگر اُسکو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال مین ہوئی یعنی حج کے ایام سے پیشتر اور اُسکے شہر والون کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اُسکو اختیار ہے کہ اس مال کو جس ضرورت مین چاہے صرف کرے - پھر جب اُسنے صرف کیا بعد اُسکے شہر والے حج کو چلے تو اُسپر حج واجب نہیں جبکہ اُسوقت قدرت نہو - ہان اگر لوگ جاتے ہون تو اُسکو کسی دوسرے کام مین صرف کرنا جائز نہیں بلکہ سامان حج مین صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اُسکے ذمہ حج فرض ہوجائیگا - البدائع - حتی کہ اگر اُسکے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہوجاوے کہ امید نہیں اور مالدار ہو تو اُسپر مال سے حج کرانا و وصیت واجب ہے - م - ولا بد من امن الطریق - اور رستہ کا امن ہونا ضرور ہے - لان الاستطاعۃ لا تثبت دونہ - کیونکہ بدون راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہوگی - ف - اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا نفس حج واجب ہونیکے ہے یا ادا ے حج واجب ہونے کی ہے اسمین دو قول ہین چنانچہ فرمایا - ثم قیل ہو شرط الوجوب - پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے - حتی لا یجب علیہ الایصاء - حتی کہ اسپر وصیت کرنا واجب نہیں ہے - ف - یعنی جب اسپر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اسپر یہ بھی واجب نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ امن ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جاوے - وہو مروی عن ابی حنیفۃ - اور یہ قول ابو حنیفہ سے

مروی ہے۔ ف۔ یعنی نوادر میں بروایت ابو شجاع الثلجی رحمہ اللہ۔ ت۔ اور یہی قول کرخی و شافعی رحمہما اللہ ہے۔ وقیل ہو شرط الاداء دون الوجوب
اور کہا گیا کہ امن راہ شرط ادائے حج ہے نہ وجوب۔ ف۔ یعنی اگر سلامتی واسطہ پر حج واجب ہو گیا لیکن بوجہ راہ مامون نہ ہونے کے ادا نہ
کر سکا تو بھی واجب نہیں۔ حتی کہ مرتے وقت اسپر وصیت کرنا واجب ہے یہی قول احمد رحمہ اللہ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام
فسر الاستطاعۃ بالزاد والراحلۃ لا غیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی اور کچھ نہیں
ف۔ یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اسپر رکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد و
راحلہ بیان فرمائی۔ تو زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہو گیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ہوگی نہ نفس وجوب کی
اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے۔ م۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ اگر غالب حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ
واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ التبیین۔ اور یہی تمتد کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون و جیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب
دریا ہیں اور سمندر نہیں ہیں۔ مع۔ ق۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ ویعتبر فی المرأۃ۔ اور شرط ہے عورت کے حق میں
ف۔ خواہ بڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ المحیط۔ ان یکون لہا محرم تحج بہ۔ یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک
محرم ہو جسکے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ ف۔ جب کہ اسکے اور مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ المحیط۔ اور محرم وہ شخص
ہے جس سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ الکافی۔ بشرطیکہ عاقل بالغ متدین ہو خواہ
آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو۔ القاضیخان۔ یعنی فاسق بدکار نہ ہو اور ایسا کافر نہ ہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہو
جیسے مجوسی۔ محیط السرخسی اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے۔ الجوہرہ۔ پس طفل و مجنون دائمی و عورت نہو۔ محیط السرخسی وغیرہ
الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ او زوج۔ یا ایسا شوہر ساتھ ہو۔ ف۔ اور عورت پر
یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرے۔ قاضیخان۔ ولا یجوز لہا ان تحج بغیرہما اذا کان بینہا وبین مکۃ
ثلثۃ ایام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو
وقال الشافعی یجوز لہا الحج اذا خرجت فی رفقۃ ومعہا نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے
کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ
سے امن حاصل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تحجن امرأۃ الا ومعہا محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز
کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ ف۔ پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا
رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنے والی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ جا کر حج کرا دے
رواہ البزار والدارقطنی باسناد جید۔ اور صحیحین میں بھی مروی ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر در حالیکہ اسکے ساتھ محرم
ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھاگے اگرچہ مسافت دراز ہو تو سفر
حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و فرار کے۔ کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث
عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آویگا کہ ضعیفہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلیگی کہ اسکو سوائے اللہ تعالی کے کچھ خوف
نہوگا۔ عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ کما رواہ البخاری۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے
رسالت توحید الہی کے کہ اہل شرک و کافروں کا غلبہ و خوف نہوگا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دارقطنی
اس سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جائز ہو تو بہر رفیق و ثقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہو۔ پس صحیح عدم جواز ہے
کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدون ارتکاب نظر حرام و چھونے کے یہ
ممکن نہیں ہے۔ ولانہا بدون المحرم یخاف علیہا الفتنۃ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتنہ کا خوف

ہو۔ ف۔ پس اگر وہ عورتین اطلاع سفر حج مین ہمرہی نوبت بفتنہ ہوجاوین۔ وتنزداد بانضمام غیرہا
الیہا۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ لینے مین یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائیگا۔ ف۔ اول تو ایک ہی تھی اب دو
یا زیادہ جمع ہو کر نقصان عقل بفتنہ برپا کرینگی۔ ولہذا تحرم الخلوۃ بالاجنبیۃ وان کان معہا غیرہا۔ اور
اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موضع تنہائی مین جمع ہونا حرام ہو اگرچہ عورت کے ساتھ مین دوسری
عورت بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ مین ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہوگئین۔ پس عورت کو بغیر
محرم تین دن کا سفر جائز نہین ہو۔ بخلاف ما اذا کان بینہا وبین مکۃ اقل من ثلثۃ ایام لانہ یباح لہا
الخروج الی ما دون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز
ہو کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت مین بغیر محرم نکلنا جائز ہو۔ ف۔ لیکن مخفی نہین کہ خوف فتنہ تو ایک رات
مین بھی موجود ہو مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس مین ہو کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت مین کہ اسکے ساتھ
محرم ہو۔ کما فی الصحیحین۔ تو ممانعت سفر مین رہی اور وہ تین روز ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ جواب کافی نہین کیونکہ تین
دن تو قصر نماز مین بقیاس مسح مدت کے ہو پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض
کیا کہ حدیث مین سفر لغوی ہو سکتا ہو جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہو اور خود صحیحین مین ابو سعید خدری رضی اللہ
عنہ کی حدیث مرفوع مین ہو کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت مین کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم
ہو۔ بلکہ صحیحین مین ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہو کہ حلال نہین کسی عورت کو جو اللہ تعالے و قیامت
کے ساتھ ایمان رکھتی ہو یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ مین۔ اور ایک روایت صحیح مسلم مین
صرف ایک رات اور دوسری روایت مین صرف ایک دن واقع ہو اور روایت ابو داؤد مین ایک مرحلہ ہو اور صحیح
ابن حبان و حاکم و طبرانی مین صرف تین میل واقع ہو پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے ممانعت ہو۔ منذری رحمہ اللہ نے
کہا کہ یہ سب احادیث سائلین مختلفہ مین جوابات ہین اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر زیادہ تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکروہ تحریمی ہو۔ م ف۔ فعلی ہذا
مطلقاً ممانعت ہونا اصح ہو اسی واسطے شوہر مین قید نہین لگائی۔ ہان اگر مذہب یہ ہو کہ کمتر تین روز مین جائز ہو تو یہ
مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب کہ مکہ تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہین ہو سکتا۔ کما فی الفتح
واذا وجدت محرما لم یکن للزوج منعہا۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ ف
مفاد اسکا یہ کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہو اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہین ہو۔ ہان جب محرم ہوا اور حج فریضہ ہو
تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضعیف مانع نہین ہو سکتا۔ وقال الشافعی لہ ان یمنعہا لان فی الخروج تفویت
حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہو کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے مین شوہر کا
حق فوت ہونا لازم آتا ہو۔ ف۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہو۔ ولنا ان حق
الزوج لا یظہر فی حق الفرائض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہین ظاہر ہوتا فرائض مین۔ ف۔ یعنی فرائض
نماز روزہ وغیرہ مین حق شوہر کا اثر ظاہر نہین ہوتا۔ ورنہ عورتین نماز و روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہوجاوین حالانکہ
نصوص آیات مین بغیر اجازت شوہر ایسے فرض ہین۔ والحج منہا۔ اور حج بھی انہین فرائض مین سے ہو۔ ف
ہاں شوہر کا حق نوافل مین یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کر لے اسمین ظاہر ہوگا۔ حتی لو کان الحج
نفلاً لہ ان یمنعہا۔ حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہو کہ عورت کو جانے سے روکے۔ ف۔ اگرچہ محرم موجود ہو

ولو کان المحرم فاسقا قالوا لایجب علیہا لان المقصود لایحصل بہ - اور اگر عورت کا محرم مرد فاسق ہو یعنی بدکار عورت
بیباک ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوا - ف - جیسے حمل
و عورت سے حاصل نہیں ہے - ولہا ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا - اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ
میں سفر حج کو جاوے مگر یہ کہ ایسا محرم مجوسی ہو - ف - یعنی آتش پرست دین زردشت پر ہو حتی کہ منجملہ انکے خبیث عقائد کے
یہ ہے کہ ماں و بیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بہن و خالہ و پھوپھی و ساس وغیرہ سے بنکاح جائز
جاننے میں لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - لانہ یعتقد اباحۃ مناکحتہا - کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے
ف - اور مبسوط السرخسی میں کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہیں جو اسکے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو - ع - اور صواب یہ کہ
مطلقا مجوسی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے - ولا عبرۃ بالصبی
والمجنون لانہ لایتاتی منہما الصیانۃ - اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت
حاصل نہیں ہو سکتی ہے - ف - مبسوط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ نہ ہوتا ہو اور صحیح یہ کہ
مطلقا مجنون معتبر نہ ہو الا آنکہ ایسے جنون کا خاص ایام میں دورہ ہو تو وہ ان ایام حج میں مجنون نہیں ہے - ع - والصبیۃ التی
بلغت حد الشہوۃ بمنزلۃ البالغۃ - اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہنچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے - ف - کیونکہ اسکے ساتھ
جماع کا قصد فتنہ ہوگا - حتی لایسافر بہا من غیر محرم - حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہ ہوگی - ف - اگرچہ
حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے - رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا - ونفقۃ المحرم علیہا لانہا تتوسل بہ الی اداء الحج
اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے اداے حج کا توسل پاتی ہے - ف - اس سے معلوم ہوا کہ عورت
کے حق میں زاد و راحلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو - جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر
حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور جو محصول چنگی وغیرہ راہ میں یا جانے میں
لیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہیں حتی کہ اسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد راہ کی قدرت میں یہ رشوت و چنگی وغیرہ مصارف
بھی شامل ہیں - کما فی الدر - واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب - اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے
کی شرط ہے - ف - حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اسپر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے
او شرط الاداء - یا محرم اداے حج کی شرط ہے - ف - حتی کہ مالدار عورت پر حج واجب ہو گیا مگر بوجہ محرم نہ ہونے کے ادا نہ کی
حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اسکے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے - علی حسب اختلافہم فی امن الطریق - بسبب
انکے اختلاف کے امن راہ میں - ف - یعنی جیسا کہ امن راہ میں اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط
ادا ہے اور جیسے بدن کی سلامتی میں بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر راہ و بدن کی سلامتی و محرم کا
ہونا سب شرط اداے حج میں اور ثمرہ اختلاف مرتے وقت وصیت واجب ہونے یا نہونے میں ہے - کما فی النہایۃ ع - منجملہ شرائط
کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عدت نہ ہو خواہ وفات کی یا طلاق بائن یا رجعی کی شرح الطحاوی پس اگر ہو تو حج کو
نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان میں کسی شہر میں عدت پیدا ہو جاوے جہاں سے کہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے
قاضیخان - اور یہ شرط ہے کہ زاد و راحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اسطرح کہ دار الاسلام میں موجود ہو
اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اسطرح کہ جہاں مسلمان ہوا ہے سواے دار الاسلام کے وہاں ایک مرد نے جسکا عادل
ہونا جانتا ہو یا دو مردوں نے یا ایک مرد و دو عورتوں نے اگرچہ انکا حال پوشیدہ ہو اسکو آگاہ کریں کہ حج فرض ہے اور دونوں
اماموں کے نزدیک اسمیں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے - البحر الرائق ع - اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے میں

اسلام و بلوغ بھی شروط ہونا مذکور ہے پس کافر و طفل پر فرض نہیں اور مترجم نے دونوں میں فرق کا اشعار دیا تھا وہ یہ ہے کہ۔ ولو
بلغ الصبی بعد ما احرم او اعتق العبد۔ اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا۔ ف۔ تو ان دونوں
کا احرام نفل شروع ہوا تھا۔ فمضیا۔ پس دونوں نے پورا کر لیا۔ ف۔ یعنی اسی احرام پر تمام ارکان و افعال حج ادا
کر لیے۔ لم یجزہما من حجۃ الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجۃ الاسلام سے کافی نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی جو حج کہ ارکان اسلام
میں ہے وہ ادا نہ ہوا حتی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد و راحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجۃ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان
احرامہما انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض۔ کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادائے حج نفل کے بندھا تھ
تو ادائے فرض کے لیے بدل کر فرض نہ ہو جائیگا۔ ف۔ مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے۔ بیکہ۔ ولو جدد الصبی الاحرام
قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز۔ اگر طفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید
کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجۃ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہ ہوگا
لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاہلیۃ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی
بلوغ نہ ہونے سے جو احرام باندھا وہ اسپر لازمی نہیں تو ٹوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اسپر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ شرح
الطحاوی ہ۔ اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ۔ رہا غلام کا احرام تو اسپر لازم ہے پس غیر احرام میں
شروع کر کے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا۔ ف۔ رہا کافر اگر اسنے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر
نیا احرام باندھکر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے۔ البدائع۔ اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ میں احتلام
ہوا یعنی بالغ ہوا اور اسنے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اسپر میقات سے بغیر احرام گزر جانے میں کچھ جرم نہ ہوگا
قاضیخان ہ۔ غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اسنے احرام باندھکر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ قاضیخان
ہ۔ شرائط ادائے حج صحیح ہونے کے تین باتیں ہیں احرام و جگہ و زمانہ۔ السراج۔ جگہ جہاں حج ہے عرفہ و بیت۔ اور زمانہ یہ کہ
ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ والفرائض ہیں۔ م۔ رکن حج۔ دو ہیں ایک وقوف عرفہ۔ دوم طواف زیارت لیکن
طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہیں۔ ن
ق ہ۔ احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے۔ سو۔ واجبات حج۔ پانچ ہیں۔ صفا و مروہ کے درمیان دوڑنا۔ مزدلفہ کا وقوف
رمی الجمار۔ سر منڈانا یا کترانا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی آفاقی کے واسطے۔ کما فی شرح الطحاوی۔ یہ شمار باعمال خاص ہے ورنہ
واجبات کچھ اور بہت ہیں اور سعی صفا و مروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ میقات سے احرام
باندھنا۔ وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا۔ طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح۔ داہنی طرف کو طواف میں جانا۔ قدم
پر چلنا۔ طواف میں طہارت۔ ستر عورت۔ صفا سے شروع کرنا۔ سعی میں پاؤں چلنا۔ قران و تمتع کی قربانی۔ دو رکعت طواف
رمی جمار و سر منڈانے و قربانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف افاضہ کرنا۔ ت۔ طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا
ہر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق جگہ و وقت پر کرنا۔ بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا۔ سلا ہوا کپڑا چھوڑ رہنا۔ چہرہ
و سر نہیں ڈھانکنا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آوے وہ واجب ہے۔ کما فی الملتقی۔ و سنن الحج۔ طواف قدوم
رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبز میل کے درمیان سعی کرنا۔ ایام النحر میں رات کو منا میں رہنا۔ منا سے
عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور مزدلفہ سے منا کو قبل طلوع آفتاب چلنا۔ الفتح۔ اور مزدلفہ میں رات بسر کرنا۔ تینوں جمرات
میں ترتیب رکھنا۔ البحر الرائق۔ آداب الحج۔ جب آدمی حج کرنا چاہے تو شارح مختار نے فرمایا کہ اول اپنی قرضی ادا کرے
الظہیریہ۔ اور اسوقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متدین عاقل سے رائے و مشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج

تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیک بختی اور
نہ کرنا اُسکی بدبختی سے ہے۔ مسنون استخارہ یہ کہ دو رکعتیں قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ کے ساتھ پڑھے اور دعا اللھم انی استخیرک
بعلمک آخر تک دعائے معروف میں دربارہ حج کے دعا کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا
دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ حج وجہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جسکے ملک میں ادائے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر تا آنکہ قرضخواہ
اجازت دے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے۔ پھر جب عزم ہو تو پہلے توبہ کرے و نیت خالص کرے۔ الفتح۔ حج میں تجارت
کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج میں کمی نہ ہوگی۔ البحر۔ جو حقوق و مظالم اوپر ہوں اُنکو معاف کرا دے یا ادا
کرے غرض کہ جسطرح ہو سکے اُنسے پاک ہو۔ اور جن لوگوں کے ساتھ معاملات ہوں اُنسے بھی برارت و استحلال کرا دے۔ الفتح۔ اور
عبادات الٰہی میں جو کچھ اس سے تقصیرات واقع ہوئیں اُنکو ادا کرے و ندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا کرونگا
البحر۔ اور اس حج میں ریا و سمعت و فخر وغیرہ سے خالی و پاک ہو۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے محمل کی سواری کو مکروہ رکھا ہے اور
بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ و آل حلال حاصل کرنے میں کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج مقبول نہیں
ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے مگر غصب کا مال ہو۔ الفتح۔ و آل شبہہ ہو تو چاہیے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرضہ
ادا کرے۔ قاضیخان۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلا دے اور گھبرا دے تو صبر دلا دے اور عاجزی میں مدد
کرے۔ بہتر یہ کہ رفیق اجنبی ہوئے نہ اقارب سے کہ قطع رحم سے بچ جاوے۔ الفتح۔ ینابیع میں ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ
چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ نکلے اور راہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے۔ غصہ سے پرہیز
کرے اور لوگوں کی بُرائیاں بہت برداشت کرے اور بیفائدہ و بیہودہ باتوں کو ترک کرنے میں سکون و وقار کے ساتھ رہے۔ اقناع۔ اور
جس شخص سے سواری کرایہ کی یعنی سکاری کو بوجھ دکھلا دے جو لادے پھر اُسپر زیادہ نہ کرے۔ الفتح۔ جانور کی برداشت سے
زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ سکاری منظور کرے یا اپنا مملوک جانور ہو اور معتاد چارہ سے کم نہ کرے الا مجبوری و ضرورت سے
البحر۔ زاد میں شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ جو رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہوں۔ اور
مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو نکلے بمانند اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ دوشنبہ کو اقتدا اسے روز دار دا میں۔ الفتح۔ یعنی خروج ماہ میں
پنجشنبہ کے دن یا دوشنبہ کو اول وقت نکلے ہم۔ وداع کرے دوستوں و ہمسایوں کو اور اُنسے دعا چاہے اور اس کام کے لیے
اُنکے پاس جاوے اور اُنسے معافی چاہے یا تکلے واپس آئے پر وے لوگ اسکی ملاقات کو آویں۔ حدیث وداع میں ہے کہ لقمان نے
اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اُسکی حفظ فرماتا ہے۔ ابن عمر نے قزعہ کو کہا کہ میں تیرے
دین و امانت و خاتمہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت میں دیتا ہوں اور تجھپر سلام کرتا ہوں۔ رواہ الترمذی۔ وداع کرنے والے کہیں
فی حفظ اللہ و کنفہ زودک اللہ التقوی وجنبک الردی وغفر ذنبک ووجہک الی الخیر اینما توجہت۔ جماعت علماء نے مسافر کیواسطے
کچھ دور چلکر دعا سے وداع کرنا مستحب رکھا ہے اور یہی حدیث ابن عباس ہے۔ الفتح۔ دو رکعت نفل پڑھکر گھر سے نکلے جیسے واپسی
پر دو رکعت پڑھے۔ اور بعد نماز کے کہے اللھم بک انتشرت والیک توجہت وبک اعتصمت وعلیک توکلت اللھم انت ثقتی وانت
رجائی اللھم اکفنی ما اہمنی وما لا اہتم بہ وما انت اعلم بہ منی عز جارک وجل ثناءک ولا الہ غیرک اللھم زودنی التقوی واغفرلی ذنوبی و
وجہنی الی الخیر اینما توجہت اللھم انی اعوذ بک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب والحور بعد الکور وسوء المنظر فی الاہل والمال۔ جب نکلے
تو سمجھے کہ جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللھم وفقنی لما تحب وترضی
واحفظنی من الشیطان الرجیم۔ اور ایکبار آیۃ الکرسی اور چاروں قل پڑھے۔ التیسیر۔ اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سبب سلامتی ہے
اور کثیر ساتھ تہاریوں کو۔ اور کہے اللھم انی اعوذ بک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجہل او یجہل علی۔ یہ دعا ہے

حدیث ہے اور دوسری دعاے حدیث یہ کہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل اللھم انی اعوذبک من الضبنۃ فی السفر والکآبۃ
فی المنقلب اللھم اقبض لنا الارض وہون علینا السفر۔ اور تاتارخانیہ میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیۃ الکرسی اور لایلاف قریش۔ وا بحر
الفتح۔ حج سوار ہو کر۔ افضل ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ السراجیہ ہ۔ اور مختار یہ کہ سفر قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار
ہو کر افضل ہے۔ التاتارخانیہ عن النوازل۔ اور امام الہمام رح نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے
واللہ تعالی اعلم م۔ گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے۔ القاضیخان۔ اسی سے بحرالرائق نے نکالا کہ جس شخص کو
گدھا ہی میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اسپر حج فرض نہو گا۔ اور کہا کہ میں نے اسکو صریح نہیں پایا۔ اور درالمختار میں خلاصہ
سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے۔ ظاہراً یہ نسبۃ لہ
گدھے کے ہے۔ و۔ جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر۔ سبحان الذی سخر لنا ہذا وما کنا لہ مقرنین وانا الی ربنا
لمنقلبون اللھم انا نسألک فی سفرنا ہذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللھم ہون علینا سفرنا ہذا واطولنا بعدہ اللھم انت الصاحب فی السفر
والخلیفۃ فی الاھل والمال اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب وسوء المنظر فی المال والاھل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی
مقام میں اُترے تو کہے اللھم انزلنی منزلا مبارکا وانت خیر المنزلین۔ کجاوہ سے نکلنے میں۔ کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات
اللہ التامات کلہا من شر ما خلق وذرأ وبرأ۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین ۳۔ کہے اللھم اعطنا خیر ہذا المنزل وخیر ما فیہ واکفنا شرہ
وشر ما فیہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی تقلبنا ومثوانا اللھم کما اخرجتنا من منزلنا ہذا سالمین بلغنا غیرہ آمنین
جب رات آوے تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض ربی وربک اللہ اعوذ باللہ من شرک وشر ما فیک وشر ما یدب علیک واعوذ باللہ
من شر اسد واسود ومن الحیۃ والعقرب ومن ساکن البلد ووالد وما ولد۔ سحر کے وقت۔ موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن
بلائہ علینا ربنا صاحبنا وافضل علینا عائذا باللہ من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی شہر میں پہونچے تو کہے اللھم انی اسألک من خیرہا
وخیر اہلہا وخیر ما فیہا واعوذبک من شرہا وشر اہلہا وشر ما فیہا۔ یہ سب خلاصہ الفتح ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر پہونچے جہان
سے بغیر احرام گذرنا نہ چاہیے تو احرام باندھے اور وہ میقات ہے اور اسکا بیان کتاب میں آتا ہے م۔ پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرکے تب
مدینہ منورہ میں جاوے اور فتاوی الکبری میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جائز ہے۔
التاتارخانیہ۔ واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو اُنکا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہیں
اگر فوت ہوں تو بدل قربانی وغیرہ سے ہو سکتا ہے اور اگر اپنے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو بُرا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی
ممنوعات الحج۔ جو باتیں حج میں ممنوع ہیں دو قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ یہ ہیں۔ جماع کرنا۔ سر منڈانا۔ ناخن
کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سر و منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ ۱۔ شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر
یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ کذا فی التحفہ وغیرہا النہایہ۔ متعلقات۔ رضاے والدین۔ حج کو نکلنا جب کہ والدین میں سے
کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں ہے اور جب والدین نہوں تو دادا و دادی
بمنزلہ والدین ہیں۔ القاضیخان۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہوجانے کا خوف نہو تو جانے میں مضائقہ
نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جنکا نفقہ اسپر لازم ہے ناگوار جانیں حالانکہ اسکو انکے ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے
میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جنکا نفقہ اسپر لازم نہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف
ہو۔ المحیط۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہرحال مقدم ہے م۔ طفل
اگر بے داڑھی ہو تو باپ اسکو منع کر سکتا ہے یہاں تک کہ داڑھی آجاوے۔ فقیہ ابو اللیث نے یہی فتوی دیا۔ ملتقطین ہے کہ
والدین کی طاعت سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے۔ فتاوی الکبری میں ہے کہ سفر جب خوفناک ہو

مانند سمندر کے تو بدون اجازت والدین نہیں جا سکتا۔ ا تاتارخانیہ۔ سفر قرض کو حج یا جہاد کو جانا مکروہ ہی جب تک دین ادا نہ کرے گو
قرضخواہ اجازت دیدے۔ اور اگر کفیل اُسکے حکم سے ہو تو اُسکی اجازت بھی ضرور ہو ورنہ نہیں۔ کما فی قاضیخان۔ م۔ واضح ہو کہ
گھر سے احرام باندھنا بہتر ہے اور ضرور نہیں لیکن جب میقات پر پہونچے تو اس سے بغیر احرام تجاوز حرام ہے لہذا مواقیت جاننا چاہیے۔ م

فصل۔ یہ فصل مواقیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مواقیت جمع میقات۔ دراصل وقت معین۔ پھر مقام معین کے واسطے
استعارہ کیا گیا جہاں سے بغیر احرام گذرنا منع ہے۔ آفاقی کے واسطے شرعاً لازم ہے کہ بیت اللہ تک پہونچنے سے پہلے احرام باندھے
یہ بغرض تعظیم و اجلال بیت اللہ ہے جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہے تو جب اسکی بارگاہ کے قریب پہونچا
تو خضوع کی صورت بناتا ہے تو یہاں بدرجۂ اولی واجب ہے اور یہ احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہے جسکے ضمن میں اشارہ
اپنی ذات کو بے اختیار مثل میت کے کیا اور باطل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم
مت۔ **والمواقیت التی لا یجوز ان یجاوزہا الانسان الا محرما خمسۃ**۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز
کرنا نہیں جائز ہے پانچ ہیں۔ ف۔ یعنی منصوص پانچ ہیں اور انہیں کے محاذات پر دوسری جگہیں نکالی جاوینگی۔ **لاہل
المدینۃ ذو الحلیفۃ**۔ اہل مدینہ کے واسطے ذو الحلیفہ ہے۔ ف۔ یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذو الحلیفہ پر پہونچے
تو اسکو بغیر احرام کے آگے بڑھنا روا نہیں ہے۔ وہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہے وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب
یعنی دو فرسخ ہے اور مکہ تک دس منزل کی راہ ہے۔ عوام گمان کرتے ہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنووں کے اندر جنوں
سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹ افواہ ہے۔ ع د۔ **ولاہل العراق ذات عرق**۔ اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہے۔ ف۔
یہاں سے مکہ ۴۲ میل ہے اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ و کوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موقت کیا
جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ابن ماجہ و ابوداؤد و نسائی و عبد الرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا مقرر کرنا مذکور ہے لیکن اسانید میں کلام ہے اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابو الزبیر رح نے بطور شک بیان کیا کہ
شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو شک ہوا
پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ
اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدیر و النہایہ میں ہے۔ م۔ **ولاہل الشام جحفۃ**
اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہے۔ ف۔ یہی اہل مصر کے واسطے ہے اور اسکا دوسرا نام مہیعہ ہے۔ یہاں سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی
بین مراحل اور بحر قلزم چھ میل ہے۔ ع۔ **ولاہل نجد قرن**۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہے۔ ف۔ قرن بسکون راء جس کو
قرن المنازل و قرن الثعالب کہتے ہیں جوہری رح نے صحاح میں غلطی سے اسکو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ
منسوب ہیں قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد میں سے ایک بطن ہے جیسا کہ سروجی رح نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا اور
مناسک طبری میں ہے کہ نجد زمین بلند کا نام ہے تو نجد الیمن و نجد الحجاز و نجد التہامہ و نجد الطائف سب کا میقات قرن ہے۔ اور
کتاب الامام شیخ تقی الدین میں ہے کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہے۔ ع۔ **ولاہل الیمن یلملم**۔ اور اہل یمن کے واسطے یلملم ہے
ف۔ جسکو الملم اور یرمرم بھی کہتے ہیں وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما میں ہے کہ حضرت صلعم نے
موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذو الحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل و اہل یمن کے واسطے
یلملم۔ یہ مواقیت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور سوائے انکے ہر اس شخص کے لیے جو اُن پر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور
جو شخص ان مواقیت سے اُسی طرف ہو تو وہ جہاں سے چلے حتی کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پھر
مصنف رح نے کہا کہ **ہکذا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ المواقیت لہؤلاء**۔ یوں ہی رسول اللہ صلعم

ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ف۔ لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم
نے اگر اسکو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے فقط بطور معجزہ کے حالانکہ اسوقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم
سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہرا اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بوقت شرعی موقت فرمایا ہے۔ لہذا مبسوط السرخسی میں ہے کہ جو شخص
سوائے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی ہو پہنچے تو احرام
باندھے۔ یعنی میقات منصوص سے سیدھ لگاکر خوب غور سے ٹھیک کرے وہی اسکا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر
کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے۔ السراج۔ اور جب اسکی سیدھ
دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ التبیین ت۔ اور اگر میقات کی
سیدھ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ الفتح البحر۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو
وہاں سے احرام باندھے۔ مع م۔ وفائدۃ التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا۔ اور میقات مقرر کرنے کا فائدہ یہ
ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ف۔ اور یہ فائدہ نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہونچے
لانہ یجوز التقدیم علیہا بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ف۔ یعنی اسپر ائمہ اربعہ
متفق ہیں لیکن علمائے ظاہریہ نے خلاف کیا ہے م ع۔ ثم الآفاقی اذا انتہی الیہا۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں
سے کسی میقات پر پہونچے۔ ف۔ یا میقات کی سیدھ پر کسی مقام پر پہونچے تو اسکو دیکھنا چاہیئے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اسنے
مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو یہاں سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز
ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہونچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے
احرام کے بعد تجاوز کرے م۔ اور اگر یہ آفاقی پہونچا میقات پر۔ علی قصد دخول مکۃ۔ مکہ میں داخل ہونیکے قصد پر۔ ف۔
یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ علیہ ان یحرم۔ تو اسپر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھ لے۔ قصد الحج او العمرۃ۔ خواہ
اسکا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ او لم یقصد۔ یا اسکا یہ قصد نہو۔ عندنا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے ف۔ اور شافعی نے کہا کہ
احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے عیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز
بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جا سکتا جب کہ حرم مکہ کا قصد ہو۔ لقولہ
علیہ السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھکر۔ ف۔
ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
قال لا تجاوزوا الوقت الا باحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف
میں کلام ہے۔ حدثنا وکیع عن سفیان عن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحوہ۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ
اسناد صحیح ہے م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی۔ اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام
تجاوز کر جاوے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائیگا تو احرام باندھ لے اور ایک قربانی
دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا ہے بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ
بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کما فی صحیح مسلم والنسائی۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج و عمرہ نہو۔ اسکا جواب
یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر اسی روز خود تنبیہ کر دی کہ جب سے آسمان
و زمین پیدا ہوئی یہ مکہ حرم ہے وہ مجھسے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے
بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرمت ویسی ہی ہوگئی جیسے تھی۔ کما فی الصحیحین وغیرہما۔ اور مقصود آپ کا

یہی تھا کہ آیندہ کوئی شخص یہ دلیل نہیں لاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسمین قتال کیا تو ہم بھی قتال کرین چنانچہ اسکو بھی
آپ نے صریح بیان فرمایا۔ مگر حیث ہو کہ ظالم حجاج وغیرہ نے اسمین اپنی بیحیائی سے قتال کیا۔ بھر یہ حالت آپ نے مسلمانون
کے ساتھ قتال مین فرمائی ہو اور آپ نے کافرون سے قتال کیا تھا چنانچہ فقیع ابوبکر بن العربی نے اور شیخ ابن الہمام وغیرہ نے
تصریح کی کہ اگر مکہ پر کافرون کا غلبہ ہوجاوے تو مسلمانون کا اجماع ہو کہ ایسے قتال کے واسطے مکہ مین بغیر احرام داخل ہونا جائز
ہو۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہو کہ جب مکہ کا قصد کرے تو بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا
نہین جائز ہو۔ ولان وجوب الاحرام لتعظیم ہذہ البقعۃ الشریفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام واجب ہونا اس بقعۂ شریف
کی تعظیم کے واسطے ہو۔ فیستوی فیہ الحاج والمعتمر وغیرہما۔ تو اسمین حج وعمرہ کرنے والا اور انکے سواے سب برابر ہین
حتی کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر احرام واجب ہو کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے م۔ جب آفاقی اس
بقعہ مین بعد احرام کے داخل ہوا تو اسپر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہو۔ مجید السرخسی۔ یعنی اگر آفاقی زمین حرم مین داخل ہونا
چاہتا ہو اگرچہ اسکا مقصد اپنے عیال سے ملاقات یا تجارت وغیرہ کا ہو جب اسپر واجب ہوا کہ میقات سے احرام باندھ کر
تو اس احرام سے نکلنا اسطرح ہوگا کہ مکہ پہنچکر عمرہ ادا کرے پس حلال ہوگیا اب اپنا مقصد حاصل کرے۔ تنبیہ۔ عمرہ تمام عمر
مین ایک مرتبہ سنت موکدہ ہو یہی مذہب ہو اور وہ احرام کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف اور درمیان صفا ومروہ کے سعی اور
سر منڈانا یا کترانا ہو۔ پس حلال ہوگیا۔ اور تمام سال مین جب چاہے ادا کرے سواے یوم عرفہ ویوم نحر اور تین دن تشریق
کی کہ ان پنج ایام مین مکروہ تحریمی ہو لہذا اگر آفاقی ان ایام مین داخل ہونا چاہے تو کرے ورنہ احرام مین رہے بھر پانچوین تاریخ
کو عمرہ کرکے حلال ہوجاوے م۔ ومن کان داخل المیقات۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہو۔ ف۔ خواہ وہان کا
رہنے والا ہو یا کسی طور سے وہان موجود ہو۔ لہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام لحاجتہ۔ تو اسکو جائز ہو کہ مکہ مین یعنی حرم مین بغیر
احرام داخل ہو بوجہ اپنی ضرورت کے۔ ف۔ تو حرم کی تعظیم اگرچہ اسپر اعتقاد دل سے قطعاً واجب ہو مگر بدن سے اسکا اظہار
بطریق احرام اس سے اٹھا دیا گیا۔ لانہ یکثر دخولہ مکۃ۔ کیونکہ مکہ مین اسکا داخل ہونا بکثرت واقع ہوگا۔ ف۔ جب کہ حاجات
انسانی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہین۔ وفی ایجاب الاحرام فی کل مرۃ حرج بین۔ اور ہر بار داخلہ پر احرام واجب کرنے
مین کھلا ہوا حرج ہو۔ ف۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے قرآن مین صریح دفع کردیا ہو تو یہ نکلا کہ اسپر ہر بار کے لیے احرام واجب
نہین ہو۔ فصار کاہل مکۃ حیث یباح لہم الخروج منہا ثم دخولہا بغیر احرام لحاجتہم۔ تو یہ شخص مثل اہل مکہ کے ہوگیا کہ اہل مکہ کو
مکہ سے نکلنا پھر مکہ مین بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے مباح ہو۔ ف۔ بھر یہ وہم نہو کہ جیسے اسکو حاجت کے قصد سے بغیر
احرام داخل مکہ ہونا مباح ہو تو ادا ے حج وعمرہ مین بھی بغیر احرام جاوے۔ کیونکہ دونون مین فرق ہو اسطرح کہ حاجات تو بکثرت
پیش آیا کرتے ہین۔ بخلاف ما اذا قصد اداء النسک۔ برخلاف اسکے جب کہ میقات کے اندر والے نے ادا ے نسک یعنی
حج یا عمرہ کا قصد کیا۔ لانہ یتحقق احیانا۔ کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی متحقق ہوتا ہو۔ ف۔ تو اسکے لیے احرام باندھ لے۔ فلا حرج
تو کچھ حرج نہین ہو۔ ف۔ بھر تو معلوم ہوچکا کہ مواقیت کے یہ معنی ہین کہ ایسے بغیر احرام آگے بڑھنا نہین جائز ہو۔ رہا احرام
تو وہ ان مواقیت سے مخصوص نہین۔ فان قدم الاحرام علی ہذہ المواقیت جاز۔ پس اگر کسی نے احرام باندھنا ان مواقیت
پر مقدم کرلیا تو جائز ہو۔ ف۔ مثلاً اپنے گھر سے احرام باندھکر نکلا تو جائز ہو۔ لقولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ بدلیل کہ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے حج وعمرہ کو پورا کرو۔ واتمامہما ان یحرم بہما من دویرۃ
اہلہ۔ اور حج وعمرہ کو پورا کرنا یہ کہ دونون کا احرام اپنے لوگون کے جھونپڑون سے باندھکر نکلے۔ ف۔ اگرچہ ظاہر کہ یہ تفسیر لازم کی
گمان سے پائی تو جواب دیا کہ۔ کذا قالہ علی وابن مسعود۔ ایسا ہی حضرت علی وابن مسعود نے اتمام کو تفسیر فرمایا ہو۔ ف۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر تو حاکم و بیہقی نے روایت کی اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی۔ مطیع
حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو وکیع و ابن ابی شیبہ و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم و نحاس نے بھی روایت
کیا ہے۔ السیوطی فی الدر المنثور۔ اور اسکے مثل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ العالم۔ واضح ہو کہ اتمام کے وجوہ بہت
ہیں از انجملہ اہل اتمام یہ ہے تو دوسرے وجوہ اتمام کی تردید نہ ہوئی فافہم۔ م۔ واضح ہو کہ ایام حج شوال و ذوالقعدہ اور دس روز
ذی الحجہ کے ہیں پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور ایام حج میں ان مواقیت
سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے ع۔ رہا کلام کہ افضل میقات پر یا اس سے پہلے۔ تو فرمایا۔ والافضل التقدیم علیہا
اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے۔ ف۔ اور یہی اظہر قول شافعی ہے۔ کما فی منہاج النووی۔ اور مالک و
احمد و اسحق نے تقدیم کو مکروہ رکھا ہے۔ لیکن قرطبی و ابن عبد البر نے ایک جماعت علماء سے صحابہ و تابعین سے قبل میقات
کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسمعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ و تابعین کا فعل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھا حج یا عمرہ کا تو اللہ تعالیٰ
نے اسکے اگلے و پچھلے گناہ بخشے و اسکے واسطے جنت واجب ہو گئی اگرچہ اسکے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں۔
رواہ ابو داؤد و احمد و ابن ماجہ و الدارقطنی۔ پس تقدیم افضل ہے۔ لان اتمام الحج مفسر بہ۔ کیونکہ حج اتمام کرنا اسی کے ساتھ
تفسیر کیا گیا۔ ف۔ اور تفسیر مذکور حدیث مرفوع ہے۔ والمشقۃ فیہ اکثر۔ اور اسمیں مشقت بہت زیادہ ہے۔ ف۔ اور
عبادات میں افضل وہ کہ احمز ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے۔ والتعظیم فیہ اوفر۔ اور اسمیں تعظیم بہت
وافر ہے۔ ف۔ اور حج تو ہمیں تعظیم و زیارت ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انما یکون افضل اذا کان یملک نفسہ ان لا یقع
فی محظور۔ اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ میقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہوگا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کہ کسی ممنوع
بات میں نہ پڑ جاوے۔ ف۔ یعنی جو باتیں احرام میں منع ہیں اُنسے صبر کیے رہے۔ جوہرہ میں کہا کہ اگر ایسا نہو تو میقات تک
تاخیر کرنا افضل ہے۔ م۔ شاید اسی شفقت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میقات سے احرام باندھا۔ م۔ یہ کہ افضل
ہونا اپنی ذات میں تقدیم ہے لیکن دوسرے خوف سے تاخیر کیونکہ ممنوع کا مرتکب ہونا احرام تو افضل کے پیچھے حرام کا مرتکب
ہونا خلاف فقہ ہے لہذا فقہ میں اصل شریف یہ ہے کہ ہر مستحب و افضل جسمیں خوف حرمت کا ہو اسکا چھوڑنا بہتر ہے۔ اور شیخ
ابن الہمام نے محمول کیا کہ ابو حنیفہ رح سے کراہت مروی ہے بدین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اسپر اجماع ہے۔
م۔ ومن کان داخل المیقات فوقتہ الحل۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہے تو اسکے واسطے میقات حل ہے یعناہ
الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم۔ حل سے مراد وہ حل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے۔ ف۔ اسکی توضیح
یہ ہے کہ خاص خانہ کعبہ کے گرد تین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب عراق و سات میل جانب طائف و دس میل جانب
جدہ اور نو میل جانب جعرانہ اور سات میل جانب یمن تک سب سرزمین حرم ہے حتی کہ اسکے درخت کاٹنا اور شکار مارنا وغیرہ حرام
ہیں پھر اس حد کے بعد مواقیت مع تمام روئے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا و شکار کرنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن
آفاقی کے واسطے احرام باندھنے کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں امام مصنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص
میقات میں یا میقات کے اندر رہتا ہے اسکے واسطے احرام کی میقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ میقات سے باہر حل میں آکر احرام
باندھے یعنی حل و حرم در حق احرام مراد نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم مکہ کی حد سے اسکے وطن تک جو زمین حل ہے اسمیں کسی جگہ
پر احرام باندھ لے اور یہ ضرور نہیں کہ میقات آفاقی سے نکل کر باندھے۔ لانہ یجوز احرامہ من دویرۃ اہلہ۔ کیونکہ داخل
میقات والے کو تو اپنے گھر کے چھپر دن سے احرام باندھنا جائز ہے۔ ف۔ تو وہی اسکے واسطے حل ہے پھر یہی حل کی حد

حرم ہے۔ وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد۔ اور میقات کے اندر سے حرم تک ایک ہی جگہ ہے۔ ف۔ دونوں سب کے واسطے حل ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام کے سوا۔ اور جیسے حرم کہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ مکی ہو۔ پھر میقاتی یا داخل میقات کے واسطے اپنے گھر سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر باعث تاخیر کی یہانتک کہ حرم کہ کی حد سے احرام باندھکر حرم میں داخل ہوا تو جائز ہے۔ کالی المیقات۔ ومن کان بمکۃ۔ اور جو کہ مکہ میں موجود ہو۔ ف۔ خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثلاً احرام باندھکر داخل ہو کر عمرہ کرکے حلال ہو گیا اور وہ مکہ میں موجود ہے۔ فوقتہ فی الحج الحرم۔ تو اسکے احرام کی میقات واسطے حج کے حرم ہے۔ ف۔ یعنی اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہاں چاہے احرام باندھے۔ وفی العمرۃ الحل۔ اور واسطے عمرہ کے حل ہے۔ ف۔ یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے کسی جانب نکلکر حل میں احرام باندھکر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ نص بخاری و مسلم کا اشارہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام امر اصحابہ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ ف۔ حجۃ الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص ہدی ساتھ نہیں لایا ہے وہ عمرہ کرکے حلال ہو جاوے۔ چنانچہ انہوں نے یہی کیا پھر جب یوم ترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان یحرموا بالحج۔ حج کا احرام باندھیں۔ من جوف مکۃ۔ مکہ کے اندر سے۔ ف۔ اور انکو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو مکہ میں ہو اسکو مکہ سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر انکو ایام ہو گئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دے پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں لیکر چلے اور میں نے فقط حج پایا ہے تو آپ نے ام المومنین رض کی آرزو پوری فرمائی۔ وامر اخا عائشۃ رضہ ان یعمرہا من التنعیم۔ اور عائشہ رض کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رض کو تنعیم سے عمرہ کرا دے۔ ف۔ یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رض کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لیجا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھا دے۔ وھو فی الحل۔ اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل میں ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جاکر احرام باندھیں پھر داخل ہو کر عمرہ طواف وسعی کریں۔ اور امام مصنف نے اسکا نکتہ بیان فرمایا کہ۔ لان اداء الحج فی عرفۃ وہی فی الحل فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق نوع سفر۔ یہ اسوجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من الحل لہذا۔ اور عمرہ ادا کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے کیونکہ وہ صرف طواف وسعی ہی تو اسکا احرام باندھنا حل جاکر رہا اسی وجہ سے۔ ف۔ یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جہاں کہیں حل میں جاکر باندھے جائز ہے۔ الا ان التنعیم افضل لورود الاثر بہ۔ مگر یہ بات ہے کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اسمیں اثر وارد ہے۔ ف۔ یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ مواقع احرام بیان ہو چکا اب خود احرام کا بیان ہے۔

باب الاحرام

یہ باب احرام کے بیان میں ہے۔ احرام لغت میں ایسی حرمت میں آنا جسکو ہتک نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات کو اپنے اوپر حرام کرکے اس عبادت کے ادا کرنے کو۔ عبادات میں صوم و زکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں ہے اور نماز و حج کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی نہیں مگر تعلیم شریعت جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت بشابہ مردہ ہے گویا اللہ تعالیٰ کی راہ میں فنا ہو گیا ہے۔ یہاں حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرے اور یہ التزام شرعاً شرط ہے لیکن اسکا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے کہ نیت کے ساتھ تلبیہ کہے یا کوئی خاص حج کا عمل کرے چنانچہ بیان آویگا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن ہے

اگر اسطرح کرا وہ نسک جسکا احرام ہے ادا کرے اگرچہ اسکو فاسد کردے حتی کہ اگر مثلاً بعد احرام کے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال مین قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہوگا حتی کہ اسی سال وقوف و طواف وغیرہ افعال حج ادا کرے۔ مگر دو صورتین مستثنی ہین ایک فوت یعنی احرام باندھکر روانہ ہوا اور نہین پہونچا حتی کہ حج فوت ہو گیا تو عمرہ کرکے حلال ہو جاوے۔ دوم محصور ہو جانا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو ہدی ذبح کرکے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ جسکا احرام باندھا اسکو پورا کرنا بطور قضا ہر صورت مین لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقۃً اسپر واجب ہو یا اسکے گمان مین اسپر واجب ہو جب شروع کیا تو اسکو پورا کرنا واجب ہے حتی کہ اگر توڑ ڈالا کہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اسپر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان مین ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اسکو اختیار ہے چاہے توڑ دے پھر قضا بھی لازم نہین ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج مین احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح شروع نہین سواے اسکے کہ قربانی مع افعال نسک ادا کرے تو جب توڑ دیگا اسپر قضا ہر صورت مین لازم ہے برخلاف احرام نماز کے۔ م۔ واذا اراد الاحرام۔ اور جب احرام باندھنا چاہے۔ ف۔ یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل پرسون احرام باندھیگا تو قبل اسکے یہ افعال کرے جو مذکور ہین کہ غسل او توضأ یعنی غسل کرے یا وضو کرے۔ والغسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہین ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام اغتسل لاحرامہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ ف۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اسکی اسناد مین عبدالرحمن بن ابی الزناد اور عبداللہ بن یعقوب مین اختلاف ہے اور کوئی مجہول نہین۔ لہٰذا ترمذی نے اسکو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور و قال صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ہے کہ سنت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط البخاری ومسلم وعدہ ابن ابی شیبہ والبزار رحم۔ اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جورو کے ساتھ جماع کرے کیونکہ اسمین آئندہ کے واسطے سلامتی ہے اور مسند ابو حنیفہ وغیرہ مین آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات مین گھومے پھر صبح کو احرام باندھا م۔ لیکن جب کہ جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے۔ الا انہ للتنظیف۔ مگر بات یہ ہے کہ یہ غسل ستھرائی حاصل کرنے کے واسطے ہے۔ ف۔ پس جبکہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے بحرالرائق مین کہا کہ بدن کو خطمی و اشنان وغیرہ سے دھووے اور صابون سے میل کچیل دور کرے۔ م۔ حتی تومر بہ الحائض وان لم یقع فرضا عنہا۔ حتی کہ اس غسل کا حکم حیض والی عورت کو دیا جائیگا اگرچہ یہ اسکے فرض سے واقع نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اسکا نہانا اسکو پاک نہین کرتا ہان ستھرا کرتا ہے۔ اسی واسطے اسماء بنت عمیس کو نفاس مین غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین اوپر گذرا م۔ ع۔ اسی واسطے اگر پانی میسر ہو تو تیمم کرنا اسکے قائم مقام نہین ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جاویگی۔ الزیلعی۔ فیقوم الوضوء مقامہ کما فی الجمعۃ۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہوگا جیسے جمعہ مین ہے۔ ف۔ کہ وہان نظافت کے حق مین اگر غسل نہ ہوا تو وضو کافی ہے۔ لکن الغسل افضل لان معنی النظافۃ فیہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے نہانا افضل ہے اسواسطے کہ نہانے مین وضو کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اسواسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود اختیار فرمایا۔ ف۔ پس یہ تو ستھرائی کی نظر مین ہے۔ رہا یہ کہ احرام کو شروع کرنا حالت طہارت مین جب کہ ممکن ہو افضل بلکہ سنت ہے لہٰذا اگر پانی میسر نہ آیا تو تیمم کرکے احرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جمعہ وعیدین مین تیمم کافی ہے۔ کذا فی البحر۔ م۔ احرام مین تنظیف کو پورا کرنے کی غرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے و بغل کے بال اکھاڑے اور موے زیر ناف مونڈے و مونچھین کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈاوے اور داڑھی مین کنگھی کرے اور پراگندگی دور کرے۔ ف البحر۔ قال ولبس ثوبین جدیدین او غسیلین۔ قدوری نے کہا کہ اور پہنے دو کپڑے جو نئے ہون یا دھوئے ہوے ہون۔ ازارا و رداء

ازار اور ردا او - ف - پس دو کپڑے سنت اور ایک جائز ہے اور سپید ہونا بہتر ہے - مع - لانہ علیہ السلام ائتزر وارتدیٰ عند
احرامہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت ازار یعنی اور ردا اوڑھی - ف - جیسا کہ بخاری کی حدیث
ابن عباس رضہ میں ہے - مع - سلا ہوا کپڑا اور موزہ اتار دے - قاضیخان - اور ازار ناف سے لیکر گھٹنے کے نیچے تک ہے اور چادر
پیٹھ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کونے کھونس لیے تو جائز ہے
اور اگر چادر کو کسی سوئی یا کانٹے سے ٹانک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اُسنے برا کیا لیکن اسپر کچھ لازم نہیں ہے - مع
البحر - اور ردا کو داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالے اور داہنا مونڈھا کھلا رہے - خزانۃ المفتین -
پس معلوم ہوا کہ ازار اور ردا سے ایک پاٹ کے بغیر سلے ہوئے مراد ہے اور اسکو پہننا بحدیث مذکور سنت ہے - تو جواز ظاہر
ولانہ ممنوع عن لبس المخیط - اور اسواسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے ممانعت ہے - ولابد من ستر العورۃ
ودفع الحر والبرد - اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی دور کرنا ضرور ہے - ف - تو لامحالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے
وذلک فیما عیناہ - اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی - ف - یعنی ازار و ردا میں - والجدید
افضل - اور نیا ہونا افضل ہے - ف - کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اسمیں زینت ہے بلکہ - لانہ اقرب الی الطہارۃ - اسواسطے
کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب ہے - قال ومس طیبا ان کان لہ - قدوری نے کہا اور خوشبو لگاوے اگر اُسکے پاس میسر ہو
ف - یعنی اسلیے واسطے کچھ تکلف کرنا ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے م - اور جس قسم کا تیل
خوشبودار یا بغیر خوشبو چاہے لگاوے - قاضیخان - اور اسمیں مرد و عورت برابر ہیں اور یونہی عود اور عنبر و اقسام
خوشبو کی دھونی لیوے - ع - اور علماء کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جسکا جرم بعد احرام کے باقی نہیں
رہیگا اگرچہ خوشبو باقی رہجاوے اور یونہی ہمارے نزدیک جسکا میں جرم بھی رہجاوے وہ بھی بغیر کراہت جائز
ہے یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے - الفاضیخان - اور یہی صحیح ہے المبسوط - اور یہ جسم میں ہے اور رہا کپڑے میں جسکا جرم باقی
رہے وہ باتفاق نہیں جائز ہے بنابر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے - البحر - وعن محمد انہ یکرہ
اذا تطیب بما یبقی عینہ بعد الاحرام - اور امام محمد سے روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جسکا جرم بعد
احرام کے باقی رہیگا - ف - جیسے کاڑھا عطر غالیہ و مشک وغیرہ - وہو قول مالک والشافعی - اور یہی امام مالک
و شافعی کا قول ہے - لانہ منتفع بالطیب بعد الاحرام - کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انتفاع حاصل کرنیوالا
ہے - ف - حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال حرام ہے - اور حدیث یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلعم
کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں لتھڑا ہوا اور اسپر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے
حق میں جس نے احرام باندھا عمرہ کا ایک جبہ میں بعد اسکے کہ خوشبو میں لتھڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے
ساتھ لگی ہے اسکو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اُسکو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا - رواہ البخاری
ومسلم - پس بعض علماء نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور
اور غیروں کو منع کیا - ووجہ المشہور حدیث عائشۃ رضہ قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ
قبل ان یحرم - اور قول مشہور کی دلیل ہوکہ حدیث عائشہ رضہ میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتی تھی وقت
احرام کے قبل اسکے کہ احرام باندھیں - ف - رواہ البخاری ومسلم - پھر اس سے یہ نہیں نکلتا کہ غالیہ و کافور جو بعد کو
باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضہ میں صریح ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں
چمک عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں حالانکہ آپ احرام باندھ چکے ہیں - اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں

گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک مشک کی آپ کی مانگ میں حالانکہ آپ تلبیہ کہتے ہیں۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبودار پاتے اُس سے خوشبو لگاتے پھر میں بعد احرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتی تھی۔ الفتح۔ واضح ہو کہ غالیہ وغیرہ کا عطر گاڑھا سپید ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اسکی چمک میں جرم کے بعد کو جب تک رہے نظر آویگی۔ اگر اسمیں زعفران شامل ہو جاوے تو زردی آجاتی ہے اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے۔ م۔ رہا جواب حدیث یعلی بن امیہ رضہ کا جسمیں مرد محرم کو منع فرمایا تو اسکی وجہ یہ تھی کہ اُس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں مصرح ہے کہ وہ شخص زعفران ملے ہوئے عطر سے داڑھی و سر سے زرد ہو رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رضہ میں زعفران کے استعمال سے مرد کو ممانعت ہے۔ اور امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ جبہ اُتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال بلکہ خود صحیح بخاری میں زعفرانی جبہ والے کو اُتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہے۔ رہا یہ کہ جو ابو داؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم نعال سبتیہ پہنتے اور اپنی داڑھی کو ورس و زعفران سے زرد کرتے۔ یہ معارض بحدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی علاوہ بریں اسمیں ایک علت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک میں اسقدر بال سفید نہیں تھے جو زعفران کے خضاب سے زرد ہوتے۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ حدیث یعلی بن امیہ منسوخ ہے اسواسطے کہ وہ عمرہ کے سال میں ہے جو سنہ آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع میں ہے اور ابن عباس رض ابن الزبیر سے سر و داڑھی میں غالیہ مثل خوشبو کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ سندی رح نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور حازمی رح نے ناسخ منسوخ میں کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضہ سے احرام میں خوشبو پائی تو حکم دیا کہ اُس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پراگندہ بال ہو اور حضرت عمر رضہ کو حدیث عائشہ رضہ نہیں پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی احق باتباع ہے ع۔ و ان الممنوع عنہ التطیب بعد الاحرام۔ اور اسوجہ سے کہ جو ممنوع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہے۔ ف۔ اور جو پہلے سے لگی ہے اُس سے انتفاع پانا ممنوع نہیں ہے۔ والباقی کالتابع لہ لاتصالہ بہ۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اسکے تابع ہے بوجہ اسکے جسم سے متصل ہونیکے۔ ف۔ مگر بانو خوشبو دار تیل ناجائز ہے۔ بخلاف الثوب لانہ مباین عنہ۔ برخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اسکے جسم سے مباین ہے۔ ف۔ مثلاً اگر کپڑے میں ہو جو خوشبو ہو تو وہ اُتار ڈالا جاوے (فرع) محرم کو ریحان و گلاب و خوشبو دار پھل سونگھنا مکروہ ہے۔ الذخیرہ۔ ع۔

قال و صلی رکعتین۔ قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھے۔ لما روی جابر رضہ ان النبی صلعم صلی بذی الحلیفۃ رکعتین عند احرامہ۔ کیونکہ جابر رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ میں احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ ف۔ صحیح مسلم میں حدیث جابر رضہ میں مطلقاً نماز ہے اور دو رکعت مذکور نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمر رض کی حدیث میں دو رکعت مذکور ہے۔ ابو داؤد نے ابن عباس رض کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلعم حج کو نکلے پس جب مسجد ذو الحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اُسی بیٹھک میں حج واجب کیا یعنی احرام باندھا۔ ورواہ الحاکم وصححہ۔ پھر ان دونوں رکعت کو وقت مکروہ میں نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی ہے ع۔ اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے بطور تبرک بفعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ المفید۔ قال و قال اللہم انی ارید الحج فیسرہ لی و تقبلہ منی۔ قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الہی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میسر کر دے اور مجھ سے قبول کرلے۔ ف۔ یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان اداءہ فی ازمنۃ متفرقۃ واماکن متباینۃ فلا یعری عن المشقۃ عادۃ فیسأل التیسیر۔ کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد جگہوں میں ہوتا ہے تو از راہ عادت کے دشواری سے خالی نہیں

تو اللہ تعالیٰ سے اسکے آسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے۔ ولم یذکر مثل ہذا الدعاء - اور نماز کے بعد
میں ایسی دعا کرنا مذکور نہیں۔ لان مدتہا یسیرۃ واداؤہا عادۃ تتیسر - کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہے اور ادا
ادا ہونا از راہ عادت کے خود آسان ہے۔ ف۔ اور زیلعی نے نماز میں بھی ایسی دعا کو قائم کیا۔ شاید بنظر آنکہ قال تعالیٰ
وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین الآیہ - یعنی نماز بہت بڑی ہے مگر ان لوگوں پر جو خشوع والے ہیں - مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ ادا سے
افعال کی نظر سے تو صرف حج میں ہے نہ نماز وعمرہ میں - اور ادا سے حق کی نظر سے نماز میں خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے
افعال جبکہ خشوع وخضوع سے خالی ہوں تو صرف سقوط فرضیت ہے اور مع حضور نیت وتعقل کے نماز کامل ہے اسی واسطے حدیث
میں ہے کہ بندہ کے واسطے اسکی نماز میں سے کچھ نہیں مگر اسی قدر کہ اسنے تعقل کیا یعنی مثلاً سورہ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھکر حمد
کا قصد ہو اور آیات دعا پر مثلاً اہدنا الصراط المستقیم درخواست کرے نہ آنکہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا جاوے - فافہم
ثم - قال ثم یلبی عقیب صلوٰۃ - قدوری نے کہا کہ پھر تلبیہ کے نماز سے پیچھے لگا ہوا - ف - یعنی بغیر اسکے کہ درمیان میں
کوئی دوسرا کام کرے - لما روی ان النبی علیہ السلام لبی فی دبر صلوتہ - کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی نماز کے پیچھے ہی تلبیہ کہا - وان لبی بعدما استوت بہ راحلتہ جاز ولکن الاول افضل لما روینا - اور اگر اس نے تلبیہ
کہا بعد اسکے کہ اسکا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کردی - ف - یعنی اگر نماز
کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اسنے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہے اور نماز کے متصل
کہنا افضل ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں اول دو رکعت قصر سفر یا تحیہ پڑھی
اور رات گذاری اور تمام اطراف ونواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھکر اسی جلسہ میں حج کا تلبیہ کہا پس
جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو احرام بندھ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ رضی نے سنا انہوں نے جانا اور کہ تمام
میدان بہت دور دور تک آدمیوں سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اسوقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگوں نے
اسوقت سنکر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ صعود کر کے بلندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اسوقت بہتوں نے تلبیہ سنکر کہا - چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجۃ الوداع
کیا لہذا ہر ایک صحابی نے جیسا سنا تھا روایت کیا ہے - جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں ہر سمجھدار کو موافقت دینا آسان ہو جائیگا۔
شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلفہ مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونیکے بعد تلبیہ کہنے کی روایات
زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہیں - چنانچہ صحیحین میں متعدد طرق سے عبداللہ بن عمر رضی سے مروی ہے اور بخاری نے انس رضی سے روایت کی کہ حضرت
صلعم نے مدینہ میں چار رکعت پڑھیں اور ذی الحلیفہ میں دو رکعت پڑھیں پھر رات گذاری حتی کہ صبح ہوئی پھر جب راحلہ پر سوار
ہوئے اور راحلہ آپ کو لیکر ٹھیک کھڑا ہوا تو آپ نے تلبیہ کہا - یہی ظاہر حدیث جابر رضی میں بروایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباس
میں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ بیداء پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا - رواہ مسلم - مترجم کہتا ہے کہ بیداء پر مستوی
ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جہاں سوار ہوئے وہاں ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عمر رضی ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہو کر
جب بلندی میدان پر آئے پھر ترمذی ونسائی نے عبدالسلام بن حرب عن خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباس نے بیان
کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تلبیہ کہا - یہ حدیث حسن ہے - شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ خصیف کی حدیث
جب ثقات کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ متروک ہو - ابن الہمام نے کہا کہ یہاں توفیق ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ ابو داؤد نے محمد
بن اسحٰق عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباس رضی سے عرض کیا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہے تو فرمایا کہ میں اس سے خوب واقف ہوں چونکہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اس جہت سے لوگوں نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حج کو نکلے پس جبکہ آپ نے مسجد ذو الحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھیں اُسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا پس جبکہ
دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا اظہار کیا۔ اسکو کچھ لوگوں نے سُنا پس اسکو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب
ناقہ آپ کو لیکر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کی۔ اسکو کچھ لوگوں نے پایا اور اسکی وجہ یہ بھی کہ لوگ گروہ گروہ ہو کر کے آتے
تھے پس اُسوقت سُنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیداء پر چڑھے
تو وہاں تلبیہ کیا۔ اسکو لوگوں نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اُسی وقت تلبیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جا نماز
پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اُسوقت بھی کہا جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اُسوقت بھی کہ جب آپ بلندی بیداء پر چڑھے میں
رواہ ابو داود والحاکم۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث جید بلکہ حسن ہے اور اس سے
روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور نماز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول امام مالک واحمد وقدیم قول شافعی
ہے ع۔ پھر مخفی نہیں کہ ہر بلندی یا پستی پر تکبیر و تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیداء کی بلندی پر چڑھنے میں داخل
گیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا بلا تردد ہے اور تاخیر کرنے میں ترک سنت لازم ہے۔ فافہم
م۔ **وان کان مفردا بالحج نوی بتلبیۃ الحج**۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ
فقط حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قران چاہے تو لبیک بحج و عمرہ۔ دونوں کو ملاوے۔ بالجملہ نیت دل ضرور ہے۔ **لانہ عبادۃ
والاعمال بالنیات**۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر اپنے نیت دلی کیساتھ
زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور قیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب
ہے کہ اسکا عزم دل مجتمع نہو۔ اور اگر عزم دلی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے اُن میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے
زبان سے کہا کہ میں نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ فتح۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل
کو ضائع نکریں۔ فافہم۔ **والتلبیۃ ان یقول**۔ اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ **لبیک اللہم لبیک لبیک لا شریک لک
لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک**۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ **قولہ ان الحمد بکسر الالف**۔
ان الحمد کہنا بکسرہ الف ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسر اول ہے۔ **لا بفتحہا**۔ اور فتحہ اول کے ساتھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فتحہ اگرچہ
جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ ھ۔ **لیکون ابتداء لا بناء اذ الفتحۃ صفۃ الاولی**۔ تاکہ بیان سے ابتداء سے تعریف ہو بنا
کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتحہ تلبیہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلعم
سے یہ جزم نہیں ہوسکتا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ بعض نے زعم کیا۔ مع۔ **وھو اجابۃ لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ علی
ما ھو المعروف فی القصۃ**۔ اور یہ کلام تلبیہ حضرت خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے
ساتھ ہے جیسا کہ قصہ میں معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں بولتے ہیں جیسے اردو زبان میں کسی
بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے
اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسمعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عز وجل سے
ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندوں کو اپنے حج و طواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تا قیامت پیدا ہونے والوں
کو سنا دینگے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے قیامت تک ہر ایک حج کا
قاصد ہوگا۔ چونکہ مترجم نے آثار کو قرآن مجید کے سورۂ حج کی تفسیر میں مبسوط ذکر کیا ہے یہاں تطویل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔
ولا ینبغی ان یخل بشیء من ہذہ الکلمات لانہ ھو المنقول باتفاق الرواۃ۔ اور نہیں چاہیے کہ ان کلمات میں سے

کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویوں کے اتفاق سے منقول ہیں۔ ف۔ لیکن بخاری کی حدیث عائشہؓ میں اور نسائی کی حدیث ابن مسعودؓ میں والملک لا شریک لک مذکور نہیں ہے تو معنی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ فلا ینقص عنہ۔ تو اس سے کم نہ کیا جائے۔ ف۔ اور یہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ ولو زاد فیہا جاز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافا للشافعی فی روایۃ الربیع عنہ۔ اسمیں شافعی کے اختلاف کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے سماع کیا۔ ہو اعتبرہ بالاذان والتشہد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعی رح نے بنا بر اس روایت کے تلبیہ کو اذان و تشہد پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ ف۔ جیسے اذان و تشہد۔ پس جیسے اذان و تشہد میں زیادہ کرنا جائز نہیں ایسی طرح اسمیں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک صحیح یہ کہ مکروہ نہیں اور نہ مستحب ہے اور یہی قول احمد ہے۔ ع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں علاوہ ازینکہ ہمارے نزدیک ہر کلمہ بانداز ثواب متعلق ہے۔ ولنا ان اجلاء الصحابۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اجل مرتبہ کے صحابہ۔ ف۔ جو فقہاء و سنت کے متبع تھے۔ کابن مسعود وابن عمر وابی ہریرۃ زادوا علی الماثور۔ جیسے ابن مسعود و ابن عمر اور ابوہریرہؓ تو انھوں نے ماثور پر زیادہ کیا ہے۔ ف۔ پس اگر جائز نہ ہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعودؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک عدد التراب۔ رواہ اسحق۔ منو عیہ کے بیچ کو زیادہ کیا کہ لبیک عدد الحصی والتراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار ہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود ہیں پس وہ شرم سے لوگوں کی بھیڑ میں چھپ گیا۔ رواہ سعید بن منصور۔ ابن عمرؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر بیدیک والرغباء الیک والعمل۔ بصاح الستہ۔ اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ رواہ مسلم۔ ابوہریرہؓ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی لبیک الہ الحق لبیک۔ رواہ النسائی والحاکم وصححہ۔ اور حسن بن علی رضہ نے زیادہ کیا۔ لبیک ذا النعماء والفضل الحسن۔ رواہ ابن سعد۔ اور صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم وزیادہ کیا مگر آپ نے اس پر رد نہیں کیا۔ علاوہ ازینکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطا اسکو روکتے ہیں۔ اور ابوداؤد کی روایت جابرؓ میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک ذا المعارج۔ اور مانند اسکے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ منع۔ ولان المقصود الثناء واظہار العبودیۃ فلا یمنع من الزیادۃ علیہ۔ اور اس دلیل سے کہ تلبیہ کا مقصود تو ثناء الہی واپنی عبودیت کا اظہار ہے تو ماثور پر زیادہ کرنے سے منع نہ ہوگا۔ قال واذا لبی فقد احرم۔ قدوری نے کہا اور جب اسنے تلبیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا نوی۔ مراد یہ کہ جب نیت کر لی۔ ف۔ پھر تلبیہ بھی کہا تو احرام ہو گیا اور یہ مراد نہیں کہ خالی تلبیہ سے بدون نیت کے احرام ہو جاتا ہے۔ لان العبادۃ لا تتادی الا بالنیۃ۔ کیونکہ عبادت تو ادا نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ تو یہاں مع نیت تلبیہ کہنا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکرہا لتقدم الاشارۃ الیہا فی قولہ اللہم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہاں نیت کو ذکر نہیں کیا بوجہ اسکے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق میں قولہ اللہم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ ف۔ اور ارادہ بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارعا فی الاحرام بمجرد النیۃ ما لم یات بالتلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا خالی نیت سے نہ ہو جائیگا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔ ف۔ یعنی حج کے خصائص افعال سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ و سوق ہدی ہے۔ [illegible] ع۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک خالی نیت سے محرم ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہا ہو یا نہیں اور یہی قول مالک واحمد کا ہے اور ابو حامد رح نے شافعی سے مثل ہمارے مذہب کے روایت کیا اور یہی علمائے شافعیہ میں سے شیخ ابن جبیر و زبیر و شیخ ابوہریرہ رحمہم اللہ تعالی نے اختیار کیا ہے۔ ع۔ ولانہ عقد علی الاداء۔ دلیل ہماری یہ کہ احرام ایک عقد ہے اداء پر۔ ف۔ یعنی ایسی عبادت کے ادا پر جسمیں ارکان مختلفہ ہیں اور وہ حج ہے۔ م۔ فلا بد من ذکر کما فی تحریمۃ الصلوۃ۔ تو کوئی ذکر ضرور ہے جیسے نماز کے تحریمہ

ہین ہو۔ ف۔ کہ تکبیر تو بسبب نیت کے ضرور ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر ضرور ہے۔ و یصیر شارعا بذکر یقصد بہ التعظیم سوی التلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہو جائیگا جس سے تعظیم مقصود ہوتی ہو سوائے تلبیہ کے۔ ف۔ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریمہ نماز میں اللہ اکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید تعظیم کافی ہے۔ فارسیۃ کانت او عربیۃ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ہذا ہو المشہور عن اصحابنا۔ یہی قول ہمارے اصحاب ثلثہ سے مشہور روایت ہے۔ ف۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے۔ اور وہ دو نوع ہے۔ نوع اول۔ تولی اور وہ لبیک الخ۔ اور وہ ایکمرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا اخیر حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اسکے ترک سے اسارت لازم ہے۔ مبسوط السرخسی۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر و مانند اسکے اللہ تعالیٰ کا تعظیمی ذکر کیا اور اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہ سکتا ہو یا نہیں اسپر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوا عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہ سکتا ہو یا نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔ القاضیخان۔ پس حج میں صاحبین نے بھی بجز زبان میں باوجود عربی پر قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز کے۔ والفرق بینہ و بین الصلوٰۃ علی اصلہما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب الصلوٰۃ۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے۔ ف۔ یعنی باب حج میں گنجایش زیادہ ہے۔ حتی یقام غیر الذکر مقام الذکر۔ حتی کہ حج میں تو جو امر ذکر نہیں ہے وہ قائم مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتقلید البدن۔ جیسے بدنہ کا تقلید کرنا۔ ف۔ یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اونٹ یا گاے کے پٹہ ڈالکر اسکے ساتھ متوجہ ہو یا وہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائیگا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزاے صید ہو یا مانند ہو اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہانتک خود چلکر ہدی سے مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائیگا لیکن جو ہدی کہ حج قران یا حج تمتع کے ہو تو اسمین متوجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے قبل اسکے کہ ہدی سے جا ملے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ معنی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا مزادہ یا درخت کی چھال باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی ہے۔ مبسوط السرخسی۔ اور اگر اونٹ یا گاے کی جھول ڈالی یا بکری کے پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہان پھاڑ دیا تو بالاتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ المضمرات۔ بالجملہ اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجاے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فکذا غیر التلبیۃ۔ پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ ف۔ مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ وغیر العربیۃ۔ اور سواے عربی زبان کے۔ ف۔ فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکری بدرجہ اولی بجاے قول تلبیہ کے ہوگا۔ م۔ الحاصل خالی نیت سے احرام میں داخل نہ ہوگا جب تک یہ نہ کہ تلبیہ یا اسکے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعظیم یا اسکے قائم مقام فعل تقلید بدنہ یا ہدی چلانے کا لاوے۔ المضمرات۔ (فروع) جب تلبیہ کہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے بدلیل روایت ابو داود و دار قطنی از قاسم بن محمد رح۔ معف۔ ظاہر الروایۃ میں جانتک ہو سکے نمازون کے پیچھے تلبیہ کی کثرت کرے اور طحاوی نے ادائے فرائض کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا صبح کا وقت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ میں اکثار کرے۔ المحیط۔ بیان ممنوعات احرام۔ قال ویتقی ما نہی اللہ تعالیٰ عنہ من الرفث والفسوق والجدال۔ کہا اور محرم پرہیز کرے ایسی امر سے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رفث و فسوق و جدال۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اللہ تعالیٰ کا قول

لا رفث الخ - ف یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفث اور نہ فسوق اور نہ جدال درمیان حج کے ہونے سے یہ مراد کہ
مت کرو - فہذا نہی بصیغۃ النفی - پس صیغہ نفی کے ساتھ مراد نہی ہے - ف کیونکہ بظاہر یہ کہ حج میں رفث و فسوق و
جدال بعضے جاہلوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض ہے کہ تم کو کرنا نہ چاہئیں یعنی مت کرو - پھر
رفث کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا - والرفث الجماع - اور رفث یا تو جماع ہے - ف یہ تفسیر ابن عباس و ابن عمر کی
چنانچہ رمضان میں فرمایا - واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم - یعنی صیام کی رات میں تم کو عورتوں کی جانب رفث حلال
کیا گیا یعنی جماع - او الکلام - یا رفث سے مراد کلام فاحش ہے - ف یعنی زبان سے فحش بات نکالنا - او ذکر الجماع بحضرۃ
النساء - یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ - ف پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع
ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا منع ہے - سوا اپنی
جورو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا - جو اجنبیوں پر منع ہے - اور ظاہر کلام شیخ السرخسی تقویت قول اول
ہے کہ اسی پر اقتصار کیا م - والفسوق المعاصی - اور فسوق سے مراد معاصی - ف یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ
ہر حال میں منع ہیں - وہی فی حال الاحرام اشد حرمۃ - اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں - ف
لہذا خاصۃ ذکر فرمایا - والجدال ان یجادل رفیقہ - اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے - ف بلکہ ہر وہ کیطرح
ناگوار کو ہضم کرے - وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج وتاخیرہ - اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد
کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے - ف کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو
متغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے تھے میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح نے اس
قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو لامحالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا و قال تعالی انما النسئ زیادۃ فی الکفر الآیہ - پس قوی قول اول ہے - م
ولا یقتل صیدا - اور کسی شکار کو قتل نہ کرے - ف یعنی اسکی جان نہ مارے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو لقولہ
تعالی ولا تقتلوا الصید وانتم حرم - بدلیل قولہ تعالی ولا تقتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو - ف
واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں - اول جماع و اسکی جانب خواہش والی چیزیں - دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے
و اکھاڑنے و لوزہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر ناف یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو - سوم سلا ہوا کپڑا پہننا جس طرح
اس کا دستور ہے سوائے کمبھ کے - چہارم خوشبو لگانا - پنجم ناخن کرنا - ششم تیل لگانا - ہفتم خشکی کا شکار مارنا - خشکی
کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قولہ تعالی احل لکم صید البحر - میں دریائی شکار کی اجازت ہے - پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار
نہ کرے م - ولا یشیر - اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے - ف تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اسکو شکار کرے - ولا یدل
علیہ - اور شکار پر دلالت نہ کرے - ف مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلان مقام پر شکار ہے بلکہ یوں بھی نہ کہے کہ آج تم پچھانہ
پھرنے فلان مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں پہونچکر شکار کو دیکھ لیگا م - لحدیث ابی قتادۃ - بدلیل حدیث ابو قتادہ رض
ف جو صحاح الستہ میں مروی ہے کہ میں نے گورخر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہوکر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام
میں تھے مدد مانگی چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے انہیں سے بعض کا کوڑہ جھپٹ لیا اور گھوڑا تیز کیا
انہ اصاب حمار وحش - ابو قتادہ نے گورخر شکار کر لیا - وہو حلال واصحابہ محرمون - درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ
تعالی عنہ بغیر احرام تھا اور اسکے ساتھی احرام میں تھے - ف پس اسکا گوشت سبھوں نے کھایا اور کچھ باقی رکھا
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہونچکر یہ واقعہ ذکر کیا - فقال النبی علیہ السلام لاصحابہ ہل اشرتم

ھل دللتم ہل اعنتم فقالوا لا۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو قتادہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابو قتادہ کو اشارہ
کیا۔ یا تم نے دلالت کیا بتلائی تھی یا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذاً فکلوا۔ تو ارشاد
فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ۔ ف یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجملہ اشارہ و دلالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی
وجہ سے۔ ولانہ ازالۃ الامن عن الصید لانہ آمن بتوحشہ وبعدہ عن الاعین۔ اور اس قیاس سے کہ اسمیں صید سے
اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظروں سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ ف پس جسنے
جتلایا اسکا امن تو گویا اُسنے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصا ولا سراویل ولا عمامۃ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور
نہ پائجامہ اور نہ عمامہ۔ ف اور اس قسم کا سلا ہوا پہننا جب ہی ممنوع ہے کہ جسطرح پہننے کی عادت ہو اسطرح پہنے حتی کہ اگر
اسطرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پائجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں
ڈالے تو اسمیں مضائقہ نہیں ہے۔ اور طیلسان میں گھنڈی تکمہ یا لگانا لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ قاضیخان۔ و
لا خفین۔ اور موزے نہ پہنے۔ ف یعنی چمڑے وغیرہ کے۔ م۔ یوں ہی جوربین نہ پہنے۔ البحر۔ الا ان لا یجد نعلین فیقطعہما
اسفل من الکعبین۔ لیکن اگر وہ جوتیاں نہ پاوے تو چمڑی موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف اور کعب سے
مراد ٹخنہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم ہذہ الاشیاء وقال
فی آخرہ ولا خفین الا ان لا یجد نعلین فلیقطعہما اسفل من الکعبین۔ اسکی دلیل وہ حدیث ہے جسمیں آیا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہننے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ اور نہ موزے مگر ایک
جوتیاں نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف اور فرمایا کہ مت پہنو ایسی چیز جسکو زعفران یا ورس
نے چھوا ہو اور عورت احرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ والکعب ہہنا
المفصل الذی فی وسط القدم عند معقد الشراک فیما روی ہشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت
کی اُسمیں کعب یہاں وہ جوڑ بند ہے جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ ف جہاں انگلیوں کی ہڈیاں مجتمع ہوتی
ہیں۔ اور وضو میں کعب سے مراد ٹخنہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے
دلیل یہ تھا کہ جب جوتیاں میسر نہوں تو جائز ہو۔ مف۔ ولا یغطی وجہہ ولا رأسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے
وقال الشافعی یجوز للرجل تغطیۃ الوجہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ ف یہی قول مالک
و مشہور قول احمد ہے ع۔ لقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی رأسہ واحرام المرأۃ فی وجہہا۔ بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اسکے سر میں ہے اور عورت کا احرام اسکے چہرہ میں ہے۔ ف دارقطنی و بیہقی نے اسکو قول
ابن عمرؓ سے روایت کیا اور دارقطنی و مالک نے حضرت عثمان کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا۔ مف۔ میں کہتا ہوں
کہ اگر اسکے یہ معنی ہیں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا
کہ جمیع وجوہ سے یہی معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام
لا تخمروا وجہہ ولا رأسہ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیا۔ اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اسکا
چہرہ مت ڈھکو اور نہ اسکا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھیگا۔ قالہ فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپ نے ایسے محرم
کے حق میں فرمائی تھی جو مر گیا تھا۔ ف یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کما رواہ مسلم والنسائی وابن ماجہ عن ابن عباسؓ
اور شافعی رح نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اسمیں ہے کہ تم اسکا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو۔ پس جب معارضہ
ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی پھر یہ حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت وحی سے معلوم

کر کے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے باسناد جید ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردوں کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود سے
مشابہت کرو ع - پس جب آنحضرتؐ نے مرنے والے کے حق میں جو احرام کی حالت میں فوت ہوا اس جہت سے اُسکا سر و چہرہ ڈھکنے کو
منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنا چاہیے - رہا حضرت عثمانؓ سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ
رکھا جسکو راوی نے چہرہ ڈھکنا روایت کیا - اور قاضیخان میں ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور منہ و ٹھوڑی و گال
نہ ڈھانکے - مع - **ولان المراۃ لا تغطی وجھھا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق الاولی** - اور اس قیاس سے
کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگی باوجودیکہ کھولنے میں فتنہ ہے تو مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہیں ڈھکیگا - ف - کہ اسمیں تو کوئی فتنہ
بھی نہیں ہے - یہ وہم نہو کہ یہ قیاس بمقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس سمجھ رہے
بیان کرتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو تعلیل حجت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا - اب یہ کلام کہ پھر جو قول
ابن عمر رضہ کا شافعی رح نے روایت کی اُسکا کیا فائدہ ہے - جواب - **وفائدۃ ما رواہ الفرق فی تغطیۃ الراس** - اور
فائدہ روایت شافعی رح کا سر ڈھکنے میں فرق ظاہر کرنا تھا - ف - یعنی عورت کا احرام اسکے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں
ہے اور مرد والیکہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ بدرجہ اولی نہیں ڈھکیگا م مع - **قال ولا یمس طیبا** - فرمایا کہ حالت احرام
میں خوشبو نہ چھوئے - ف - طیب وہ کہ جسمیں پاکیزہ خوشبو ہو - **لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث التفل** - کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرد بھرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے - ف - رواہ الترمذی وابن ماجہ من ابن عمر رضہ
اور اسکو بزار رح نے حضرت عمر رضہ سے روایت کیا - مع - شعث جسکے بال میلے و پراگندہ ہوں اور تفل بسکون فاء در اصل
ناگوار بو جانا اسمیں سے صفت مشبہ تفل بکسر فاء ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو ع - **وکذا لا یدھن** - اور یونہی
تیل کا استعمال نہ کرے - ف - اگرچہ بغیر خوشبو ہو - **لما رویناہ** - اسی حدیث سے جو ہمنے روایت کی - ف - کیونکہ شعث
تو پراگندگی بغیر استعمال روغن و صفائی کے ہے یعنی عرف میں یہی مقصود ہوتا ہے - **ولا یحلق راسہ ولا شعر بدنہ** - اور سر
نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال - ف - اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہوں - **لقولہ تعالی ولا تحلقوا رؤسکم**
الآیۃ - یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت مونڈو - ف - پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ
جسطرح سر کے بالوں کو اس کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا تھا تو تمام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہیں
لہذا فرمایا - **ولا یقص من لحیتہ** - اور اپنی داڑھی سے نہ کترا وے - **لانہ فی معنی الحلق** - اسلیے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی
میں ہے - **ولان فیہ ازالۃ الشعث وقضاء التفث** - اور اسلیے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا
ہے - ف - تفث میل کچیل - اور عینی نے کہا یعنی تفث دور کرنے کو حل میں لانا - **ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس**
ولا زعفران ولا عصفر - اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورس سے اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے - ف - ورس
ایک قسم کی گھاس زرد خوشبودار جو یمن سے آتی ہے ع - **لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا ورس**
کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسکو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ ورس نے - ف - کما فی صحیح البخاری وغیرہ
اور مطلب یہ ہے کہ خوشبودار رنگ منع ہے - **الا ان یکون غسیلا لا ینفض** - مگر یہ کہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے - ف -
یعنی اگر زعفرانی و ورس وغیرہ سے رنگا ہوا دھونا ہو گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ
باقی ہو - **لان المنع للطیب لا للون** - کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے - ف - تم نہیں دیکھتے کہ
گیرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ منع نہیں حتی کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو سواے
کے اقسام زیور اور حریر کو پہنے - اور یہ خود حدیث ابو داؤد میں صحیح منصوص ہے - حالت مالی عورت کو بوجہ زینت کے نہیں

جائز ہے۔ ع‌ف۔ پھر واضح ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبو دار ہے۔ وقال الشافعی لا باس بلبس المعصفر
لانہ لون لا طیب لہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جسمیں خوشبو
نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بازار میں رنگ کے شمار میں بکتا ہے نہ عطر میں۔ ولنا ان لہ رائحۃ طیبۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسمیں
پاکیزہ خوشبو ہے۔ ف۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھکر ہوتا ہے حتی کہ جب کسم کا عطر
نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اغتسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کما رواہ مسلم رح۔ اور باجماع غسل جنابت اسپر فرض ہے
ع۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمر رض اغتسل وہو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے
غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ ف۔ رواہ مالک فی الموطا فی حدیث۔ ع۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل
ہونے کے لیے غسل کرے۔ (فروع) جوں سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اتفاقاً ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو
کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہڈی پر جبیرہ و پٹی باندھے۔ سوارہ نکلوا دے۔ ختنہ کرا دے۔ انگوٹھی پہنے۔ سر میں پٹی
باندھنا مکروہ ہے حتی کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت پٹی باندھنا
جائز ہے اور بغیر علت مکروہ لیکن کچھ لازم نہوگا۔ ع‌ف۔ فصد و پچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان یستظل بالبیت
اور مضائقہ نہیں کہ سایہ لیوے کوٹھری کا۔ ف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ او المحمل۔ یا محمل کے نیچے۔ ف۔ محمل بڑا
ہودہ ہے ع۔ وقال مالک رح ان یستظل بالفسطاط وما اشبہ ذلک۔ اور مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے
بڑے خیمہ اور اسکے مانند سے۔ ف۔ جیسے محمل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ و
لنا ان عثمان رض کان یضرب لہ فسطاط فی احرامہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا
تھا انکے احرام کی حالت میں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ رح بلکہ حدیث ام الحصین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
حالت جمار میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رح۔ ولانہ لا یمس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اس وجہ سے کہ خیمہ بزرگ
وغیرہ اسکے بدن سے مس نہیں کرتا تو کوٹھری کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کوٹھری وغیرہ کی چھت
کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابر رض میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے
جمرہ کی خرگاہ کملی کی نصب ہونا صحیح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الکعبۃ حتی غطتہ ان کان لا یصیب
راسہ ولا وجہہ فلا باس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یہانتک کہ پردوں نے اسکو ڈھانک لیا
پس اگر پردہ اسکے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ ف۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر
سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق و جھری کو اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں بخلاف
اسکے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اسواسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے تو جرمانہ لازم ہوگا۔ ع‌ف۔ ولا باس
بان یشد فی وسطہ الہمیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہمیانی باندھے۔ ف۔ اگرچہ اسمیں غیر شخص کا خرچ ہو۔ و
وقال مالک یکرہ اذا کان فیہ نفقۃ غیرہ۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے جبکہ ہمیانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ ف۔
یعنی اپنا نفقہ نہو۔ لانہ لا ضرورۃ۔ کیونکہ اسکے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اور جب اپنا خرچ ہو تو باندھنا
بضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے
معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحالتان۔ تو اسکے حق میں دونوں حالتیں
برابر ہو گئیں۔ ف۔ خواہ اپنا خرچ ہو یا غیر کا ہو۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ پٹی و تلوار و ہتھیار باندھنا و انگوٹھی پہننا مکروہ

نہیں ہے دوسری جگہ بھی باندھنا بوجہ نص حدیث کے مکروہ ہے۔ مت۔ ولا یغسل راسہ ولا لحیتہ بالخطمی
اور اپنے سر و داڑھی کو خطمی سے نہ دھووے۔ لانہ نوع طیب ولانہ یقتل ہوام الراس۔ اسلئے کہ یہ ایک طرح کی
خوشبو چیز ہے اور اسلئے کہ خطمی سر کے جوں مار ڈالتی ہے۔ ف۔ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم کامل ہو کر امام
ابوحنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھووے۔ مت۔ صابون و اشنان سے باتفاق جائز ہے اور جو بیر
میں بیر کی پتی سے بھی اجازت لکھی ہے۔ د۔ محرم کو سر کھجلانا و بدن کھجلانا جائز ہے لیکن جوں مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو
آہستہ کھجلاوے۔ ت د۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازوں کے پیچھے
ف۔ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ البدائع۔ اور ادا ہوں یا قضا ہوں۔ محیط السرخسی۔ اور ظاہر الروایہ میں بھی
کوئی تخصیص نہیں ہے جیسے نص آئندہ میں مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض ادا کو خاص کیا یعنی نوافل و قضا
کے بعد نہیں۔ مع۔ پس اکثار بعد نمازوں کے۔ وکلما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے۔ ف۔ اگرچہ
سواری پر چڑھے۔ او ہبط وادیا۔ یا کسی نیچائی میں اترے۔ ف۔ اگرچہ جانور پر سے اترے۔ او لقی رکبانا۔ یا سواروں
سے ملاقی ہو۔ وبالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ ف۔ ان سب مواقع پر تلبیہ میں اکثار کرے۔ لان اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یلبون فی ہذہ الاحوال۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضی اللہ عنہم
ان حالتوں میں لبیک کہتے تھے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے گویا ہر اونچائی و نیچائی سے اونچے و نیچے کو ثنانے اور اللہ تعالے
عز وجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرنے اور دل میں لانے اور ہر بلندی و پستی میں اسی کی حضوری میں حاضر ہونے سے
ہے۔ م۔ والتلبیۃ فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوۃ فیوتی بہا عند الانتقال من حال الی حال۔ اور
احرام میں تلبیہ کہنا نماز میں تکبیر کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کہا جاوے
ف۔ جیسے نماز میں قرات سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرضکہ حالات بدلنے پر تکبیر ہے گویا
قلب کو غفلت سے تنبیہ ہے اور اللہ تعالی کی بزرگی کہ وہ تغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا
ابومعاویۃ عن الاعمش عن خیثمۃ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ
خیثمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا چھ باتوں کے وقت میں۔ ۱۔ نمازوں
کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اسکا راحلہ لیکر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی
پستی میں اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل
یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گذارا درحالیکہ وہ احرام میں تلبیہ کہنے والا ہے یہانتک کہ
آفتاب غروب ہوا تو وہ اسکے گناہوں سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اسکو اسکی ماں جنی تھی۔ ف
یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سہل بن سعد رضہ سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ
نہیں کہتا مگر آنکہ جو اسکے داہنے ہے تلبیہ کہتا ہے اور جو اسکے بائیں ہے تلبیہ کہتا ہے۔ وقال الحاکم صحیح الاسناد۔ اس سے معلوم
ہوا کہ تلبیہ ایکبار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اسکی کثرت کرنا ہر وقت خصوص چھ مواقع مذکورہ میں مستحب ہے۔ پھر جب تلبیہ
کہے تو بہتر کہ تین بار برابر کہے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت
میں جسنے اسکو سلام کیا اسپر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اسکو پسند آئے تو کہے لبیک ان العیش عیش الآخرۃ۔ یعنی لبیک
بحضور طلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مت۔ ویرفع صوتہ بالتلبیۃ۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند

کرے۔ ف۔ اور یہ سنت ہے۔ م۔ قولہ علیہ السلام افضل الحج العج والثج۔ یہ بیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ افضل حج آواز بلند کرنا اور خون بہانا۔ فالعج رفع الصوت بالتلبیۃ۔ پس عج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والثج اسالۃ
الدم۔ اور ثج خون بہانا۔ ف۔ یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام میں ہیں۔ آواز بلند کرنے
میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ روحاء تک
نہیں پہونچتے کہ تلبیہ سے اُنکے حلق بگڑ جاتے۔ یہ لیکن بکثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں عج خالی کو
بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی وابن ماجہ نے ابن عمر رضہ سے اور حضرت ابوبکر رضہ سے مرفوعاً
روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامۃ عن ابی حنیفۃ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبد اللہ رضی اللہ عنہ
بمثلہ۔ اور صحاح الستہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے حکم پہونچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ
میں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو یا اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں۔ انس رضہ کی حدیث میں ہے کہ اسمیں نے صحابہ رضہ
کو آواز بلند چیخنے کے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو سنا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مسلم میں موسیٰ و یونس علیہما السلام کا وادی ازرق
اور ثنیہ ہرشیٰ میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ م۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان
بند کرنے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بجوش و خروش تھا۔ م۔ جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود
پڑھے۔ ت۔ قال فاذا دخل مکۃ ابتدأ بالمسجد۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لما روی
ان النبی علیہ السلام کما دخل مکۃ دخل المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو
مسجد میں گئے۔ ف۔ یعنی مسجد الحرام میں۔ ولان المقصود زیارۃ البیت وہو فیہ۔ اور اسلئے کہ مقصود تو بیت اللہ کی
زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے۔ ف۔ اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد
سے شروع کرتے پس اسمیں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اسکے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور
حضرت عائشہ رضہ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آئے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانۂ کعبہ کا طواف
کیا۔ کما فی الصحیحین۔ اسی سے مصنف رح نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں داہنا قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ
اللہم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرے چنانچہ صحیحین میں
ابن عمر رضہ سے ہے کہ جب مکہ آتے تو مقام ذی طوی میں رات کو رہتے یہانتک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل
ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر مکہ میں ثنیہ کدا یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت
ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے۔ مف۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا بابنی شیبہ سے بالاجماع مستحب
ہے۔ ولا یضرہ لیلا دخلہا او نہارا۔ اور اسکو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں۔ ف۔ کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری
کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور
داخلہ کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ کما فی الفتح۔ لانہ دخول بلدۃ فلا یختص
باحدہما۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اُسکی خصوصیت نہ ہوگی۔ واذا عاین البیت کبر و
ہلل۔ اور جب بیت اللہ کو معاینہ کرے تو تکبیر و تہلیل کرے۔ ف۔ یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر
اور لا الٰہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اُس وقت سوجھے وہ دعا کرے اور عطاء رح سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُس وقت
میں کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفقر ومن ضیق الصدر وعذاب القبر۔ اسکو دونوں حاکم اُنکے شاگرد نے۔ مف۔ وکان
ابن عمر رضہ یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملاقی ہوتے تو کہتے

بسم اللہ واللہ اکبر۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی۔ ہاں حجر اسود کو بوسہ دینے کے وقت ابنہ ابن عمر رضہ سے یہ ذکر بیہقی نے روایت کیا ہے
ع۔ وعن محمد رحمہ اللہ لم یعین فی الاصل لمشاہد الحج شیئا من الدعوات۔ اور امام محمد رح نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی
دعائیں معین نہیں کیں۔ ف۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت یذہب بالرقۃ۔
کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول منہا فحسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ اپنے تبرک لیا تو
اچھا ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت عمر رضہ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللہم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام۔ اسکو بیہقی نے
روایت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرکا پڑھے مع تضرع کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبلہ وکبر وہلل ع
کہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اسکا استقبال کرے اور تکبیر وتہلیل کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام دخل المسجد
فابتدأ بالحجر فاستقبلہ وکبر وہلل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے
شروع کیا پس اسکی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث
جابر رض میں ہے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر وتہلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمر رض میں ہے۔ مختار نے
کہا کہ محرم ہو یا نہ ہو مسجد میں داخل ہوکر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ وہ طواف سے منع ہو
یا اسپر قضائے فرض نماز ہو یا ادائے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر
مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تحیہ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف
تحیہ ہے۔ یہ اسوقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اسکے حق میں طواف القدوم مسنون نہیں پس وہ
طواف الفرض ادا کرے۔ مف صورت یہ کہ ایک شخص نویں کو سیدھا عرفات میں پہونچکر قیام کیا اور ٹھہرا ہوا دسویں کو مکہ پہنچا
تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا م۔ اور منجملہ دعاء ماثورہ کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللہم
ایمانا بک وتصدیقا بکتابک ووفاء بعہدک واتباعا لسنۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہم الیک بسطت یدی
وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجد لی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ ف۔ قال
ویرفع یدیہ۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ ف۔ یعنی وقت تکبیر کے۔ اور صحیح قول میں یہاں ہاتھوں کو
کاندھوں تک اٹھاوے ع۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتہا استلام الحجر۔
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں مگر سات مواقع پر الخ۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کو پانچے
وقت۔ ف۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گذر چکی لیکن اسمیں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ
کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کا استلام نہ ہوا ہو تو
ہر پھیرے میں یہی کرے۔ الفتح۔ واستلمہ ان استطاع من غیر ان یؤذی مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اگر ہو سکے بغیر
اسکے کہ کسی مسلمان کو ایذا دے۔ ف۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھانے وتکبیر وتہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اسکی
کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھکر اپنے ہاتھ کو چوم لے۔ الفتح۔ یہ اسوقت کہ منہ سے بوسہ ناممکن ہو کیونکہ مصنف رح نے فرمایا
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفتیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اسپر رکھے۔ ف۔ رواہ ابن ماجۃ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع
ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمر رض اور صحاح الستہ کی حدیث عمر رض وغیرہ میں ثابت ہے۔ رہا اسپر لب مبارک رکھکر رونا تو وہ حدیث
ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعیف الاسناد ہے مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہو گی۔ ف۔ اور حضرت
عمر رض حجر اسود کی طرف آئے اور اسکو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ ضرر پہنچاوے اور نہ نفع دے سکے

اور اگر نہ ہوتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے تجھے بوسہ دیا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔ رواہ البخاری ومسلم
اس سے جاہلوں وبت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اسکو کچھ نافع وضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اسمیں اسرار الٰہی
ودیعت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ
سے مثل قول عمر رضہ کے مروی ہے۔ مت۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اُسوقت کہ بغیر ایذاء ممکن ہو۔ وقال لعمر رضہ انک رجل
اید تؤذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذا دیگا۔ ف
بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یون ہے کہ (انک رجل قوی)۔ تو مرد قوی ہے۔ لا تزاحم الناس علی الحجر۔ حجر اسود پر لوگون
سے مزاحم نہ ہوجیو۔ ف۔ یعنی ازدحام کو مت ہٹائیو۔ (فتؤذی الضعیف) تاکہ تجھسے ایذا ہو بیچ کمزور کو۔ ولکن ان وجدت
فرجۃ فاستلمہ۔ ولیکن اگر تو گنجایش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجیو۔ ف۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ
اور اگر گنجایش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کر لیجیو۔ وہلل وکبر۔ اور لا الٰہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا۔ ف۔ وقد رواہ ابو یعلی و
اسحق والشافعی۔ الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اُٹھا کر تکبیر وتہلیل تو ضرور ہے۔ یا آسکو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہے کہ ازدحام
میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنۃ والتحرز
عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اسکے کہ حجر اسود کو ہاتھ یا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذا دینے سے بچنا واجب
ہے۔ ف۔ پس شرع اجازت نہیں دیتی کہ جو ایسے سنت کی ہے اسکے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ وان امکنہ ان یمس
الحجر شیئا فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے ہو سکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھوے جو اسکے ہاتھ میں ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔
جیسے شاخ خرما وغیرہ۔ ف۔ یعنی یا کبھی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔
لما روی انہ علیہ السلام طاف علی راحلتہ واستلم الارکان بمحجنہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری
پر طواف کیا اور ارکان کو ایک محجن یعنی چھڑی سے استلام فرمایا۔ ف۔ پھر محجن کو بوسہ دیا۔ کما فی روایۃ البخاری ومسلم وابی داود
اور ظاہر اسواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اسواسطے تھا کہ لوگ
آپ کو دیکھ سکیں اور جو چاہیں دریافت کرتے جاوین جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں
تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رح نے بسوط متحقق کیا ہے۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے
استلام نہو سکے بوجہ ازدحام کے لیکن یہ ممکن ہو کہ کسی چیز کو چھو کر اُسی کو بوسہ دیدے تو یہی کرے۔ وان لم یستطع شیئا من
ذلک استقبلہ۔ اور اگر ان امور میں سے کسی بات پر قادر نہو تو حجر اسود کا استقبال کرے۔ ف۔ یہ مستحب ہے۔ النہایہ۔ وکبر
اور اللہ اکبر کہے۔ وہلل۔ اور لا الٰہ الا اللہ کہے۔ وحمد اللہ تعالی۔ اور اللہ تعالی کی حمد کرے۔ ف۔ الحمد للہ رب العالمین
وامثال اسکے۔ وصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ اور ہر پھیرے میں
حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے۔ ف۔ روایہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اُسپر اللہ تعالی کے واسطے
سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر وبیہقی نے حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اُسپر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم ودارقطنی نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک
مستحب ہے اور شیخ عز الدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ وصاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رح تنہا اُسکو بدعت کہتے
ہیں۔ شیخ قوام الدین الکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولی یہ کہ سجدہ نہ کرے اسلیے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ سلع۔
الحاصل کہ پہنچکر پہلے مسجد میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے حجر اسود کو جاوے اور اُسکو دیکھکر
ہاتھ اُٹھا کر تکبیر وتہلیل وحمد وصلوٰۃ اور جگہ پاوے بلا مزاحمت تو آسکو لب سے بوسہ دیکر چاہے اُسپر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے

چھوڑ کر دوسری کسی چیز سے چھوئے اسی کو بوسہ دے ورنہ سامنے ہو کر تکبیر و تہلیل وغیرہ کافی ہے۔ وقال ثم اخذ عن یمینہ مما یلی الباب۔
اور کہا کہ پھر اپنے داہنی طرف جہاں سے متصل دروازہ ہے شروع کرے۔ ف۔ یعنی طواف پھرنے کے لیے اس مقام سے پھرے
کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف اُلٹا ہوگا اور وہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور مبسوط شیخ الاسلام
میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے ع۔ لیکن بالاتفاق اسکو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور
غایۃ البیان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ ت۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے
نزدیک یہ کہ جب تک مکہ میں ہے اُسکو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اُسپر ایک قربانی واجب ہے۔ الذخیرہ ع۔ پس معلوم ہوا کہ
جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اُسی طرح داہنی جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رض
میں گذر چکا کہ بعد ابتداء کے حجر اسود کے داہنی طرف چلے۔ مت۔ وقد اضطبع رداءہ۔ یعنی وقد اضطبع بردائہ۔ ن۔ حالانکہ
اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہو۔ ف۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کرکے داہنی طرف سے طواف شروع کرے۔
فیطوف بالبیت سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ لما روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ ف۔ کہ جو مکہ پہلے حجر اسود سے ابتدا کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ عن یمینہ
مما یلی الباب فطاف سبعۃ اشواط۔ پھر لیا اپنے داہنے سے جہاں کہ باب سے متصل ہے پس سات پھیر طواف کیا ف
تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ رواہ مسلم عن جابر رض۔ والاضطباع۔ اور اضطباع۔ ف۔ دراصل اضطباع باب
افتعال ماخوذ از ضبع بمعنی بازو ہے اور یہاں مراد۔ ان یجعل رداءہ تحت ابطہ الایمن ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چادر
کو اپنے داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر اُسکو بائیں کندھے پر ڈالے۔ ف۔ جیسا کہ عمرہ جعرانہ میں صحابہ رض کا اُسی طرح کرنا ابوداؤد
نے باسناد حسن روایت کیا۔ وھو سنۃ۔ اور یہ اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور
اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ
سے روایت کیا۔ قال ویجعل طوافہ من وراء الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ ف۔ یعنی طواف
میں حطیم کو داخل کرے حطیم کو حِجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ وھو اسم لموضع فیہ
المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جسمیں میزاب الرحمۃ واقع ہے۔ سمی بہ لانہ حطم من البیت ای کسر۔ اسکا نام حطیم اسواسطے
ہوا کہ وہ بیت میں سے حطم یعنی توڑا گیا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ نہ ہونے
سے اُسکو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور وہاں توڑ دیا تھا۔ وسمی حجرا لانہ حجر منہ ای منع۔ اور اسکا نام حِجر بھی ہوا
کیونکہ وہ بیت اللہ سے محجور یعنی ممنوع کیا گیا۔ ف۔ یعنی کافر بنانے والوں نے اپنا ہاتھ اسکو داخل کرنے سے روک
لیا کیونکہ اُنکے پاس زیادہ خرچ نہیں تھا۔ وھو من البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی
حدیث عائشہ رض فان الحطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہ رض کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود
ہے کہ حطیم بیت اللہ میں سے ہے۔ ف۔ اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفر انکے نزدیک نہ ہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم ع
پر بناتا کہ حطیم کو اسمیں داخل کرتا اور اسکا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ کما فی الصحیحین وغیرہ۔ اور جب عبداللہ بن زبیر رض کی
خلافت کا زمانہ ہوا تو عبداللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المؤمنین عائشہ رض کے خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم علیہ السلام
پر کر دیا پھر جب عبدالملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبدالملک کے حکم سے پھر اسکو زمانہ
جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اُسکو حدیث پہونچی تو نادم ہوا۔ پھر خلفاء عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے
اسکو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اُسکو متنبہ کیا کہ اسمیں یہ خوف ہے کہ آیندہ بادشاہوں میں یہ دلیری

پیدا ہو جاوے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی اپنی خواہش پر بنوایا کریں یعنی شاہان بے دینی عمارات ہی میں تمام ہو لہذا اس دن سے
ہاتھ روکا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم
سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔ فلہذا یجعل الطواف
من ورائہ۔ لہذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جاتا ہے حتی لو دخل الفرجۃ التی بینہ وبین البیت لا یجوز۔ حتی کہ اگر طواف کرنے والا
اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم و بیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب
ہے اور اگر ایسے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کر لیا تو ہو گیا صحت۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی
ہو گا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ ہے کہ جس قدر بیت بنا ہوا تھا وہ تو بالیقین بخبر متواتر ہے تو اسکا استقبال قطعاً
بیت کا استقبال ہے اور حطیم کا بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبل الحطیم وحدہ لا یجزیہ الصلوۃ۔ مگر اتنا فرق ہے
کہ اگر نمازی نے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اسکی نماز جائز نہ ہوگی۔ لان فرضیۃ التوجہ ثبتت بنص الکتاب۔ کیونکہ قبلہ کا
استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخبر واحد ثابت ہوا
فلا یتادی بما ثبت بخبر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہوگا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئی ہے
بطریق احتیاط۔ ف۔ یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہ ہو۔ والاحتیاط
فی الطواف ان یکون ورائہ۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف
ہو جاوے۔ اور یہاں بعض مذیلات میں جو عربی شرح کے واقف ہیں تم۔ الحاصل حطیم سمیت سات پھیر طواف کرے
ہر پھیر کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال ویرمل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھیروں میں سے اول کے
تین پھیروں میں رمل کرے۔ والرمل ان یہز فی مشیہ الکتفین کالمبارز یتبختر بین الصفین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار
میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ وذلک مع الاضطباع
اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضطباع سے بازو کھولنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان سببہ
اظہار الجلد للمشرکین حین قالوا اضناہم حمی یثرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار
تھا جب انہوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے نحیف کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضہ نے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضا ادا کرنے کو) اور
حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے سست کر دیا تھا (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ
گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے یہاں ایسی قوم آویگی جنکو بخار نے سست
کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے (انکو ایمانی قوت مدد امداد کی خبر نہیں تھی)۔ پس مشرکین کہ حطیم کے متصل
بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضہ کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان
قدم چلیں تاکہ مشرکین انکی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جنکو تم نے گمان کیا تھا
کہ بخار نے سست کر دیا ہے یہ تو ہم سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ الصحیحین وغیرہما۔ اور دونوں رکن سے مراد
رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماء رحمہ نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اسکا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلادت تھا
اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلادت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے
اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ثم بقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی علیہ السلام
پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ

صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ باب حجۃ الوداع میں مذکور ہے۔ وبعدہ۔ اور بعد زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی سلف چنانچہ حضرات خلفاء راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ بخاری وغیرہ نے حضرت عمر رض سے اسکی تقریر روایت کی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی لوگ تین پھیروں میں رمل کرے۔ ویمشی فی الباقی علی ہینتہ۔ اور باقی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر چلے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی کے حضور میں تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے۔ علی ذلک اتفق رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال حج نقل کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ ف۔ یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرمل من الحجر الی الحجر ہو المنقول من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا حجر اسود سے حجر اسود تک یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے منقول ہے ف۔ یعنی پورا پھیرا تین مرتبہ جیسا کہ صحیح مسلم و ابی داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابر رض سے اور مسند احمد میں ابو الطفیل سے مروی ہے بلکہ اسکی احادیث کو ابن عباس رض کی حدیث مذکور پر تقدیم دی گئی جس میں دونوں رکنوں کے درمیان مدد کی رفتار مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اسکے یہی معنی لیے جاویں اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدیث صحیح میں سے ایک میں نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنف رح نے کی یہی مبسوط میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ تیز چال ہو یعنی گھوڑ دوڑ کے سوا۔ فرع اگر ایک پھیر معمولی چال سے طواف کر کے یاد کیا تو صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں کریگا۔ عف۔ فان زحمہ الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اسپر ازدحام کریں ف۔ حتی کہ رمل کی راہ نہ پاوے۔ قام فاذا وجد مسلکا رمل۔ تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے۔ لانہ لا بدل لہ فیقف حتی یقیمہ علی وجہ السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ اسکو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل لہ۔ برخلاف حجر اسود کو استلام کرنے کے کہ وہاں ہجوم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اسکی طرف متوجہ ہو جانا اسکے استلام کا بدل ہے۔ قال ویستلم الحجر کلما مر ان استطاع۔ کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر دفعہ جب گذرے بشرطیکہ قدرت ہو۔ ف۔ یعنی بغیر کسی کو ہٹائے و ایذا دیے اسکو بوسہ دے سکے۔ لان اشواط الطواف کرکعات الصلوۃ۔ اسواسطے کہ طواف کے پھیرے بمنزلہ رکعات نماز کے ہیں۔ ف۔ اور حجر کو بوسہ دینا بجزو تکبیر کے۔ فکما یفتتح کل رکعۃ بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یونہی ہر پھیرے کو حجر اسود کے استلام سے شروع کیا جاویگا۔ ف۔ پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہو سکے تو ہاتھ سے مس کر کے ہاتھ کو چوم لے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے۔ م۔ وان لم یستطع الاستلام استقبل۔ اور اگر اسکو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اسکا بدل یعنی استقبال کرلے۔ ف۔ یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہو جاوے۔ وکبر وہلل۔ اور تکبیر و تہلیل کرے۔ علی ما ذکرنا۔ بنابر اسکے ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ مصنف نے ہر پھیرے پر استلام حجر اسود کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی ہے بناء بر قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے۔ چونکہ حقیقی نماز نہیں تو یہاں نماز مناسبت اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط مثلاً طہارت جواز میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔ م۔ اور دلیل نقلی اسمیں حدیث منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اسکی طرف اشارہ کیا ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ کما رواہ البخاری وغیرہ۔ پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھاوے یا نہیں۔ پس اگر ہم عموم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثبوت کیا گیا ہے لحاظ کریں تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور نہیں اور

صحت کو نہیں پہونچا تو ظاہر ہوتا ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے۔ بلکہ قیاس مذکور یہی ہے کہ مفید ہو اسواسطے کہ یہ حرکت نماز
کے شروع میں سوائے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صواب ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھاوے [illegible]
ویستلم الرکن الیمانی - اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے۔ وہو حسن فی ظاہر الروایۃ - اور اس رکن
کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے - ف - یہی مستحب ہے - وعن محمد رح انہ سنۃ - اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ یہ سنت
ہے مطلب - حدیث ابن عمر رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہیں کیا - کما
فی الصحیحین وغیرہما - اور حدیث ابن عمر رض کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں رکن کا استلام کرتے دیکھا ہے میں نے
کبھی انکا استلام نہیں چھوڑا - کما فی صحیح مسلم - ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی
کو استلام فرمایا ہے پس مستحب ہے اور مواظبت نہیں نکلتی تاکہ سنت ثابت ہو - ان دارقطنی کی روایت میں البتہ ہے کہ قال کان
یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ - یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اسپر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے - یہ دلیل مواظبت
ہو مگر اس سے یہی ظاہر ہے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہیں فرماتے کہ حجر اسود و رکن یمانی کو اپنے ہر طوف میں استلام
کرین - رواہ احمد وابوداؤد - مجاہد رح نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھکر دعا مستجاب ہے - حدیث ابوہریرہ رض مرفوع ہے کہ رکن یمانی
پر ستر ہزار فرشتہ موکل ہیں تو جس نے کہا کہ اللہم انی اسألک العفو والعافیۃ فی الدنیا والآخرۃ ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ
حسنۃ وقنا عذاب النار تو سب آمین کہتے ہیں۔ ادعیہ طواف - جب طواف شروع کرے تو حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان
ملتزم کے محاذی پہونچے تو یہ دعا مانگے - اللہم [illegible]
[illegible] - اللہم ان لک علی حقوقا فتصدق بہا علی - اور جب باب کعبہ کے محاذی ہو تو
کہے کہ اللہم ہذا البیت بیتک وہذا الحرم حرمک وہذا الامن امنک وہذا مقام العائذ بک من النار اللہم انی اعوذ بک من النار فاعذنی
منہ - اور جب رکن عراقی کے محاذی پہونچے تو کہے کہ اللہم انی اعوذ بک من الشک والشرک والشقاق والنفاق وسوء الاخلاق
وسوء المنقلب فی المال والاہل والولد - اور جب میزاب الرحمۃ کے مقابل پہونچے تو کہے اللہم انی اسألک ایمانا لا یزول ویقینا
لا ینفد ومرافقۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم - اللہم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظلک واسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم
شربۃ لا اظماء بعدہا ابدا - اور جب رکن شامی کے مقابل پہونچے تو کہے - اللہم اجعلہ حجا مبرورا وسعیا مشکورا وذنبا مغفورا وتجارۃ
لن تبور یا عزیز یا غفور - اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے - اللہم انی اعوذ بک من الکفر واعوذ بک من الفقر واعوذ بک من
عذاب القبر ومن فتنۃ المحیا والممات واعوذ بک من الخزی فی الدنیا والآخرۃ - اور واقدی کی روایت سے حدیث میں درمیان
رکن یمانی وحجر اسود کے یہ دعا ہے کہ اللہم ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار - واضح ہو کہ یہ ادعیہ طواف
میں کہ [illegible] اور آہستگی وسلف سے ہیں اور واضح ہو کہ اصل طواف میں ذکر الٰہی و حمد و ثنا و دعا ہے اور اسمیں روایات
بہت کثیر ہیں لہذا متاخرین نے انکو مرتب سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا - اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابوہریرہ رض سے
مرفوعا فضیلت آئی کہ طواف میں بدون کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولا حول ولا قوۃ
الا باللہ العلی العظیم - پڑھے - واضح ہو کہ طواف میں قراءت قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا - اور طواف الزیارۃ میں آتا
ہے - ولا یستلم غیرہما - اور سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کرنا مطلب یہ کہ رکن شامی و عراقی کا
استلام نہ کرے - فان النبی علیہ السلام کان یستلم ہذین الرکنین ولا یستلم غیرہما - جیسا کہ صحاح الستہ میں سوائے
ترمذی کے مروی ہے - ویختم الطواف بالاستلام - یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام
ف - نہ رکن یمانی کے استلام پر - م - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے - قال ثم - امام

قدوری نے کہا کہ پھر ۔ ف ۔ یعنی سات پھیرے طواف بروجہ مذکور ختم کر کے ۔ ثم یأتی المقام ۔ مقام میں آوے ۔ ف ۔ یعنی مقام
ابراہیم میں اور مراد وہ پتھر جس پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اسمیں آپ کے قدم کا نشان ہوگیا
پس وہ جہاں ہو وہاں آوے ح ۔ فیصلی عندہ رکعتین ۔ پس اسکے پاس دو رکعتیں پڑھے ۔ او حیث تیسر من المسجد
یا مسجد الحرام میں جہاں میسر آوے پڑھ لے ۔ ف ۔ امام ابوحنیفہ و شافعی و احمد مع انکے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دونوں
رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہوں تو جہاں پاوے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت بھی
طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں ۔ بغیر ازینکہ ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت موکدہ
ہیں جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی ہیں ح ۔ وہی واجبۃ عندنا ۔ اور یہ دوگانہ ہمارے نزدیک واجب ہے ۔ وقال
الشافعی سنۃ لانعدام دلیل الوجوب ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے ۔ ولنا
قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین ۔ ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پھیرے
کے لیے دوگانہ پڑھے ۔ ف ۔ بصیغہ امر حکم دیا ۔ والامر للوجوب ۔ اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے ۔ ف ۔ تو واجب
ہونے کی دلیل مل گئی ۔ یہ استدلال اسطرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے ۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض
میں ہے کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا قولہ تعالی واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی ۔ یعنی مقام ابراہیم
سے مصلی بناؤ ۔ مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر موقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ یہاں
نماز پڑھنا اسی حکم امری کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے ۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب
کا درجہ ہوا ۔ صحیح بخاری میں تعلیقا قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی طواف سات پھیرے نہیں کیا مگر دو رکعت
نماز پڑھی ۔ عبد الرزاق نے اسکو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا ۔ چونکہ یہ فعل دائمی مواظبت کا ہے تو مفید وجوب
ہے ۔ پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دوگانہ واجب ہے یہی صحیح ہے ۔ اگر طفل کو ساتھ لیکر طواف کیا تو اسکی طرف سے دوگانہ
نہیں پڑھیگا ۔ بعد دوگانہ کے اس دعاء آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے اللهم انک تعلم سری وعلانیتی فاقبل معذرتی
وتعلم حاجتی فاعطنی سؤلی اللهم انی اسألک ایمانا یباشر قلبی ویقینا صادقا حتی اعلم انہ لن یصیبنی الا ما کتبت لی ورضا بما قسمت لی
اسکی فضیلت فتح القدیر میں مبسوط ہے م ۔ ثم یعود الی الحجر فیستلمہ ۔ پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اسکو استلام کرے ۔
لما روی ان النبی علیہ السلام لما صلی رکعتین عاد الی الحجر ۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دوگانہ
پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے ۔ ف ۔ جیسا کہ حدیث جابر رض میں گذرا ۔ والاصل ان کل طواف بعدہ سعی یعود
الی الحجر لان الطواف لما کان یفتتح بالاستلام فکذا السعی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعدہ سعی ۔ اور اصل کلی
یہ مقرر ہے کہ ہر طواف جسکے بعد سعی صفا و مروہ ہے اسمیں حجر اسود کی طرف عود کریگا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام
حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اسکے جبکہ ایسا طواف ہو کہ اسکے بعد سعی نہیں ہے
ف ۔ تو اسمیں حجر اسود کی طرف پھرنا نہوگا ۔ اور یہ قاعدہ کلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے ۔ ف
قال وہذا الطواف طواف القدوم ویسمی طواف التحیۃ ۔ اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتداء اسکا احرام
ہے یہ طواف القدوم ہے اور اسی کو طواف التحیہ بھی کہتے ہیں ۔ ف ۔ جیسا اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے ۔ وہو سنۃ
اور یہ طواف سنت ہے ۔ ف ۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے ح ۔ یعنی آفاقی کے واسطے جو سفر کر کے مکہ میں داخل ہو ۔ ح
سنت کا لفظ عبادات میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جسکا شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو ۔
حالانکہ یہاں مراد مقابل واجب ہے لہذا تصریح کی ۔ ولیس بواجب ۔ اور یہ طواف واجب نہیں ہے ۔ وقال مالک رح

انہ واجب لقولہ علیہ السلام من اتی البیت فلیحیہ بالطواف۔ اور مالک نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اسکا تحیہ ادا کرے۔ ف۔ جیسے مسجد میں دو رکعات کا تحیہ سلام
کے ساتھ ہو۔ مگر اُسوقت واجب نہیں کہ اُس وقت امکان کی جلدی ہو۔ کما فی الغایۃ۔ ع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغہ امر وارد ہے جو
واجب کی دلیل ہے۔ اسمیں اعتراض اول یہ کہ یہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان اللہ تعالی امر بالطواف سبعۃ جاری
دلیل یہ کہ اللہ تعالی نے طواف کا حکم صیغہ امر دیا ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ والامر المطلق۔ اور امر
مطلق جو کہ قرینہ تکرار یا مرتبہ تکرار سے خالی ہو۔ ولا یقتضی التکرار۔ وہ مامور بہ کے تکرار کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ جب
ایک مرتبہ تعمیل کردی تو حکم کی فرمانبرداری ہوگئی اگرچہ تکرار نہ کرے۔ وقد تعین طواف الزیارۃ بالاجماع۔ اور باتفاق
طواف الزیارۃ ادا کرنا متعین ہوگیا۔ ف۔ تو یہی طواف بتقاضائے حکم فرض ہو کر تعمیل ہو جائیگی پھر دوسرا کوئی طواف واجب
نہ ہوگا۔ اور نہ تکرار واجب ہونا لازم آویگا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارۃ بطور رکن فرض ہے اور طواف
القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اول یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور آیت سے تکرار وجوب ہوتا اور
اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صیغہ امر سے وجوب نہیں کہا۔ وفیما رواہ۔ اور اس حدیث میں
جو روایت کی۔ ف۔ بر تقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تحیۃ۔ اس طواف کو تحیہ کہا ہے۔ وھو دلیل الاستحباب
اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ ف۔ تو حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اسمیں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے
موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالی اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا الآیہ۔ یعنی جس تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فحیوا
بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استحباب رہا۔ جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ فرض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس
لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق تو رد جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا۔ ہے۔ فافہم۔ مع۔ ولیس علی اہل مکۃ طواف القدوم۔
اور اہل مکہ پر طواف القدوم نہیں ہے۔ لانعدام القدوم فی حقہم۔ کیونکہ قدوم انکے حق میں معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ قدوم
تو کہیں سے آنا ہے حالانکہ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں۔ (مسئلہ) مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف دو رکعت کے پہلے زمزم پر آوے
وہاں پیٹ خوب چھک کر ابتدائی کو کنوئیں میں ڈالدے اور کہے اللھم انی اسألک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء
پھر ملتزم کو آوے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ پہلے ملتزم سے لپٹ جاوے پھر جا کر دو رکعت طواف پڑھے پھر زمزم
پر آوے پھر لوٹ کر حجر اسود کو بوسہ دے۔ ملتزم سے لپٹنا یہ کہ اپنا سینہ و پیٹ اور دایاں گال اسپر رکھے اور اپنے دونوں
ہاتھ کھڑے ہوئے دیوار پر رکھے۔ مع۔ بعد حجر اسود کے استلام کے سعی بین الصفا والمروہ کا قصد کرے۔ قال ثم یخرج
الی الصفا۔ کہا پھر کوہ صفا کی طرف نکلے۔ ف۔ اور مسجد سے نکلتے ہوئے بایاں پاؤں آگے کرے کہتا ہوا کہ
بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللھم اغفر لی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک وادخلنی فیہا واعذنی
من الشیطان الرجیم مع۔ فیصعد علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ ف۔ اسقدر کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ اور یہ سنت ہے اور ترک
مکروہ لیکن اسپر کچھ لازم نہ ہوگا۔ البدائع۔ ویستقبل البیت ویکبر ویہلل ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرفع
یدیہ ویدعو اللہ لحاجتہ۔ اور چاہیے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالی سے اپنی مراد مانگے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبلۃ یدعو اللہ۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا
پر چڑھے یہانتک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رخ کھڑے ہو کر اللہ تعالی سے دعا کی۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ
میں گذرا کہ صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہانتک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے پس اللہ تعالی کی

توحید بیان کی اور اللہ اکبر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شیء قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز
وعدہ ونصر عبدہ واعز جندہ وہزم الاحزاب وحدہ - پھر اسکے درمیان دعا کی اور اُسکو تین مرتبہ کہا - اور دعائے ماثورہ میں یہ کلمہ
لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون اور دونوں ہاتھ اٹھا دے اُنکے اندرونی رخ کو آسمان کی طرف
کرے جیسے دعا میں کرتے ہیں - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھکر دعا کرے - ف - ولان الثناء والصلوٰۃ
یقدمان علی الدعاء تقریبا الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات - اور اس وجہ سے کہ ثنا الٰہی و درود شریف دونوں
دعا پر مقدم کیے جاوینگے اسکو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں ہوتا ہے - ورفع الایدی سنۃ الدعاء
اور دونوں ہاتھ اٹھانا دعا کی سنت ہے - ف - یعنی دعا میں طریقہ مسنون یہی کہ ہاتھ تضرع وعاجزی کے طور پر اٹھاوے
چنانچہ ابوداؤد وترمذی میں احادیث ہیں اور ابوداؤد نے ایک حدیث کی طرق کو واہی کہا ہے ورنہ شیخ نووی رح نے کہا کہ
میں نے شرح المہذب میں قریب تیس احادیث کے وارد کیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا میں ہاتھ اٹھانا ثبوت پر پہونچ
رہا کہ صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے - کما فی البدائع - وانما یصعد الصفا بقدر ما یصیر البیت بمرأی منہ لان الاستقبال
ہو المقصود بالصعود - اور صفا پر چڑھنا اسی قدر کہ بیت اللہ اُسکی نگاہ کے روبرو ہوجاوے اسواسطے کہ استقبال ہی اسکا مقصود
ہے - ف - اور استقبال جہانتک ممکن ہو یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو - یا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ فرمایا -
ویخرج الی الصفا من ای باب شاء - اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے - ف - ہان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانی رح نے حضرت جابر و ابن عمر رض سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا
لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہیں تھا - وانما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم وہو الذی یسمی باب الصفا لانہ
کان اقرب الابواب الی الصفا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جسکو باب الصفا کہتے ہیں صرف اسی وجہ سے
نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے - ف - تو اسی کی اتباع کرنا ہمکو مستحب ٹھہرا یہی صحیح قول ہے
ع - لا انہ سنۃ - نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے - ف - جیسا کہ شافعی رح نے خیال کیا - قال ثم یحط نحو المروۃ - قدوری
نے کہا کہ پھر اُترے جانب مروہ کے - ف - یہ پڑھتا ہوا کہ اللہم استعملنی بسنۃ نبیک وتوفنی علی ملتہ واعذنی من مضلات الفتن
برحمتک یا ارحم الراحمین - ف - ویمشی علی ہینتہ - اور چلے اپنی وقار کی چال پر - ف - یعنی بدون تیزی و سستی کے اپنی
معمولی چال پر - فاذا بلغ بطن الوادی - پھر جب بطن وادی میں پہونچے - ف - یعنی اونچائی سے بالکل اُترکر کچھ دور
اپنی چال چلے یہانتک کہ وادی کے بطن میں پہونچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب سیل روان کے شناخت
تام نہیں رہا تھا اسلیے بطن الوادی کو دو میل کے درمیان کردیا جنمیں ایک سبز دو منارہ اندودی لہذا مصنف رح نے کہا یسعی بین المیلین
الاخضرین سعیا - تو دونوں سبز میلین کے درمیان دوڑے ایک معمولی دوڑنا - ف - یہ کہتا ہو کہ اللہم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز
الاکرم - ف - یہ دونوں میل اس امر کے علامت ہیں کہ انکے درمیان بطن وادی ہے جسمیں دوڑنا واجب ہے - جب بطن وادی کی حد یعنی
میل سے نکل جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا - ثم یمشی علی ہینتہ حتی یاتی المروۃ - پھر اپنے وقار کی چال چلے یہانتک کہ
مروہ تک آوے - ویصعد علیہا - اور مروہ پر چڑھے - ف - بطریق سنت حتی کہ بیت اللہ کو دیکھے - ویفعل کما فعل علی الصفا
اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا - ف - یعنی قبلہ رخ ہوکر تکبیر وحمد وثنا و دعا و درود پڑھنا - لما روی ان النبی علیہ السلام
نزل من الصفا وجعل یمشی نحو المروۃ - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اُترے اور مروہ کی طرف
چلنا شروع کیا - ف - حتی کہ بطن وادی تک پہونچے - وسعی فی بطن الوادی - اور بطن وادی میں سعی کی - ف - یعنی
دوڑکر چلے - یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک - حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی - یہانتک کہ جب بطن الوادی

سے باہر ہو سے تو چال چلے - ف - حتی کہ مروہ تک پہونچے - حتی صعد المروۃ - یہانتک کہ مروہ پر چڑھے - ف - پھر اُتر کر صفا کی طرف اُسی طرح کیا - وطاف بینہما سبعۃ اشواط - اور صفا و مروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا - ف - یہ حدیث بخاری و مسلم نے ابن عمر رض سے روایت کی اور جابر رض کی حدیث طویل اوپر گذری - الحاصل صفا سے مروہ تک اسطرح آوے کہ دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے - وہذا شوط واحد - اور یہ ایک پھیرا ہے - ف - اسی طرح مروہ سے صفا تک دوسرا پھیرا ہے - فیطوف سبعۃ اشواط - پس سات پھیرے طواف کرے - یبدا بالصفا ویختتم بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط - شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر پھیرے میں بطن الوادی یعنی دونوں میل کے بیچ میں دوڑے - لما روینا - بدلیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے - ف - اور طحاوی حنفی و صیرفی شافعی و ابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک جا کر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیرا ہے - اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی صحابہ و تابعین و جمہور علماء کا قول ہے - کذا فی العینی - وانما یبدا بالصفا لقولہ علیہ السلام فیہ ابدؤا بما بدا اللہ تعالی بہ - اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالی نے شروع فرمایا - ف - یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالی نے بیان شروع کیا بقولہ تعالی ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الخ - یہ روایت نسائی و دارقطنی و بیہقی ہے بلفظ ابدؤا - یعنی تم شروع کرو - اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں نبدأ - یعنی ہم شروع کرتے ہیں - فرق یہ کہ اول صیغہ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بالصفا واجب ہے - اور واضح ہو کہ صفا و مروہ کے درمیان طواف باتفاق مذکور ہے - اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے - ثم السعی بین الصفا والمروۃ واجب ولیس برکن - پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے - ف - یہی قول مالک و روایت از احمد ہے - وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا - اور شافعی رح نے کہا کہ یہ سعی رکن ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالی نے تم پر سعی کرنا لکھدیا ہے پس تم سعی کرو - ف - پس لکھدینا فرض میں مستعمل اور سعی کرو بصیغہ امر ہے تو رکن ہوا حتی کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا - رہی حدیث تو اُسکو شافعی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی - ولنا قولہ تعالی فلا جناح علیہ ان یطوف بہما - اور ہماری دلیل قولہ تعالی فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف کرے - ومثلہ یستعمل للاباحۃ اور ایسے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے - فینفی الرکنیۃ والایجاب - تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے رہے - الا انا عدلنا عنہ فی الایجاب للاجماع بالخبر - مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے بدلیل حدیث مذکور کے - ف - یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا - تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے تقتضائے آیت سے عدول کیا اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن یہاں بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے - ولان الرکنیۃ لا تثبت الا بدلیل مقطوع بہ - اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جسکے ساتھ قطعی اعتماد ہو - ف - اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے - ولم یوجد - حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی - ف - رہا حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھدی" یعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام - تم پر روزے لکھے گئے - تو فرمایا - ثم معنی ما روی - پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی - ف - کتب علیکم السعی - تم پر سعی لکھدی ہے - کتب استحبابا - یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھدیا - کما فی قولہ تعالی کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیہ - جیسے اللہ نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب بمعنی استحباب فرمایا ہے - ف - کیونکہ وصیت قبل موت کے باتفاق

مستحب ہے نہ فرض۔ حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اسواسطے کہ جو حدیث امام شافعی رح نے روایت کی اُسی سے ہمارا
استدلال ہے۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثابت ہوتا ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ان جیسے نماز
میں سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتی کہ نہ پڑھے تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے
سورہ فاتحہ حتی کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اسپر عمل واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہیں ہے۔ م ت۔ ومع ہذا بھی
صرف ایکبار مشروع ہے لہذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر دے۔ اور طواف
یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے۔ بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا اکثر
ہو چکے ہوں۔ جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے حدیث ابن ماجہ واحمد وابن حبان میں ثابت ہے۔ مت۔ ومع ہذا حج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ
کے وقت۔ کعبہ میں۔ طواف میں۔ اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و ملتزم کے نزدیک و زمزم و مقام ابراہیم و سعی میں
صفا و مروہ پر۔ موقف عرفہ و موقف مزدلفہ میں۔ رمی جمار کے وقت میں۔ کذا فی الفتح۔ الحاصل کہ مکہ میں داخل ہو کر طواف
قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا۔ ثم یقیم بمکۃ حراما۔ پھر مکہ میں بحالت احرام ٹھہرا رہے۔ لانہ محرم بالحج۔ کیونکہ یہ شخص تو
حج کا احرام باندھنے والا ہے۔ فلا یحل قبل الاتیان بافعالہ۔ تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا کام نہیں
کریگا۔ ف۔ یعنی ایسی بات نہیں کریگا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے۔ برخلاف اسکے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف
وسعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر حلال ہو جاوے۔ اور حج کا احرام کبھی نہیں کھل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے۔ ویطوف
بالبیت کلما بدا لہ۔ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اسکا جی چاہے۔ لانہ یشبہ الصلوۃ۔ کیونکہ طواف مشابہ
نماز ہے۔ قال علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے
ف۔ مگر اللہ تعالی نے اسمیں بات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ بولے مگر اچھی بات۔ رواہ الترمذی
وابن حبان والحاکم وابو عوانہ والطبرانی۔ مع۔ والصلوۃ خیر موضوع۔ اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی
رکھدی گئی ہے کہ جس وقت جسکا جی چاہے اسکو حاصل کرے۔ فکذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی خیر موضوع ہے۔ ف۔
اور نفل طواف ادا کرنا بعد طواف قدوم وغیرہ کے مشروع ہے۔ الا انہ لا یسعی عقیب ہذہ الاطوفۃ فی ہذہ المدۃ۔ مگر
یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سعی صفا و مروہ نہیں کریگا۔ لان السعی لا یجب فیہ الا مرۃ۔ اس دلیل
سے کہ سعی تو حج میں نہیں واجب ہوئی مگر ایک مرتبہ۔ والتنفل بالسعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا کرنا سعی میں مشروع
نہیں ہے۔ ف۔ تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رہ گئی۔ اور چونکہ سعی کا عبادت ہونا صرف نص سے بدون دخل قیاس کے معلوم
ہوا ہے تو صرف اُسی حد تک رہے جہاں نص وارد ہے اور بذریعہ قیاس کے اسکے علاوہ نہیں ثابت کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ
میں نفل کی نص موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دوگانہ نماز کی نص قولہ علیہ السلام یصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین۔ یعنی طواف
کرنے والا ہر سات پھیرے کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے لہذا فرمایا۔ ویصلی لکل اسبوع رکعتین۔ اور یہ نفل طواف کرنے والا
ہر سات پھیرے طواف کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے۔ وہی رکعتا الطواف علی ما بینا۔ اور یہ دوگانہ طواف کا دوگانہ ہے بنا بر
اسکے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ ف۔ یعنی حدیث مذکورہ الصدر۔ قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ بیوم۔ قدوری رح نے فرمایا
کہ پھر جب یوم الترویہ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ ف۔ یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتویں تاریخ
ہو تو وہاں سے حج کا اہتمام شروع ہو اسطرح کہ۔ خطب الامام خطبۃ یعلم فیہا الناس الخروج الی منی۔ امام ایک خطبہ پڑھے
جسمیں لوگوں کو (پہلے سے) سکھلا دے۔ منی کی طرف جانا۔ ف۔ وہاں رات کو بسر کرکے عرفات کو جانا۔ والصلوۃ

بعرفات - م - عرفات میں نماز پڑھنا - ف - ظہر و عصر جمع کرنا - والوقوف - م - عرفات مین وقوف - ف - یعنی کھڑا ہونا
غروب تک - والافاضة - م - وہان سے روانہ ہونا - ف - بدون اداے نماز مغرب کے حتی کہ مزدلفہ مین مغرب و عشاء
جمع کرین - والحاصل ان فی الحج ثلث خطب - اور حاصل یہ کہ حج مین تین خطبات ہین - اولہا ماذکرنا - اول خطبہ
جو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی ساتوین تاریخ کو - والثانیة بعرفات یوم عرفة - اور دوم خطبہ عرفات مین عرفہ کے روز - ف
یعنی نوین ذی الحجہ کو - والثالثة بمنی فی الیوم الحادی عشر - اور سوم خطبہ مقام منی مین گیارھوین تاریخ کو - فیفصل
بین خطبتین بیوم - پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے - ف - اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و
علی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے - وقال زفر یخطب فی ثلثة ایام متوالیة اولہا یوم الترویة
لانہا ایام الموسم ومجمع الحاج - اور زفر رح نے کہا کہ پے در پے تین روز خطبہ پڑھے جنمین اول روز یوم الترویہ یعنی آٹھوین ذی الحجہ
ہے اسواسطے کہ یہ ایام خاص وقفات ہین - کہ اور حاجیون کے جمع ہونے کے ہین - ف - لیکن یہ قیاس برخلاف سنت ہے - ولنا
ان المقصود منہا التعلیم - اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبون سے تعلیم افعال ہے - ویوم الترویة ویوم النحر یوم اشتغال
اور آٹھوان اور دسوان دن اداے افعال مین مشغول ہونے کے دن ہین - ف - اور نوین تاریخ عرفات مین البتہ وقت
وقوف مین لوگون کو سننے کی فرصت ہے - فکان ماذکرناہ انفع - پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع - وفی القلوب
انجع - اور دلون مین زیادہ موثر ہے - ف - اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر رض ہے - لہذا ساتوین کو اول
خطبہ سنادے - فاذا صلی الفجر یوم الترویة بمکة - پھر جب آٹھوین روز جسکو یوم الترویہ کہتے ہین نماز فجر کو مکہ مین پڑھ چکے
خرج الی منی - تو منی کو نکلے - ف - یعنی بعد طلوع آفتاب کے - فیقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفة - پس منی مین
مقیم رہے یہانتک کہ روز عرفہ یعنی نوین کی فجر کی نماز پڑھ لے - ف - یہی طریقہ سنت ہے - لما روی ان النبی علیہ السلام
صلی الفجر یوم الترویة بمکة فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظہر والعصر والمغرب والعشاء والفجر
ثم راح الی عرفات - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ مین فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب
طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی مین ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر کی نمازین پڑھین یعنی وہین رہے فجر تک حتی کہ
نماز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوئے - ف - کما فی صحیح مسلم عن جابر رض اور واضح ہو کہ منی مین ہوکر عرفات جانا اصل مقصود
ہو ایسا فرمایا - ولو بات بمکة لیلة عرفة وصلی بہا الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزاه - اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات
مکہ مین گذاری یعنی آٹھوین کو منی نہ گیا اور مکہ مین فجر کی نماز پڑھکر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ مین منی سے گذر گیا
تو اسکو کافی ہوگیا - لانہ لا یتعلق بمنی فی ہذا الیوم اقامة نسک - کیونکہ اس روز منی مین کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہین ہے
لکنہ اساء بترکہ الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - لیکن اسنے برا کیا بوجہ ترک کرنے اقتداے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے - ف - کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم یہی دیکھتے ہین کہ اسدن منی مین صرف نمازین پڑھین کوئی فعل حج کا خاص نہین لیکن
لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اسوقت مطلع نہین ہین پس موافقت سنت بہتر ہے - م - ثم یتوجہ الی عرفات فیقیم بہا
پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات مین مقیم ہو - لما روینا - بدلیل اسکے جو حدیث ہم نے روایت کی - ف - بالجملہ بعد
طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو - وہذا بیان الاولویة - اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے - اما لو دفع قبلہ جاز لانہ لا یتعلق
بہذا المقام حکم - رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کیونکہ یہان ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہین ہے - قال
فی الاصل وینزل بہا مع الناس - امام محمد نے مبسوط مین لکھا اور عرفات مین لوگون کے ساتھ اترے - ف -
یہ عبارت دو مضمون کو متضمن ہے ایک یہ کہ لوگون سے الگ نہو - لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابة فی الجمع

ارجی - کیونکہ اکیلا شکستہ ہے حالانکہ حالت زاری و عاجزی و فروتنی کی ہے اور قبول ہونا جماعت کے اندر زیادہ امید کیا گیا ہے - ف
کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی حمید جس بندہ کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ مین سب کی قبول ہوگی - وقیل مرادہ ان لا ینزل
علی الطریق کیلا یضیق علی المارۃ - اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والون پر راستہ تنگ نہ ہو
قال واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظہر والعصر - قدوری نے کہا اور جب (عرفات مین) آفتاب ڈھلے
تو امام لوگون کو ظہر و عصر کی نماز پڑھاوے - ف یعنی ظہر کے وقت مین اول ظہر پھر اسکے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک
خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا - فیبتدی بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الوقوف بعرفۃ والمزدلفۃ ورمی الجمار
والنحر والحلق وطواف الزیارۃ یخطب خطبتین یفصل بینہما بجلسۃ کما فی الجمعۃ - پس امام المسلمین یا اسکا نائب
شروع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جسمین لوگون کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور حلق کرنا
(یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا - دو خطبہ پڑھے جنکے درمیان مین جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ مین ہے - ہکذا فعل رسول اللہ
علیہ السلام - ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا - ف چنانچہ ابن عمر رض کی حدیث ابو داؤد مین اول وقت
شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث مین ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ مختصر
پڑھ اور نماز مین جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اسنے سچ کہا - اور منتقی مین حدیث جابر رض مین آیا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موقف مین جاکر اول خطبہ پڑھا پس بلال رض نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فراغت کی پھر بلال نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت
کہی تو عصر پڑھائی - رواہ الشافعی - اس حدیث مین دو خطبہ مذکور ہین اور وہ قبل نماز کے ہین اور صحیح مسلم مین حدیث جابر رض
مین صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہین لیکن نماز سے پہلے پڑھنا صحیح ہے - ابن القطان رح نے کہا کہ یہی مشہور اور
اسی پر امامون کا عمل رہا ہے - مف - وقال مالک یخطب بعد الصلوۃ لانہا خطبۃ وعظ وتذکیر فاشبہ خطبۃ العید
اور امام مالک رح نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ یہ خطبہ وعظ و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہوگیا - ف اور یہی ابو داؤد
واحمد کی حدیث ابن عمر رض مین مذکور ہے - ابن القطان نے کہا کہ اسکی اسناد مین محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے - مف - یعنی اسکو
وہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے - م - ولنا ما رویناہ - اور ہماری دلیل وہ جو ہمنے روایت کی ف یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض اور مستدرک کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ مین مذکور ہے - ولان المقصود منہا تعلیم
المناسک والجمع منہا - اور خطبہ مقدم کرنا اسوجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک حج سکھلانا ہے اور دونون نمازون کا جمع کرنا
بھی مناسک مین سے ہے - مف - تو نماز سے پہلے خطبہ مین سکھلاوے - وفی ظاہر المذہب اذا صعد الامام المنبر
فجلس اذن المؤذنون کما فی الجمعۃ - اور ظاہر المذہب مین جب امام منبر پر چڑھکر بیٹھے تو موذن لوگ اذان دین جیسے
جمعہ مین ہے - ف یہی ہمارے امامون سے ظاہر الروایۃ ہے - وعن ابی یوسف انہ یؤذن قبل خروج الامام - اور نوادر
مین ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے - وعنہ انہ یؤذن بعد الخطبۃ - اور ابو یوسف سے یہ بھی
روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے - ف بعضے شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابر رض مین یہی
ثابت ہے - الغایہ - مع - والصحیح ما ذکرنا - اور صحیح وہی جو ہم نے ذکر کیا - ف یعنی ظاہر الروایۃ - لان النبی علیہ السلام
لما خرج واستوی علی ناقتہ اذن المؤذنون بین یدیہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہوکر ناقہ پر
ٹھیک سوار ہوچکے تو موذنون نے آپ کے روبرو اذان دی - ف یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث
جابر رض مین یہی روایت کیا کہ جب آفتاب ڈھلا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ قصواء تیار کیا گیا آپ سوار ہوکر بطن الوادی مین

دی اور لوگوں کو خطبہ سنایا پھر بلال رض نے اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابر رض میں یعنی یہ کہ بلال نے اذان
یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے دونوں نمازیں بغیر اذان مذکور ہیں کیونکہ اذان تو خطبہ
سے قبل ہو چکی۔ م۔ سنا گیا۔ ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبۃ لانہ اوان الشروع فی الصلوۃ فاشبہ الجمعۃ
اور خطبہ سے فراغت کے بعد مؤذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف
جسمیں بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بہم الظہر والعصر فی وقت الظہر باذان واقامتین۔ کہا امام لوگوں کو
امام ظہر وعصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھا وے۔ ف۔ اور قراءت اخفا کرے ع۔ وقد
ورد النقل مستفیض باتفاق الرواۃ بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں
جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ ف۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تغیر کیا اور کہا کہ حج میں
مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر جائز ہے۔ وفیما روی جابر رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہما
باذان واقامتین۔ اور اس حدیث میں جو جابر رض نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں
ایک اذان و دو اقامت سے پڑھیں۔ ف۔ اور اسکی تاویل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمر وعلی وغیرہم سے مروی ہوا
کہ صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد وثوری وشافعی ہے۔ م۔ ثم بیانہ انہ یؤذن للظہر ویقیم للظہر ثم یقیم للعصر
پھر اسکا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ ف۔ اذان نہ دے۔ لان العصر
یؤدی قبل وقتہ المعہود فیفرد بالاقامۃ اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کیجاتی ہے تو لوگوں کو
اعلام کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے
ف۔ یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھے یہی مذہب ہے۔ د۔ تحصیلا للمقصود الوقوف ولہذا قدم العصر
علی وقتہ۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے۔ ف
اور محیط وذخیرہ میں کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابر رض میں صریح ہے کہ دونوں کے درمیان
کچھ نماز نہیں پڑھی۔ مع۔ فلو انہ فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ فعل مکروہا واعاد الاذان للعصر فی ظاہر الروایۃ
خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اسکے جو امام محمد سے
مروی ہے۔ ف۔ کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان
الاول فیعیدہ للعصر۔ دلیل ظاہر الروایۃ یہ کہ نفل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا
قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اسکو دوبارہ دیگا۔ ف۔ اور یہ اسوقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو
اعادہ نہیں ہے م۔ فان صلی بغیر خطبۃ اجزاہ۔ پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی۔ ف۔ بخلاف جمعہ کے۔ لان
ہذہ الخطبۃ لیست بفریضۃ۔ کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے۔ ومن صلی الظہر فی رحلہ وحدہ صلی العصر فی وقتہ۔ اور
جسنے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے
وقالا یجمع بینہما المنفرد لان جواز الجمع للحاجۃ الی امتداد الوقوف والمنفرد محتاج الیہ۔ اور صاحبین نے کہا
کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے اسلیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور
منفرد کو اسکی احتیاج ہے۔ ولابی حنیفۃ ان المحافظۃ علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکہ الا فیما ورد الشرع
بہ وہو الجمع بالجماعۃ مع الامام۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اسکو
ترک کرنا روا نہیں مگر اسی موقع میں کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ ف۔ تو کہ

موقع کے سوا سے پھر صحیح محافظت لازم ہے حتی کہ جماعت نہ ہو یا امام المسلمین یا اسکا نائب نہ ہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھیں۔ ت۔
والتقدیم لصیانة الجماعة لانه یعسر علیهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فی الموقف ۔ اور عصر کو مقدم کر لینا بغرض حفاظت
جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہو گئے تو انپر مجتمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا۔ لا لما ذکراه ۔ نہ بوجہ
جو صاحبین نے ذکر کی ۔ ف ۔ کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت درازی وقوف ہے۔ اذ لا منافاة ۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں۔ ف۔
یعنی وقوف وغیرہ میں نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں ہے ۔ تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے
ہے ۔ مخفی نہیں کہ مصنف رح نے جو اوپر لکھا ولذا قدم العصر علی وقته ۔ یعنی تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم
کیا گیا ۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے ۔ دیگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت مؤکدہ تو
اسکے لیے کیونکر فرض ترک ہوا ۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اسکو جماعت سنت مؤکدہ
بلکہ قریب واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے ۔ ع ت ۔ ثم عند ابی حنیفة رح الامام شرط فی الصلاتین جمیعا ۔ پھر امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک دونوں نمازوں میں امام شرط ہے ۔ ف ۔ یعنی خلیفہ اعظم یا اسکا نائب ہو ۔ وقال زفر فی العصر خاصة لانه هو المغیر
عن وقته ۔ اور زفر رح نے کہا کہ فقط عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے ۔ ف ۔ اور صاحبین نے کہا کہ
امام کسی میں شرط نہیں ہے ع ۔ وعلی هذا الخلاف الاحرام بالحج ۔ اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے ۔ ف ۔ امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازیں جمع کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے حتی کہ اداے ظہر پر احرام ضرور ہے ۔ اور دوسری روایت
میں امام رح سے آیا کہ اگر اداے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے ۔ بروایت اول مشائخ نے
کہا کہ اگر اداے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے ۔ کما فی قاضیخان ۔ ولابی حنیفة ان التقدیم علی خلاف
القیاس عرفت شرعیته فیما اذا کانت العصر مرتبة علی ظهر مؤدی بالجماعة مع الامام فی حالة الاحرام بالحج فیقتصر علیه
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی صورت میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر پر عصر بترتیب ہو
امام کے ساتھ بجماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو ۔ ثم لابد من الاحرام بالحج قبل الزوال فی روایة
تقدیما للاحرام علی وقت الجمع ۔ پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام
مقدم ہو ۔ وفی اخری یکتفی بالتقدیم علی الصلوة لان المقصود هو الصلوة ۔ اور دوسری روایت میں نماز پر مقدم
ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود نماز ہے ۔ ف ۔ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سوائے احرام کے
اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے ۔ البرہان ۔ د ۔ قال ثم یتوجه الی الموقف فیقف بقرب الجبل
والقوم معه عقیب انصرافهم من الصلوة ۔ کہا کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو پس پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے کہ
سب لوگ اسکے ساتھ ہوں نماز سے پھرنے ہی کے پیچھے ۔ ف ۔ یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو قوم کو ساتھ لیے قریب جبل کے
موقف میں کھڑا ہو ۔ لان النبی علیه السلام راح الی الموقف عقیب الصلوة ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز
کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوئے ۔ ف ۔ جیسا کہ جابر رض کی حدیث طویل میں ہے ۔ والجبل یسمی جبل الرحمة ۔ اور اس
پہاڑ کا نام جبل الرحمہ ہے ۔ والموقف الموقف الاعظم ۔ اور موقف کا نام موقف اعظم ہے ۔ ف ۔ اور آنحضرت صلعم کا
موقف غالباً وہ مجمع اونچا جسکے دائیں و پیچھے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھروں سے متصل ہے اور بائیں وہ عمارت جسکو مطبخ آدم
کہتے ہیں ۔ المنسک الفارسی ۔ ش ۔ قال وعرفات کلها موقف الا بطن عرنة ۔ کہا اور عرفات پورا موقف ہے سوائے
بطن عرنہ کے ۔ ف ۔ یعنی بطن عرنہ میں کھڑا نہ ہو باقی سب کھڑے ہونے کی جگہ ہے ۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے سوائے امام مالک کے
لقوله علیه السلام عرفات کلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عرفات

ہے سب موقف ہے اور وادی عرنہ جو بطن عرنہ ہے - ف - ع ن و بیہقی اس بیان میں کمزور ہے - والمزدلفۃ کلہا موقف الا
بطن وادی محسر - اور مزدلفہ سب موقف ہے اور الگ رہو وادی محسر سے - ف - م ح س ن ر - اس حدیث کو ابن حبان نے
صحیح میں اور احمد نے مسند میں اور ترمذی و بزار و طبرانی و حاکم و ابن ماجہ و ابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا
اور بعض میں زیادہ ہے کہ منی کا ہر نالہ ذبح کرنے کی جگہ ہے - یہ زیادت ثابت ہے لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کے
اوقات ہیں - اسکے ثبوت میں کلام ہے - منع - قال وینبغی للامام ان یقف بعرفۃ علی راحلتہ - کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ
میں اونٹ پر سوار کھڑا ہو - لان النبی علیہ السلام وقف علی ناقتہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ قصواء پر
کھڑے ہوئے تھے - ف - کما فی حدیث جابر رض عند مسلم - مع - وان وقف علی قدمیہ جاز - اور اگر اپنے قدموں
پر کھڑا ہوا تو جائز ہے - والاول افضل لما بینا - اور اول صورت افضل ہے بدلیل اسکے جو ہم نے بیان کر دی - ف - اور
جاننا چاہیے کہ وجہ رفع وغیرہ سے معلوم یہ کہ دیگر لوگوں کے لیے سواری نہیں ہے تاکہ دیکھکر امام کی دعا کے ساتھ دعا کریں لیکن منتقی
کے متن میں ہے کہ دوسرے لوگوں کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے - ش - اولی معلوم - اول اظہر م - وینبغی ان یقف
مستقبل القبلۃ - اور چاہیے کہ قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہو - لان النبی علیہ السلام وقف کذلک - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم یوں ہی کھڑے ہوئے - ف - جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے - وقال النبی علیہ السلام
خیر المواقف ما استقبلت بہ القبلۃ - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقاموں میں بہتر وہ کہ جسکے ساتھ قبلہ کا
استقبال کیا جاوے - ف - مواقف کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکوں کا لفظ حاکم و ابو یعلی و طبرانی و ابو نعیم کی روایات میں آیا
ہے - ع - ویدعو ویعلم الناس المناسک - اور امام دعا مانگے اور لوگوں کو حج کے اعمال سکھلاوے - ف - تاکہ آئندہ ادا
کرنے میں آسانی ہو - لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ مادا یدیہ - کالمستطعم المسکین - کیونکہ مروی
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روز عرفہ اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعا کرتے تھے - ف -
ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے - رواہ البیہقی والبزار عن ابن عباس رض - ویدعو بما شاء - اور جو چاہے دعا کرے - ف -
کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہیں ہے - وان ورد الآثار ببعض الدعوات - اگرچہ آثار بعضے دعاؤں کے
ساتھ وارد ہوئے ہیں - ف - اس وجہ سے یہ دعائیں افضل و اولی ہوئیں - وقد اوردنا تفصیلہا فی کتابنا المترجم
بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک بتوفیق اللہ تعالی - اور ہم نے ان دعاؤں کی تفصیل اپنی کتاب مسمی
بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک میں بتوفیق الٰہی عزوجل وارد کی ہے - ف - امام احمد و ترمذی کی حدیث میں حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا یوم عرفہ یہ ہے - لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت بیدہ الخیر وہو علی کل شیء
قدیر - ابن عیینہ نے کہا کہ یہ ثناء الٰہی عزوجل اسواسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو جانتا ہے - ابن حبان نے صحیح
میں روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ میں متوجہ قبلہ ہو کر کہے - لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد
وہو علی کل شیء قدیر - سو مرتبہ پھر پڑھے قل ہو اللہ احد الخ - سو مرتبہ پھر کہے - اللہم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت علی ابراہیم
وآل ابراہیم انک حمید مجید وعلینا معہم - سو مرتبہ تو اللہ تعالی ملائکہ سے فرماتا ہے کہ تم گواہ رہو میں نے اسکو بخشدیا اور اسکی
شفاعت خود اسکے حق میں قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھ سے درخواست کرتا تو میں سب اہل موقف کے حق میں اسکی شفاعت
قبول کرتا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ حاجی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو رب تبارک وتعالی آسمان
دنیا پر نزول فرماتا ہے (یعنی رحمت خاص الٰہی) پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندوں کو پریشان بال گرد آلودہ میں تم شاہد رہو کہ
میں نے انکے گناہ سب بخشدیے اگرچہ بارش کی بوندوں و ریگ رواں کے برابر ہوں اور جب بندہ نے رمی الجمار کیا تو

کسی بندہ نے نہ جانا کہ اپنے کیا پایا یہانتک کہ وہ مرے (یعنی یہ عظیم ثواب اُسی وقت نظر آویگا جب وفات پاوے) اور جب اپنے آخر طواف پورا کیا تو گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کا دن تھا - وقد رواہ البزار ایضا۔ اور حدیث ابن عباس میں ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ و زبان کو اپنے قابو میں رکھے وہ بخشا گیا - رواہ احمد فرض اُس روز لبیک کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیوں کی دعا کرنے میں اپنے واسطے بلکہ مع والدین و اولاد و اقارب و احباب و خیر و سیوں کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے واللہ تعالی الغنی وعلی کل شئی قدیر والحمد للہ رب العالمین - نفع - قال وینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام - کہا اور لوگون کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے ہون - ف - یعنی جہانتک نزدیک جگہ ممکن ہو دور آوارہ نہ ہون - لانہ یدعو ویعلم - کیونکہ امام دعا کرے اور سکھلا دیگا فیعوا ویسمعوا - تو یاد کرین و کان لگا کر سنین - وینبغی ان یقفوا ورار الامام - اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو - لیکون مستقبل القبلۃ - تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو - وہذا بیان الافضلیۃ - اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے حتی کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہین - لان عرفات کلہا موقف علی ما ذکرنا - کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے - ف - یعنی حدیث ع - قال ویستحب ان یغتسل قبل الوقوف بعرفۃ ویجتہد فی الدعاء - کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کر لے اور دعا کرنے میں دل سے کوشش کرے - ف - جبکہ قیام کی حالت میں دعا کرے - اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل کیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہذا امام مصنف رح نے کہا - اما الاغتسال فہو سنۃ ولیس بواجب - رہا غسل کر لینا تو سنت ہے اور واجب نہین ہے - ولو اکتفی بالوضوء جاز کما فی الجمعۃ والعیدین وعند الاحرام - اور اگر اپنے وضو پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ و عیدین اور وقت احرام ہے - واما الاجتہاد فلانہ علیہ السلام اجتہد فی الدعاء فی ہذا الموقف لامتہ فاستجیب لہ الا فی الدماء والمظالم اور رہا کوشش سے دعا کرنا تو اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا کرنے میں بڑی کوشش کی تو آپ کی دعا سب قبول فرمائی گئی سوائے خونوں و مظالم کے - ف - خون سے مراد قتل ناحق ہے اور مظالم جمع مظلمہ - وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو - ع - اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداس رض سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ میں نے انکو بخشدیا سوائے مظالم کے کہ میں ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ ہونگا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو جنت دیدے اور ظالم کو بخشدے پس جواب قبول نہین ملا - پھر جب آپ نے مزدلفہ میں صبح کی تو اپنی دعا کو دوبارہ عرض کیا پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنسدیے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا - تو ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہون آپ اِس ساعت تو ہنستے نہین تھے اللہ تعالی آپ کو ہنستا رکھے کس چیز سے آپ ہنسے - آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خداے ابلیس نے جانا کہ اللہ تعالی نے میری دعا قبول کی اور میری امت کو بخشدیا تو وہ مٹی لیکر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور واے ویلاہ کر کے چلاتا تھا یہ دیکھکر مجھے ہنسی آگئی - ورواہ ابن عدی والبیہقی - لیکن ابن جوزی و ابن حبان نے اِسکو بوجہ راوی کنانہ یا اُسکے بیٹے کے ضعیف کیا - مگر بیہقی رح نے کہا کہ میں نے اِس حدیث کے شواہد بکثرت کتاب شعب الایمان میں ذکر کیے ہین اور مظالم کا مغفور ہونا اگر اِس حدیث سے ہو ورنہ وہ شرک نہین تو بحکم الٰہی عز وجل یغفر ما دون ذلک لمن یشاء الآیہ - یہ مظالم مغفور ہین - ابن الہمام نے منذری سے اِسکی شاہد حدیث انس رض اور امام محمد کے آثار سے حدیث ابو حنیفہ رح ذکر کی ہے اور مترجم نے دوسرا شاہد قوی حدیث انس رض بروایت ابو یعلی باسناد صحیح سورۂ انفال کی تفسیر میں ذکر کیا ہے - و یلبی فی موقفہ ساعۃ بعد ساعۃ - اور اپنے موقف میں ساعت بساعت لبیک کہتا رہے - ف - یعنی مع تکبیر و تہلیل ودرود و دعا کے

مسئلہ - قال مالک یقطع التلبیۃ کما یقف بعرفۃ - اور مالک نے کہا کہ جیسے عرفہ مین کھڑا ہو تلبیہ قطع کر دے - ف یعنی موقوف کر دے - لان الاجابۃ باللسان قبل الاشتغال بالارکان - کیونکہ زبان سے حضوری کا جواب دینا تو ارکان ادا کرنے مین مشغول ہونے سے پہلے ہے - ولنا ما روی ان النبی علیہ السلام ما زال یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ - اور ہماری حجت یہ ہے کہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر تلبیہ کہتے رہے یہانتک کہ جمرۃ العقبہ پر کنکری پھینکی - ف یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ مین آکر وقوف کر کے وہان سے جمرۃ العقبہ پر آکر رمی کی - یہ حدیث صحاح الستہ مین فضل بن عباس سے مروی ہے - اور یہی ابن مسعود رض سے مروی ہے - مع - ولان التلبیۃ فیہ کالتکبیر فی الصلوۃ فیاتی بہا الی آخر جزء من الاحرام - اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج مین تلبیہ کہنا جیسے نماز مین تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزء تک تلبیہ لا ریگا - ف اور وہ رمی جمرۃ العقبہ ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیل سلام ہے - م - واضح ہو کہ عرفہ مین کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہین بلکہ اس مقام مین ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتی کہ اگر بیٹھ گیا یا وہان سے ہوتا ہوا خواہ بھاگتے ہین یا تو مفرور کی تلاش مین یا سوتا ہوا یا نشہ مین گذرا تو حج ہو گیا - ت و - اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہین - م - بالجملہ وقوف عرفہ برابر غروب تک رہے - قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہینتہم - کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے (تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اسکے ساتھ ہون اپنی وقار پر - ف یعنی آہستگی و ہجوم کی چال پر بدون تیزی وغیرہ کے - حتی یاتوا المزدلفۃ - یہانتک کہ مزدلفہ مین آوین - لان النبی علیہ السلام دفع بعد غروب الشمس - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے - ف اور اپنی ردیف مین اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائین بائین تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک - رواہ ابو داؤد والترمذی وصححہ - ولان فیہ اظہار مخالفۃ المشرکین - اور اسلیے کہ ایسا کرنے مین مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے - ف جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود بیان فرمایا - کما رواہ الحاکم علی شرط الشیخین - مف - وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی ہینتہ - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سواری قصواء پر راستہ مین سکون کی رفتار چلتے تھے - ف جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل مین بروایت مسلم ثابت ہے - عم - فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حد عرفۃ اجزاہ - پس اگر حاجی نے ازدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چلدیا اور حد عرفہ سے باہر نہین ہوا تو جائز ہو گیا - لانہ لم یفض من عرفۃ - کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہین گیا پھر بھی یہ خلاف اولی ہے - والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اخذا فی الاداء قبل وقتہا - اور افضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تاکہ ادا کو قبل اسکے وقت کے شروع کرنے والا نہو جاوے - ف یعنی چلنا شروع کرنا قبل از وقت نہو - م - اور اگر حد عرفہ سے باہر ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو برا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہین ہے اور اگر غروب سے پہلے باہر ہوا تو اسپر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ مین لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع قربانی ساقط نہین - ن فت ع - اور اگر بعد غروب کے امام نے درنگ کیا تو لوگ روانہ ہو سکتے ہین کیونکہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالی کا ذکر و استغفار بہت کرے - کما فی النص - مف - فلو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضۃ الامام لخوف الزحام فلا باس بہ - اور اگر حاجی نے غروب آفتاب اور امام کے روانہ ہونے کے بعد تھوڑی دیر کی بوجہ خوف ازدحام کے تو کچھ مضائقہ نہین ہے - لما روی ان عائشۃ رض بعد افاضۃ الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت - کیونکہ روایت ہے کہ ام المومنین عائشہ رض نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزہ افطار کیا پھر روانہ ہوئین - ف اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے

بسند صحیح روایت کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف ازدحام کے کوئی غرض صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے م مترجم
میں پیدل آنا اور غسل کر کے داخل ہونا مستحب ہے۔ ع ف۔ قال واذا اتی مزدلفة فالمستحب ان یقف بقرب
الجبل الذی علیہ المیقدة و یقال له قزح۔ کہا اور جب مزدلفہ میں آجاوے تو مستحب یہ ہے کہ وقوف اس پہاڑ کے قریب
میں کرے جس پر آتشدان ہے جس کو قزح کہتے ہیں۔ ف۔ اس پہاڑ میں یقدہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت والے آگ روشن
کیا کرتے تھے۔ لان النبی علیه السلام وقف عند هذا الجبل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قزح کے
نزدیک ٹھہرے۔ وکذا عمر رضہ۔ اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ۔ ف۔ سے اپنے زمانہ خلافت میں آتش
روشن ہوا ہے۔ الحاصل مزدلفہ بھر جگہ اس مقام پر ٹھہرے۔ ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارة۔ اور
اترنے میں راستہ سے بچا کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہنچ جاوے۔ فینزل عن یمینه او یساره۔ پس راستہ سے دہنے
یا بائیں اترے۔ ف۔ اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھائیں پھر جب صبح
ہوئی تو قزح پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وصححہ۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ ویستحب
ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفة۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو بوجہ اسکے جو ہم نے
وقوف عرفہ میں بیان کی۔ ف۔ یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ مزدلفہ کل موقف ہے سوائے بطن محسر کے
کما سیاتی م۔ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة۔ کہا اور امام لوگوں کو
نماز مغرب و عشاء کو ایک اذان وایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف۔ یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی
جائز ہیں م۔ وقال زفر باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفة۔ اور زفر رح نے کہا کہ ایک اذان و دو اقامت
کے ساتھ پڑھاوے بقیاس عرفہ کے ظہر و عصر جمع کرنے کے۔ ف۔ کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار
کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔ مع۔ اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جابر رض اور
صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر اور صحیحین کی حدیث اسامہ رض میں صحیح ہے اور اگر اصل کی طرف دیکھو تو بھی اقامت
دو چاہئیے جیسے قضاء نمازوں میں ہے بلکہ بیان ادا میں بدرجہ اولی چاہئیے۔ اور مصنف رح نے کہا کہ۔ ولنا روایة جابر
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینهما باذان واقامة واحدة۔ اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابر رض
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب و عشاء کو ایک اذان وایک اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ ف۔ یہ روایت ابن ابی شیبہ
میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابر رض میں دو اقامت ہیں اور معلوم کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک جمع کیا
ع ف۔ ولان العشاء فی وقته فلا یفرد بالاقامة اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو
اقامت علیحدہ نہیں کیجائیگی۔ بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم علی وقته فافرد بها لزیادة الاعلام۔ بر خلاف عرفہ
میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اسکے لیے اقامت علیحدہ کی گئی۔ ف۔ اور
صحیح مسلم میں ابن عمر رض سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں سو قد رواہ
ابوداؤد۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہ رض مقدم ہوگی تقدما مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہونگی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو وہ بدرجہ اولی دو اقامت
لازم ہیں جب کہ قضا میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اسکا جواب عینی رح میں یہ مذکور ہے قضاء ہر نماز علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں
نمازوں کے کہ یہ بمنزلہ واحدہ ہیں فافہم م۔ ولا یتطوع بینهما۔ اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھیگا۔ ف۔ یعنی سوائے
فرض کے سنت و نفل نہیں پڑھے۔ لانه یخل بالجمع۔ کیونکہ وہ جمع میں مخل ہوگی۔ ولو تطوع او تشاغل بشیء اعاد الاقامة

وقوع الفصل - اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ جدائی مانع ہونے کے
وکان ینبغی ان یعید الاذان کمافی الجمع الاول - اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں
ف- یعنی عرفہ کے ظہر وعصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے - الا انا اکتفینا باعادۃ الاقامۃ
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفۃ ثم تعشی ثم افرد الاقامۃ للعشاء - مگر ہم نے صرف اقامت
اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے واسطے
اقامت علیحدہ کہی - ف- یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعود رض کا فعل صحیح بخاری میں
ہے بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان واقامت مروی ہے - اور مخفی نہیں کہ اول مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روایت کیا اب کیونکر اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے صرف ایک ہی کہا ہو تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے - م- ولا تشترط الجماعۃ لہذا الجمع عند ابی حنیفۃ -
اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے - لان المغرب مؤخرۃ عن وقتہا
بخلاف الجمع بعرفۃ لان العصر مقدم علی وقتہ - کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے برخلاف عرفہ کے جمع
ظہر وعصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے - ف- حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو جز قضا
کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے برخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد
ہوئی سب ملحوظ رکھے جاوینگے - ن- لیکن جماعت اولی ہے - الایضاح ح- ومن صلی المغرب فی الطریق - اور جس
حاجی نے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی - ف- یعنی مزدلفہ پہونچنے سے پہلے - لم یجزہ - تو اسکو کافی نہیں ہے - عند ابی حنیفۃ
ومحمد وعلیہ اعادتہا مالم یطلع الفجر - یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے اور اسپر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر
طلوع ہو - ف- اولی یہ کہ کہا جاوے کہ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہ ہوگی - مف- اور یہی
نزد حسن بن زیاد کا قول ہے ح- وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء - اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر اسنے برا
کیا - ف- بوجہ مخالفت سنت کے - حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف ومالک وشافعی واحمد کے نزدیک
مغرب جائز ہے لیکن اساءت ہے اور ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر - وعلی ہذا الخلاف اذا صلی
بعرفات - اور یہی اختلاف ہے جب اسنے عرفات میں مغرب پڑھ لی - ف- تو امام رح کے نزدیک واجب الاعادہ
تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر برا کیا - لابی یوسف انہ اداہا فی وقتہا فلا تجب اعادتہا کما بعد
طلوع الفجر او ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئا بترکہ - ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت
میں ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
اساءت کرنے والا ہوا - ولہما ما روی انہ علیہ السلام قال لاسامۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ امامک -
اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل وہ ہے جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے مزدلفہ کی راہ میں
فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے - ف- یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہ رض نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے - معناہ وقت الصلوۃ - معنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے
ہے - ف- یعنی مزدلفہ میں - وہذا اشارۃ الی ان التاخیر واجب - اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے - ف-
پس گویا وقت وہاں سے جدید ہوگئی - یعنی نماز مغرب زمانہ لیلۃ النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہوگی - حتی کہ اگر
عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہونچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہوجاوے - وانما وجب لیمکن

الجمع بین الصلاتین بالمزدلفۃ- اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں جمع کرنا ممکن ہو- فکان
علیہ الاعادۃ مالم یطلع الفجر لیصیر جامعاً بینہما- پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اسپر مغرب اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب
وعشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے۔ واذا طلع الفجر لایمکنہ الجمع فسقطت الاعادۃ- اور جب فجر طلوع ہوگئی تو جمع کرنا ممکن
نہ ہوگا پس اعادہ ساقط ہوگیا- ف- اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہوگئی- الحاصل مزدلفہ میں پہنچ کر
جبل قزح کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو نماز وتلاوت وذکر وتسبیح سے گذارے یہ رات بہت
بزرگ ہے۔ مف- نہ اتفاق کے مراد نے فتوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھکر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ کے
دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا- و مخفی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں- واللہ تعالیٰ اعلم- م- قال
واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس- کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسویں ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام
نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے- لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہا یومئذ بغلس- بدلیل
روایت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی- ف- یعنی معمولی وقت سے پہلے
تاریکی میں پڑھی کما فی الصحیحین- اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی- مف- اور حق یہ ہے کہ بعد طلوع فجر
کے تاریکی کے مراتب ہیں حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا- فافہم
م- ولان فی التغلیس دفع حاجۃ الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفۃ- اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑھنے میں
وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے- ف- جواز میں کچھ کلام نہیں
لہذا اولیٰ یہ کہ یوں کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کرکے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی
ضرورت مقدم ہو کر تغلیس سنت ہوئی ہے- م- ثم وقف- پھر امام وقوف کرے- ف- یعنی وقوف مزدلفہ جبل قزح کے
پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے- م- ووقف معہ الناس فدعا- اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے-
لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع یدعو حتی روی فی حدیث کنانۃ بن عباس فاستجیب دعاؤہ
لامتہ حتی الدماء والمظالم- کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرتے
تھے حتی کہ کنانہ بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی
حتی کہ خون وظلمے بھی مغفور ہوئے- ف- چنانچہ حدیث اوپر متعلق ہوچکی- بعض نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور
وہ مطلقاً عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنانہ بن عباس بن مرداس ہے- ظاہراً
کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا- م- ثم ہذا الوقوف واجب
عندنا ولیس برکن- پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے- حتی لو ترکہ- حتی کہ اگر حاجی نے
اسکو ترک کیا- ف- پس اگر اژدحام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اسپر کچھ لازم نہیں المحیط- اور اگر اسکو ترک
کیا- بغیر عذر یلزمہ الدم- بغیر عذر کے تو اسپر ایک قربانی لازم ہے- ف- اور یہ ہوگیا برخلاف وقوف عرفہ کے
کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے- م- وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ عند المشعر
الحرام- اور شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ الآیہ- یعنی جب تم عرفات سے پھرو تو
مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالیٰ کا ذکر کرو- وبمثلہ تثبت الرکنیۃ- اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہو جاتا ہے- ولنا
ما روی انہ علیہ السلام قدم ضعفۃ اہلہ باللیل- اور ہماری دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے اہل میں سے ضعیفوں کو رات میں پہلے بھیجدیا- ف- اور حکم کیا کہ رمی جمرۃ العقبہ نہ کریں یہانتک کہ آفتاب

طلوع ہو جاوے۔ رواہ اصحاب السنن عن ابن عباس۔ اور یہی فعل ابن عمر رض کا بخاری میں مروی ہے۔ ولو کان رکنا لما فعل
ذلک۔ اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے۔ ف۔ اور ضعیفوں سے عورتیں و بچے مراد ہیں۔ الحاصل رکن ایسے
عذر سے ساقط نہیں ہوتا تو رکن نہ ہوا۔ والمذکور فیما تلی الذکر وہو لیس برکن بالاجماع۔ اور جو آیت تلاوت کی اس میں
تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے اور ذکر بالاجماع رکن نہیں ہے۔ ف۔ تو وقوف کیونکر رکن ہوگا۔ لہذا امام شافعی نے کہا کہ
وقوف مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے۔ یہ کسی کاتب کی غلطی ہے بلکہ وہ
ابن یوسف بن سعد کا اور اسی طرح ابن علقمہ کا نام لکھا ہے۔ اور جو قاضی خان نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے۔ منع۔ رہا یہ کہ
پھر تم وقوف مزدلفہ کو واجب کہاں سے کہتے ہو۔ جواب دیا۔ وانما عرفنا الوجوب لقولہ علیہ السلام من وقف
معنا ہذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجہ۔ اور ہم نے واجب ہونا وقوف مزدلفہ کا
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس موقف میں ٹھہرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات
سے ہو آیا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ ف۔ روایت عروہ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی بایں عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز میں حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ) اور قبل اسکے وہ رات یا دن میں عرفہ میں وقوف
کر چکا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ رواہ اصحاب السنن الاربعہ۔ حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے
اور مجھکو حاصل ہو گیا کہ عروہ بن مضرس رضی اللہ عنہ سے عروہ بن الزبیر و شعبی دونوں نے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم
کی شرط بھی پائی گئی۔ مت۔ علق بہ تمام الحج۔ وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
معلق کیا۔ وہذا یصلح امارۃ للوجوب۔ اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے۔ ف۔ پس ہم نے
واجب جانا۔ غیر انہ اذا ترکہ بعذر بان یکون بہ ضعف او علۃ او کانت امراۃ تخاف الزحام لاشئی علیہ
لما روینا۔ سوائے اسکے کہ جب حاجی نے اسکو عذر کے ساتھ چھوڑا بایں طور کہ اسمیں ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ
عورت ہو کہ ازدحام سے ڈرتی ہو تو اسپر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعفاء کو پہلے روانہ کر دیا۔ اور انکو ارشاد کیا کہ مشعر الحرام میں جو کچھ ہوسکے اللہ تعالیٰ
کا ذکر و دعا کر لینا اور جمرۃ العقبہ پر کنکری مارنے میں توقف کرنا حتی کہ آفتاب نکل آوے۔ ع م۔ بالجملہ بے عذر کے
وقوف مزدلفہ واجب ہے۔ والمزدلفۃ کلہا موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل۔ اور مزدلفہ پورا موقف ہے
(جہاں چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اسکے جو پہلے روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی وقوف عرفہ کی دلیل میں
قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معہ حتی یاتوا منی۔ کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام
روانہ ہو اور لوگ اسکے ساتھ ہوں یہانتک کہ منی میں آوے۔ ف۔ تکبیر و تہلیل و تلبیہ کہتا ہوا۔ د۔ قال العبد
الضعیف عصمہ اللہ تعالی ہکذا وقع فی نسخ المختصر۔ یہ بندہ ضعیف اسکو اللہ تعالیٰ خطا سے بچاوے کہتا ہے کہ
مختصر قدوری کے نسخوں میں یوں واقع ہوا۔ ف۔ کہ بعد طلوع کے روانہ ہو۔ وہذا غلط۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ و
الصحیح اذا اسفر افاض الامام والناس۔ اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جاوے تو امام و لوگ روانہ ہوں۔
ف۔ یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیحہ میں موجود ہے تو پہلے عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام
دفع قبل طلوع الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے۔ ف۔ چنانچہ
صحاح میں موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابر رض میں۔ (فروع) مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے۔ اول وقت وقوف
بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب۔ بدائع میں ہے کہ وقوف بطن محسر یا عرنہ کے بطن عرنہ میں بکراہت جائز ہے۔ اور

کلام ابن الہمام مفید ہی کہ مانند بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہی۔ یہی اولیٰ ہو۔ بنت وقوف اندر عرفہ کے شرط نہیں ہی مگر بعد طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہی۔ امام کے ساتھ نماز صبح پڑھنا اور اسفار تک وقوف کرنا سنت ہی اگر ترک کیا تو برا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ مف۔ الحاصل روانہ ہوکر وادی محسر سے کچھ تیزی کے ساتھ گذر جاوے حتیٰ کہ جمرۃ العقبہ پر آ کے۔ قال فیبتدی بجمرۃ العقبۃ۔ قدوری نے کہا پھر جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ فیرمیہا من بطن الوادی بسبع حصیات مثل حصی الخذف۔ پس اسکو پھینک مارے وادی کے نشیب سے سات کنکریوں کے ساتھ جو مثل حصی الخذف ہوں۔ ف۔ یعنی پوروں سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شافعی رح نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک پورے طول وعرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے لیتا آوے۔ البدائع والتحفہ۔ یہی سنت ہی اگر وادی یا راہ میں سے لے۔ المبسوط۔ اسمیں ہر طرح گنجایش ہی ع۔ لان النبی علیہ السلام لما اتی منی لم یعرج علی شی حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر توقف نہیں کیا حتیٰ کہ جمرۃ العقبہ کو رمی فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہی پس معلوم ہوا کہ جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ رہا بطن الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہی جیسے صحیح میں بحدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ وقال علیہ السلام علیکم بحصی الخذف لا یوذی بعضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم پکڑو پوروں سے پھینکنے کی کنکریاں جیسے تم میں سے بعض کو ایذا نہ دیں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں مذکور ہی م۔ اور پھینکنے وقت منی کو داہنے اور کعبہ کو بائیں کرکے کھڑا ہو۔ المبسوط ن۔ بعد لا وقفتا کے توقف نہ کرے۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کما فی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحیح میں صحیح ہی م۔ ولو رمی باکبر منہ جاز لحصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہی کیونکہ رمی حاصل ہوجائیگی ف۔ یعنی اگر کچھ بڑی ہو تو روا ہی کیونکہ اصلی مقصود رمی ہی وہ حاصل ہوگیا۔ غیر انہ لا یرمی بالکبیر من الاحجار کیلا یتاذی بہ غیرہ۔ لیکن اتنی بات ہی کہ بڑا پتھر نہ پھینکے تاکہ غیر کو ایذا نہ پہنچاوے۔ ف۔ پس اگرچہ رمی حاصل ہولی لیکن حدیث کی صریح ممانعت بخوف ایذا ہی وہ مکروہ تحریمی ہی م مف۔ ولو رماہا من فوق العقبۃ اجزاہ۔ اور اگر عقبہ کے اوپر سے رمی کی تو کافی ہوگئی۔ ف۔ یعنی نشیب کچھ لازم نہیں ہی اونچائی سے بھی جائز ہی۔ لان ما حولہا موضع النسک کیونکہ جمرہ کے گرد نسک کا مقام ہی۔ ف۔ جہاں اونچائی یا نشیب سے پھینک مارے روا ہی۔ والافضل ان یکون من بطن الوادی لما روینا۔ اور افضل یہ کہ بطن الوادی یعنی نشیب سے مارے بوجہ روایت سابق کے۔ ف۔ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطن وادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو اسلیے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ سنت تعبدی نہیں لہذا اوپر سے رمی کرنا خلاف اولیٰ ہی م مف۔ ویکبر مع کل حصاۃ۔ اور ہر کنکری مارنے کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ اللہ اکبر۔ کذا روی ابن مسعود۔ ایسا ہی روایت کیا ابن مسعود نے۔ ف۔ کما فی الصحیحین وابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ ف۔ کما فی البخاری۔ ولو سبح مکان التکبیر اجزاہ۔ اور اگر بجائے تکبیر کے تسبیح کی تو اسکو کافی ہی۔ ف۔ یعنی سبحان اللہ کہا تو کافی ہوا۔ لحصول الذکر۔ بوجہ ذکر حاصل ہوجانے کے۔ وہ جملہ آداب الرمی۔ اور ذکر کرنا رمی کے آداب سے ہی۔ ولا یقف عندہا۔ اور جمرۃ العقبہ کے نزدیک توقف نہ کرے۔ لان النبی علیہ السلام لم یقف عندہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے پاس توقف نہیں کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہی کہ آپ نے جمرہ اولیٰ یعنی جمرۃ العقبہ کو سات کنکریوں سے رمی فرمائی درحالیکہ آپ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے پھر اسکے آگے جاکر قبلہ رخ ہوکر دونوں ہاتھ اٹھائے دعا فرماتے رہے۔ ... مجھے نہیں

کما فی البخاری - اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے م - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جمرہ کے پاس نہ ٹھہرے حالانکہ دوسرے جمروں کے پاس آج کے سوائے ٹھہر کر دعا فرمائی ہے تو شاید اسوجہ سے کہ جمرۃ العقبہ کے پاس ٹھہرنے میں راستہ بند ہوا جاتا ہے یا کوئی بعید علت ہو واللہ تعالیٰ اعلم - مف - ویقطع التلبیۃ مع اول حصاۃ - اور تلبیہ یعنی لبیک کو پہلے کنکری کے ساتھ ہی قطع کر دے - لما رویناعن ابن مسعود - بدلیل اس حدیث کے جو ہم کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی ہے - ف - وقد رواہ ابو داؤد - اور یہی صحاح الستہ کی حدیث فضل بن عباس میں ہے جیساکہ وقوف عرفہ میں گذری ہے م اور روی جابران النبی صلی اللہ علیہ وسلم قطع التلبیۃ عند اول حصاۃ رمی بہا جمرۃ العقبۃ - اور جابر رضی اللہ عنہ نے بھی یہی بات روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ موقوف کر دیا پہلے کنکری پر جس سے جمرۃ العقبہ کو رمی کیا - ثم کیفیۃ الرمی ان یضع الحصاۃ علی ظہر ابہامہ الیمنی ویستعین بالمسبحۃ - پھر کنکری پھینک مارنے کی کیفیت یہ ہے کہ کنکری کو اپنی داہنی انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور کلمہ کی انگلی سے مدد لے - ف - اور کہا گیا کہ انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی کے سروں سے پکڑے اور یہی اصح ہے - ف - ومقدار الرمی ان یکون بین الرامی وبین موضع السقوط خمسۃ اذرع کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ لان مادون ذلک یکون طرحا - اور پھینک کی مقدار یہ کہ پھینکنے والے اور گرنے کی جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فاصلہ ہو یعنی کمتر فاصلہ - ایسا ہی حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کیا کیونکہ اس سے کم تو ڈال دینا ہوگا - ف - اور اگر اپنے پھینکا مگر وہ کسی آدمی یا اونٹ پر گری پس اگر جمرہ سے قریب ہو تو جائز ورنہ نہیں اور قریب یہ کہ تین ہاتھ سے کم ہو ورنہ دور ہے - کما فی الجوہرہ - ولو طرحہا طرحا اجزاہ - اور اگر اپنے کنکری کو عمدًا ڈال دیا تو بھی کافی ہے - لانہ رمی الی قدمیہ الا انہ مسئی لمخالفۃ السنۃ - کیونکہ اُسنے اپنے قدموں کی طرف پھینکی مگر شخص برا کرنے والا بوجہ مخالفت سنت کے ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ پھینکنا سنت ہے - ولو وضعہا وضعا لم یجزہ - اور اگر اپنے کنکری کو رکھدیا تو کافی نہیں ہے - لانہ لیس برمی - کیونکہ یہ کسی طرح رمی نہیں ہے - ولو رماہا فوقعت قریبا من الجمرۃ یکفیہ - اور اگر اپنے کنکری پھینکی پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اُسکو کافی ہے - لان ہذا القدر مما لایمکن الاحتراز عنہ - کیونکہ اسقدر سے احتراز ممکن نہیں ہے - ولو وقعت بعیدا منہا لا یجزیہ - اور اگر جمرہ سے دور گری تو اسکو کافی نہیں - لانہ لم یعرف قربۃ الا فی مکان مخصوص - کیونکہ اسکا قربت عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ میں - ف - تو جب اس جگہ کے سوائے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی - احاصل جمرہ پر کنکری کا عبادت ہونا صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اسمیں رائے وقیاس کو کچھ دخل نہیں ہے م - ولو رمی بسبع حصیات جملۃ واحدۃ فہذہ واحدۃ - اور اگر اپنے ساتوں کنکریاں یکبارگی ماریں تو ایک کنکری قرار پائیگی - لان المنصوص علیہ تفرق الافعال - کیونکہ منصوص علیہ تو جداجدا فعل کرنا ہے - ف - پس بغیر قیاس رائے کے اسی طرح جدا جدا ایک کرکے پھینکے - ویاخذ الحصی من ای موضع شاء الا من عند الجمرۃ فان ذلک یکرہ - اور کنکریاں جس جگہ سے چاہے بوے سوائے جمرہ کے پاس سے کہ مکروہ ہے - لان ماعندہا من الحصی مردود ہکذا جاء فی الاثر فیتشاءم بہ - کیونکہ جمرہ کے پاس جو کنکریاں ہیں سو گریا گئی ہیں یوں ہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اسکے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی - ف - یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں ہوتا اسکی کنکریاں یہیں رد کردی جاتی ہیں تو انکو لینا منحوس ہے چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا ضرور اسکی کنکریاں اُٹھالی گئیں - اسحق بن راہویہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اُسکی کنکریاں اُٹھالی گئیں ورنہ چھوڑی گئیں - رواہ ابن ابی شیبہ نحوہ - حاکم و دارقطنی نے ابو سعید خدری رض سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اسکو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان ضعیف ہے

کی توثیق کی لیکن شیخ تقی الدین نے امام ہیں اور صاحب تنقیح نے اسی راوی کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن ابی شیبہ
نے اسکو ابو سعید رضی کا قول روایت کیا ہے - ع - بالجملہ یہ ضرور عجائب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام
کے وقت سے برابر جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الٰہی سے نہ ہو تو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا ہم - ومعناہ اولی
اور باوجود اسکے اگر اٹھا لیا - ف - یعنی جمرہ کے پاس سے لینا مکروہ ہونے کے باوجود اگر اٹھائے زمین سے کنکریاں لیکر ماریں
اجزاہ لوجود فعل الرمی - تو کافی ہو گیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا - ف - اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نص میں کنکریوں
کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہیں ہوا - رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا - ویجوز الرمی بکل ما کان من
اجزاء الارض عندنا - اور جو چیز کہ اجزائے زمین یعنی خاک سے ہو اُسکو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے - ف - خواہ
ڈھیلا ہو یا گندھی مٹی خواہ خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی مٹھی روا ہے اور سروجی رح نے کہا کہ گیرو اور چونا و ہرتال و نیم
اور پہاڑی نمک و سرمہ و زبرجد و بلور و عقیق و فیروزہ سب جائز ہیں - بخلاف گھاس و عنبر و موتی و سونا و چاندی کے کہ
یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے - ع - اور نہایہ میں نفیس مثل جواہر کے عدم جواز کہا کیونکہ ایسی
چیز قیمتی ہے جس سے اہانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے - م - خلافاً للشافعی - برخلاف قول شافعی رح کے - ف - کہ انکے نزدیک
صرف پتھر سے جائز ہے اگرچہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بلور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے - ع - اور ہمارے نزدیک
پتھر کی خصوصیت نہیں ہے - لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر - کیونکہ اصل مقصود
تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اُسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے - بخلاف ما اذا رمی بالذہب
والفضۃ لانہ یسمی نثراً لا رمیاً - بخلاف اسکے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ اسکو نثار کہتا ہے
نہ پھینک مارنا - ف - اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھروں سے بھی عدم جواز ہے اور اولیٰ واحوط یہ کہ فقط
پتھروں پر جو نص میں وارد ہیں اکتفا کیا جاوے - کما حققہ فی الفتح م - قال ثم یذبح ان احب - کہا کہ پھر اسکا جی
چاہے تو ذبح کرے - ف - یعنی قربانی کرے جسمیں ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے مگر اُسپر واجب نہیں - ثم یحلق او یقصر
پھر سر کو مونڈے یا کترے - ف - خواہ خود یا حجام سے - لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال ان اول
نسکنا فی یومنا ہذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق - کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا
کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں - ف - لیکن یہ روایت غریب ہے
اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منا میں آئے تو جمرہ پر آکر اُسکو رمی کیا پھر اپنے
ڈیرہ میں تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب
پھر موئے مبارک لوگوں کو عطا کرنے شروع کیے - کما فی الصحیحین وغیرہما - اس سے معلوم ہوا کہ سر کا داہنا معتبر ہے
نہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب میں یہی مذکور ہے لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث میں ثبوت ہوا - کذا فی الفتح - الحاصل آپکا
فعل حجت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے - ولان الحلق من اسباب التحلل - اور اس دلیل
سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے - وکذا الذبح - اور یونہی قربانی کرنا بھی - ف - احرام سے
نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے - حتی یتحلل بہ المحصر - چنانچہ جو شخص احرام باندھکر ادائے حج سے روکا گیا ہو وہ قربانی سے حلال
ہو جاتا ہے - ف - چنانچہ بیان آویگا انشاء اللہ تعالیٰ اور رمی الجمرہ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے - فیقدم
الرمی علیہما - تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کیا جاویگا - ف - تاکہ احرام میں واقع ہو - رہی ترتیب قربانی و حلق
میں - ثم الحلق من محظورات الاحرام - پھر حلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے - ف - حتی کہ محرم کو بال منڈانا

جائز نہیں ہے اور قربانی کرنا ممنوعات احرام سے نہیں۔ **فیقدم علیہ الذبح** - تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کیا گیا۔ ف - تاکہ قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے - **وانما علق الذبح بالحلق** - اور قربانی کر چکنے کے ساتھ اس واسطے معلق کیا۔ ف - چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے - **لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع** - کہ قربانی جو حاجی مفرد ادا کرتا ہے وہ نفل ہے - **والکلام فی المفرد** - اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں ہو رہا ہے جو فقط حج ادا کرنیوالا ہے۔ ف - اور جو شخص کہ ان ایام میں حج و عمرہ ادا کرے جسکو قران کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جسکو تمتع کہتے ہیں تو اسپر ایک قربانی واجب ہے - الحاصل افراد حج کرنے والا قربانی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈا دے یا کترا دے - **والحلق افضل** - اور سر منڈانا افضل ہے **لقولہ علیہ السلام رحم اللہ المحلقین الحدیث ظاہر بالترحم علیہم** - بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ اللہ رحم حلق کرنیوالوں پر رحم کرے اسکو تین مرتبہ کہا آخر مرتبہ جب تک پس آنحضرت نے رحمت بھیجی۔ ف - یعنی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اللہ رحم حلق کرنیوالوں پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کترنیوالوں پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنیوالوں پر رحم کرے تو صحابہ رضی نے عرض کیا کہ اور کترنیوالوں پر بھی تب فرمایا کہ اور کترنے والوں پر بھی - کما فی الصحیحین - پس تین مرتبہ مکرر حلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایکبار کترنے والوں پر تو منڈانا اسوجہ سے افضل ہے - یہ تو نص جلی ہے - اور قیاس ظاہری تو فرمایا - **ولان الحلق اکمل فی قضاء التفث وھو المقصود** - اور اس دلیل سے کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے میں خوب کامل ہے اور ستھرائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے - **وفی التقصیر بعض التقصیر** - اور کتروانے میں کچھ نقص ہے - **فاشبہ الاغتسال مع الوضوء** - تو اسکی مشابہت ہو گئی غسل کرنے اور وضوء کرنے کے ساتھ - ف - تو جیسے غسل کرنا وضوء سے افضل ہے یوں ہی منڈانا کترنے سے - (فرع) جسکے سر پر بال نہوں واجب ہے کہ سر پر استرہ پھرا دے اور یہی مستحب ہے اور اگر قروح سے یا جلانے یا اکھاڑنے سے روگ کے یا کسی نے لڑائی میں نوچ ڈالے تو کافی ہو گیا - اگر منڈانا متعذر ہو تو کترانا متعین ہے جیسے برعکس - اگر دونوں متعذر ہوں تو حلال ہو گیا اور مستحب ہے کہ آخر ایام النحر تک تاخیر کرے - اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ استرا نہیں یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہیں تو سوائے مونڈنے یا کترنے کے چارہ نہیں ہے - ھ - **ویکتفی فی الحلق بربع الراس** - اور منڈانے میں چوتھائی سر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے - **اعتبارا بالمسح** - برقیاس مسح کے - ف - یعنی جیسے وضوء میں چوتھائی سر کا مسح کافی ہے - **وحلق الکل اولی** - اور پورا سر منڈانا بہتر ہے - **اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** - باقتداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - ف - جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گذرا - کرمانی رح نے کہا کہ اگر چوتھائی سے کم منڈایا یا کترایا تو کافی ہو اور یہ اساءت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے برا کیا اور سوائے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن کاٹے اور اگر ایسا کیا تو کچھ مضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی قضاء التفث میں سے ہے - کذا فی المبسوط - اور محیط میں ہے کہ اگر حلق سے پہلے غلطی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بجائے احرام سے اسپر ایک قربانی لازم ہوگی اور طحاوی رح نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ اسکو حلال ہونا مباح ہو گیا - پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈانے میں اسقدر کافی ہے جسقدر سے وضوء میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس معلوم نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے - اور شیخ محقق نے توضیح تمام اسکو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل پر تنبیہ بیان کرنے کے بعد کہا کہ سر منڈانے میں مقتضائے دلیل یہی ہے کہ پورا سر منڈانا واجب ہے جیسا کہ قول مالک رح ہے اور یہی میرا مذہب ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم - کذا فی الفتح - اور یہی بہ اعتماد اولیٰ ہے مگر اگر کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی اسکے سوائے ظاہر ہو - رجوع ہو اور معذور کو اسکے واسطے کتاب میں مذکور رہا کہ چوتھائی سر کافی ہے اور کل افضل ہے پھر حلق

یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ والتقصیر ان یاخذ من رؤس شعرہ مقدار الانملۃ۔ اور کترنے کے یہ معنی کہ بالون کے سرون سے بقدر ایک انگل کے تراش لے۔ ف۔ یہ اندازہ حضرت عمرؓ و ابن عمرؓ سے مروی ہو اور یہی پر امت کا اجماع ہو اور اسمین مرد و عورت برابر ہین۔ مع۔ اور عورت کو سر منڈانا جائز نہین ہو۔ م۔ الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چکا وقد حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور حالت یہ پہونچی کہ اسکو ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون کے۔ ف۔ یعنی خوشبو و لباس وغیرہ سب حلال ہوگیا مگر عورتون سے جماع و اسکی دواعی نہین حلال ہوئی۔ وقال مالک والا الطیب ایضا لانہ من دواعی الجماع۔ اور امام مالک رح نے کہا اور سواے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دواعی مین سے ہو۔ ف۔ تو عورتون کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہین ہوا۔ ولنا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شئی الا النساء۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ مین کہ اسکے لیے سواے عورتون کے ہر چیز حلال ہوگئی۔ ف۔ اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے مین یہ شبہہ رہتا ہو کہ عورتون کے استثناء مین دواعی بالاتفاق مستثنیٰ ہین تو طیب بھی انہین داخل ہو لیکن تمام روایت سے یہ شبہہ دور ہو جاتا ہو اور وہ یہ ہو کہ عینی رح نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون کے۔ وہو مقدم علی القیاس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہو۔ ف۔ تو مالک رح کا قیاس رد ہوگیا لیکن حاکم مین عبد اللہ بن الزبیر کی روایت ہو کہ حج کی سنت سے ہو کہ جب جمرۃ العقبیٰ کو رمی کیا تو اسکو ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون و خوشبو کے یہانتک کہ طواف زیارت ادا کرے۔ رواہ الحاکم و قال علی شرط الشیخین۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد منقطع مروی ہو۔ کما فی الامام۔ اور جواب یہ ہو کہ صحیحین مین قاسم نے عائشہ رضہ سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھین اور یوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طواف کرین ایسی خوشبو سے معطر کیا کہ جسمین مشک تھا۔ اور صحیح مسلم مین عروہ نے عائشہ رضہ سے مانند اسکے روایت کی۔ نسائی و ابن ماجہ نے ابن عباس رضہ سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ مین نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپکے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اُڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہو کہ نہین ہو۔ م عف۔ اب ظاہر ہو کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح و ارجح ہین تو کوئی معارضہ قائم نہین ہو سکتا ہو۔ پس صرف عورت ابھی اُسکو حلال نہین ہو۔ م۔ ولا تحل لہ الجماع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے ماسواے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اُسکو حلال نہین ہو۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ انکے دو قول مین سے ایک قول کے موافق عورت کو لپٹانا اور اسکی ران یا پیٹ سے مساس و خواہش پوری کرنا جائز ہو مگر ہم اسکو جائز نہین جانتے۔ لانہ قضاء الشہوۃ بالنساء۔ کیونکہ یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرنا ہو۔ فیؤخر الی تمام الاحلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیجائیگا۔ ف۔ اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببون سے ہو یا نہین۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی لیس من اسباب التحلل عندنا۔ پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب مین سے نہین ہو۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رح کے۔ ہو یقول انہ یتوقت بیوم النحر کالحلق فیکون بمنزلتہ فی التحلیل۔ شافعی فرماتے ہین کہ رمی بھی مانند سر مونڈنے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہو تو حلال کرنے مین بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہو یعنی دسوین ذی الحجہ اسکا وقت مقرر کر دیا گیا ہو تو وہ حلال کرنے والی ہو۔ اور حلق یعنی کہ دونون مونڈنا بھی یوم النحر مین واقع ہو۔ ولنا ان مایکون محللا یکون جنایۃ فی غیر اوانہ کالحلق۔ اور ہماری دلیل

یکہ جو چیز احرام سے حلال کرنے والی ہو وہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوتی ہو جیسے سر کا مونڈنا۔ ف۔ کہ وہ احرام
میں جرم ہے۔ والرمی لیس بجنایۃ۔ اور رمی الجمار جرم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جاکر رمی الجمار
کرے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ ف۔ کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا
کہ عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہو جاوے گا وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محلل بھی نہیں ہے۔ لان
التحلل بالحلق السابق لابہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا ہے نہ بوجہ طواف کے۔ ف۔
الا انہ اخر عملہ فی حق النساء۔ لیکن طواف کا اثر عورتوں کے حق میں موخر ہے۔ ف۔ جس کی وجہ یہ
ہے کہ اسی حالت سابق پر جو احرام میں تھی طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اسکے کہ عورت سے شہوت پوری کرے
یہ ناشی نے جماع ممنوع کر دیا ہے۔ م ع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے بدون
اسکے نہ ہوگا اور ابن عمر رض سے تفسیر قولہ تعالی ثم لیقضوا تفثہم۔ مروی ہے کہ تفث سے تفث وہ حلق و لباس ہے۔ یہی مفسرین کا قول
ہے کہ بلا شبہ اس سے وجوب ثابت ہوا۔ لہذا ابو حنیفہ کے قول پر علی الاصح اگر بعد رمی کے قبل حلق کے غلطی سے سر دھو یا تو اسپر
قربانی واجب ہے۔ مع۔ الحاصل منی میں سر مونڈنا یا کترنا تمام کرے۔ قال ثم یاتی من یومہ ذلک مکۃ۔ قدوری
نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ ف۔ یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ او من الغد۔ یا دوسرے دن۔ ف۔
گیارھویں کو۔ او من بعد الغد۔ یا پرسوں۔ ف۔ یعنی بارھویں کو کہ یہی ایام قربانی کے ہیں پس انسے تاخیر نہ کرے
فیطوف بالبیت طواف الزیارۃ سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارت سات پھیرے۔ ف۔
اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو حج کے واسطے
تاخیر کرنا افضل ہے۔ پھر طواف الزیارۃ کو دسویں تاریخ ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
لما حلق افاض الی مکۃ فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظہر بمنی۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب
سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی نماز پڑھی۔ ف۔ یہ
حدیث صحیح مسلم میں ابن عمر رض سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جابر رض میں اور ابو داؤد و ابن حبان و حاکم کی
حدیث عائشہ رض میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابو الفتح الیعمری و ابن حزم نے کہا کہ لامحالہ دونوں روایتوں میں سے ایک کے
کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ ع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولی ہے۔ ف۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید
ہیں کہ طواف الزیارۃ دسویں کو ادا کیا تو یہی افضل ہے۔ م۔ ووقتہ ایام النحر۔ اور طواف الزیارۃ کا وقت قربانی کے ایام ہیں
ف۔ دسویں و گیارھویں و بارھویں تک۔ لان اللہ تعالی عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ اللہ تعالی نے قربانی
پر طواف کو معطوف فرمایا۔ قال فکلوا منہا۔ یعنی کہا فکلوا منہا۔ ف۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ولیطوفوا۔ پھر
فرمایا ولیطوفوا۔ ف۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتہما واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واول
وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتداء وقت طواف الزیارۃ کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ ف۔ آخر
ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفۃ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا وقت
ہے۔ والطواف مرتب علیہ۔ اور طواف اسی وقوف پر مرتب ہے۔ ف۔ یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو لامحالہ
طلوع فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل عرفہ کے دن سے ملکر رات تمام تک وقوف عرفہ کا وقت ہے کہ اسمیں سے کسی جزو میں وقوف کرے
اور طریق مسلوم اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے روانہ ہو کر مزدلفہ میں رات
بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارۃ کا وقت شروع ہوا ہے اسمیں پہلے وقوف مزدلفہ پھر اگر بعد طلوع الشمس کے رمی کرے
پھر مستحب قربانی پھر حلق یا قصر پھر طواف الزیارۃ کرے۔ م۔ والافضل ہذہ الایام اولہا کما فی التضحیۃ۔ اسلئے ایام طواف

منیٰ سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہے جیسے انھیں ایام قربانی میں سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل ہے۔ وفی الحدیث
افضلها اولها۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہے۔ ف۔ یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس تجربہ کر کے کہا جاوے
ہے اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ رہا اس طواف میں رمل ہے یا نہیں تو فرمایا کہ۔ فان کان سعی بین الصفا والمروۃ عقیب طواف
القدوم لم یرمل فی ہذا الطواف ولا سعی علیہ۔ اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کر چکا ہو تو اس طواف
الزیارۃ میں رمل نہیں کریگا اور اسپر سعی صفا و مروہ بھی نہیں ہے۔ وان کان لم یقدم السعی۔ اور اگر سعی صفا و مروہ کو مقدم نہیں
کر چکا۔ ف۔ بلکہ اسوقت تک تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی ہذا الطواف وسعی بعدہ۔ تو اس طواف میں
رمل کرے اور اسکے بعد سعی کرے۔ لان السعی لم یشرع الا مرۃ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا و مروہ تو مشروع نہیں مگر ایکبار۔ ف
یعنی ایکبار واجب ہے کسی طواف کے بعد ہو پھر نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف القدوم جو کہ سنت ہے اسکے بعد
یہ سعی ادا کردے۔ والرمل ما شرع الا مرۃ فی طواف بعدہ سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے مگر ایکبار ایسے طواف میں
جسکے بعد سعی ہو۔ ف۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتی کہ اگر مقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے۔ مفاد اسکا یہ ہے
کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اسکے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی تو رمل شمار نہ ہو اور طواف الزیارۃ میں رمل و سعی کرے۔ اگر طواف
قدوم میں رمل نہ کیا اور اسکے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارۃ سات پھیرے ادا کرے۔ پھر سات پھیرے
ہر وجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھیرے اور باقی میں واجب ہیں۔ کما نص علیہ الامام محمد اور اسمیں شیخ کی تحقیق آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ
م۔ ویصلی رکعتین بعد ہذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دوگانہ نماز پڑھے۔ لان ختم کل طواف برکعتین
فرضا کان الطواف او نفلا علی ما بینا۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنابر اسکے
ہم بیان کر چکے۔ ف۔ حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھیرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں
مذکور ہے۔ م۔ (فروع) متعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زمزم کے ورا طواف کیا
تو کافی ہے اور اگر ورا مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے مکہ کے گرد طواف کرنے سے کچھ نہیں ہوگا۔ مسجد میں داخل
ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا نہ ہو مگر آنکہ اسپر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت
مؤکدہ یا جماعت جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف قدوم سنت نہیں ہے۔ عورت کو مستحب ہے کہ
مطاف کے کنارہ رہے اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے۔ اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہی گئی یا
جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد اگر جہاں سے چھوڑا تھا اسپر بنا کرلے
جن اوقات میں نماز مکروہ ہے ان میں طواف مکروہ نہیں مگر دوگانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا پہنے طواف میں مضائقہ نہیں
بشرطیکہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد و ثنا ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید و فروخت
کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہوگا۔ طواف میں سلف سے ذکر الٰہی متوارث ہے اسپر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قرأت قرآن سے
کما فی التجنیس للمصنف۔ اور آہستہ قرأت میں مضائقہ نہیں۔ کما فی الکافی للحاکم۔ طواف میں فتوی دینا اور بضرورت بات
جائز ہے اور تلبیہ اسوقت نہ کہے۔ اگر سواری پر یا آدمی پر لدکر طواف یا سعی کی تو بعذر جائز ہے اور بغیر عذر نہیں پس جبتک مکہ
میں ہے اعادہ کرلے اور چلا آیا تو اسپر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ کما نص علیہ محمد ومشائخ
دوسرے کو لادکر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہوگا لیکن اگر لادنے والے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر
دشمن سے بھاگنے یا قرضدار کو پکڑنے میں سات پھیرے گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ وہ ہوگیا۔ خانہ کعبہ
کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جبکہ کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہوکر نماز پڑھی۔ لہٰذا آپ کے

مقام نماز کا قصد کرے حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرماتی ہین کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف نگاہ اُٹھاویگا۔ یعنی جلال و عظمت الٰہی عزوجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے سجدہ کی جگہ سے نہین ہٹی حتی کہ باہر تشریف لائے۔ الحاصل ظاہر و باطن مین جہانتک ممکن ہے ادب خاطر رکھے عوام جسکو عروۃ الوثقیٰ کہتے ہین محض بے اصل بدعت ہے جیسے دیوانی مسمار کو نات دیتا کہتے اور اسپر نات رکھتے ہین یہ بے عقلی کا کام ہے۔ کمافی الفتح۔ الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے۔ قال وقد حل له النساء قدوری نے کہا اور حالت یہ پہونچی کہ حاجی کے واسطے عورتین حلال ہو گئین۔ ف۔ اور اسمین طواف کو دخل نہین لکن بالحلق السابق۔ لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا۔ اذ هو المحلل کیونکہ وہی حلال کرنے والا۔ ف۔ یعنی احرام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتین بھی حلال ہو ہین۔ لا بالطواف نہ بوجہ طواف کے۔ الا انه اخر عمله فی حق النساء۔ مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتون کی حلت مین ظاہر ہونا موخر کر دیا گیا ہے۔ ف۔ یہانتک کہ طواف کرلے۔ نظیر یہ کہ کسی نے جا کر چیز خریدی تو اُس چیز کو کام مین لانا اجازت پر موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہین بلکہ اصلی خرید سے حلال ہے۔ م۔ قال وهذا الطواف هو المفروض فی الحج و هو ركن فيه۔ قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج مین فرض کیا گیا اور یہ اسمین رکن ہے۔ اذ هو المامور به فی قوله تعالیٰ وليطوفوا بالبيت العتيق۔ کیونکہ اُسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الٰہی عزوجل ولیطوفوا الخ مین۔ ف۔ یعنی اور بندے بیت العتیق کا طواف کرین اور اسی پر مسلمانون کا اجماع ہے۔ ع۔ ويسمى طواف الافاضة وطواف يوم النحر۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضہ اور تیسرا نام طواف یوم النحر ہے۔ ويكره تاخيره عن هذه الايام اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ د۔ لما بينا انه موقت بها۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ طواف انہین ایام کے ساتھ موقت ہے۔ ف۔ یعنی یہی اُسکا وقت مقرری ہین۔ وان اخره عنها لزمه دم عند ابی حنيفة رح وسنبينه فی باب الجنايات ان شاء الله تعالیٰ۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اسپر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرمانہ لازم ہوگی اور ہم عنقریب اُسکو جرمون کے باب مین انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ قال ثم يعود الی منی فيقيم بها۔ قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہان مقیم ہو۔ لان النبی عليه السلام رجع اليها كما روينا۔ اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو لوٹ گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ ف۔ حدیث ابن عمر و جابر فی صحیح مسلم۔ ولانه بقی عليه الرمی و موضعه بمنی۔ اور اسلیے کہ اسپر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اسکا ٹھکانا منی مین ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہین آتا کہ اُسی روز جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ م۔ الحاصل یوم النحر کو واپس جا کر منی مین رہے۔ فاذا زالت الشمس من اليوم الثانی من ايام النحر۔ پھر قربانی کے ایام مین سے دوسرے دن جبکہ آفتاب ڈھل جاوے۔ ف۔ یعنی گیارھوین تاریخ بعد زوال کے۔ رمی الجمار الثلث۔ تینون جمرات کو رمی کرے۔ فيبدأ بالتی تلی مسجد الخيف۔ پس اُس جمرہ سے شروع کرے جو مسجد الخیف سے متصل واقع ہے۔ فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة۔ پس اسکو سات کنکریون سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ پس اسکی رمی پوری ہو گئی۔ ويقف عندها۔ اور اسکے پاس کچھ توقف کرے۔ ف۔ یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر تسبیح و دعا کرے۔ ثم يرمی التی تليها مثل ذلك۔ پھر اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو مثل اس کے پہلے جمرہ سے متصل ہے۔ ف۔ یعنی اول کے بعد والے جمرہ کو سات کنکریون سے مع تکبیرون کے۔ ويقف عندها۔ اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے۔ ثم يرمی۔ پھر

رمی کرے۔ ف۔ تیسرے جمرہ کو یعنی۔ جمرۃ العقبۃ کذلک۔ جمرۃ العقبہ کو اسی کیفیت مذکورہ سے۔ ولا یقف عندہا
اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے۔ ہکذا روی جابر رضہ فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام مفسرا
چنانچہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اسمین یون ہی تفسیر کیساتھ
روایت کیا ہے۔ ف۔ یہ روایت جابر رضہ غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ مین صرف جمرۃ العقبہ کے اول وقت
کا بیان ہے۔ ہان ابو داؤد نے حدیث عائشہ رضہ سے مفسر روایت کیا ہے۔ ورواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم۔ منذری نے کہا کہ
حدیث حسن ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ مین کافی وافی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے
مع۔ ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس۔ اور اول ودوم دونون جمرون کے پاس
وہان توقف کرے جہان لوگ ٹھہرتے ہین۔ ف۔ کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جسکو لوگون
نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ مین اول جمرہ مین آگے بڑھکر توقف قبلہ رخ دیر تک دعا رہا تھ اٹھانا
اور دوم مین بائین جانب ہٹکر قبلہ رخ اسی طرح دعا مذکور ہے۔ مع۔ ویحمد اللہ ویثنی علیہ ویہلل ویکبر ویصلی علی النبی
علیہ السلام ویدعو لحاجتہ ویرفع یدیہ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے اور ثنا پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر
یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعا مانگے اور دونون ہاتھ اٹھادے
جمہور کے نزدیک سے۔ ف۔ دونون کندھون تک۔ المحیط۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع
مواطن وذکر من جملتہا عند الجمرتین۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوینگے مگر سات
مواضع پر اور منجملہ سات کے دونون جمرون کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا۔ والمراد رفع الایدی بالدعاء۔ اور مراد
دعا کے ساتھ ہاتھون کا اٹھانا۔ ف۔ یہ حدیث کتاب الصلوٰۃ مین گذری۔ اور دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری
کی حدیث ابن عمر رضہ مین منصوص ہے۔ کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورۂ بقرہ ختم ہو۔ جو شخص بیمار ہو کہ رمی نہین
کر سکتا تو اپنے ہاتھ پر کنکری رکھکر پھینکے یا دوسرا اسکی طرف سے پھینکدے۔ یون ہی جو اغماء سے بیہوش ہو۔ اگر
ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونون یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے۔ مسجد الخیف مین امام
کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے۔ مع۔ وینبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ہذہ المواقف۔
اور چاہیے کہ ان مواقف مین (جو اجمرہ کے ہون یا عرفہ وغیرہ کے) مومنون کے واسطے اپنی دعا مین مغفرت مانگے۔
ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخشدے۔ کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پا دیگا
اور مومنین بخشے جاوینگے۔ لان النبی علیہ السلام قال اللہم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الٰہی حاجیون کو بخشدے اور جسکے واسطے حاجیون نے مغفرت مانگی اسکو بخشدے۔ ف۔
رواہ الحاکم وصححہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃ رضہ اور اسکو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت
کیا ہے۔ ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ۔ پھر اصل یہ قاعدہ کہ ہر رمی جسکے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے
توقف کرے۔ ف۔ جیسے جمرہ اول وجمرہ دوم ہے کہ انکی رمی کے بعد توقف دعا ہے۔ لانہ فی وسط العبادۃ فیاتی
بالدعاء فیہ۔ کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ مین واقع ہے تو اس فعل مین دعا کرے۔ وکل رمی لیس بعدہ
رمی لا یقف۔ اور جو رمی کہ اسکے بعد رمی نہین ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہین کریگا۔ ف۔ جیسے تیسرا جمرہ اور
یوم النحر کو فقط جمرۃ العقبہ کے رمی کے بعد توقف نہین چنانچہ حدیث مین منصوص ہے۔ لان العبادۃ قد انتہت
کیونکہ عبادت تو ختم ہو چکی۔ ولہذا لا یقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر ایضا۔ اور اسی وجہ سے یوم النحر بن کی

بعد جمرۃ العقبہ۔ رمی کرنے کے توقف نہیں کرتا ہے۔ قال واذا کان من الغد۔ قدوری رح نے کہا اور جب دوسرا دن ہو
ف۔ یعنی بارھوین تاریخ ہو کہ ایام النحر کا تیسرا دن ہوتا ہے جسکو یوم النفر اول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثلث بعد
زوال الشمس کذلک۔ تو تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ ف۔ یعنی جس طرح گیارھوین کی
جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ۔ پس اگر چاہے کہ جانے مین جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے
ف۔ کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر
ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ لقولہ تعالیٰ فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ
ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن مین تو اُسپر کچھ گناہ
نہین اور جو تاخیر کرے تو اُسپر بھی گناہ نہین اسکے واسطے جو تقویٰ کرے۔ ف۔ زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے
زمانہ جاہلیت مین بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے ہر فرق سے بوجھ مطلع کر دیا۔ مع۔ پس
بارھوین کو چلا جانا جائز ہے۔ والافضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے۔ ف۔ تیرھوین تک جو آخر ایام تشریق ہے
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہانتک کہ چوتھے دن تینون جمرات کو رمی کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ طواف
زیارت کیا آخر روز جبکہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منیٰ کو واپس ہوئے پس وہان ایام تشریق کی راتین ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے
تھے جب آفتاب ڈھل جاتا الخ۔ رواہ ابو داؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم۔ منذری رح نے مختصر السنن مین کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مع
لہٰذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارھوین کو چلا جانا جائز ہے جبتک کہ تیرھوین شروع نہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ینفر
ما لم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر۔ اور حاجی کو چلے جانیکا جواز حاصل ہے جبتک کہ چوتھے روز یعنی
تیرھوین کی فجر طلوع نہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اُسکو چلے جانیکا اختیار نہوگا۔ ف۔ جبتک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کرے۔
لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آ جانے کے۔ ف۔ نفر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا کے مکروہ ہے۔ وفیہ خلاف
الشافعی۔ اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع
ہونے سے جواز نہین رہتا یعنی جب بارھوین کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہین ہے اور یہی حضرت عمر رض سے
مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات مین جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہین ہے یہانتک کہ
فجر طلوع ہو تب نہین جائز ہے۔ مع۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع
الفجر جاز عند ابی حنیفۃ۔ اور اگر حاجی نے اُس دن یعنی چوتھے دن مین رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے
پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔ وقالا لا یجوز۔
اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہین جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ مع۔ اعتبارا بسائر
الایام۔ بہ قیاس دیگر ایام کے۔ ف۔ یعنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ تین دن قبل زوال رمی نہین جائز ہے تو چوتھے دن بھی
نہین جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہین ہے۔ وانما التفاوت فی رخصۃ النفر۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت
مین تھا۔ ف۔ یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور اُن تین ایام مین نہین
جب یہی فرق تھا۔ فاذا لم یترخص التحق بہا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن
بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ ف۔ اور کسی بات مین فرق نہ رہا تو جیسے دیگر ایام مین قبل زوال کے رمی
نہین جائز تھی اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہوئی۔ ومذہبہ مروی عن ابن عباس۔ اور ابو حنیفہ کا مذہب حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف۔ کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار وصدر جائز ہے۔ رواہ البیہقی
یعنی جب تیرہویں کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت میں حجت ہے۔ م
ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ہذا الیوم فی حق الترک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلہا اولی۔ اور
اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولی
اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثانی یعنی بخلاف
روز اول ودوم کے۔ ف۔ کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جس کا اثر وقت کے بارہ میں ہو نہ
انہیں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا یجوز الرمی فیہما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ
مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لا یجوز ترکہ فیہما فبقی علی الاصل
المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے۔
ف۔ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ وابن عمر کی حدیث سے روایۃ
مروی ہے۔ نہ جابر سے ہم۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ سو یوم النحر یعنی دسویں کو
بعد واپسی عرفات ومزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف۔ لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر
کے اساءت ہے مثل رات کی رمی کے سن ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت
بعد آدھی رات کے ہے۔ ف۔ یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلا۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن
عباس ومرسلا عن عطاء سف۔ ورواہ الطبرانی مع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن
اسناد ضعیف ہے۔ مع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر
کے رمی الجمرہ کیا پھر روانہ ہوئیں حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس
ہوتے۔ رواہ ابوداؤد۔ یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی باجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھی۔ اور ابوداؤد
نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث۔ اس میں ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد
میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں رمی الجمرہ مع۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں ام سلمہ رض کا فعل صریح اجازت سے ظاہر
نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب ملحوظ
نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں تو اس سے مستبعد ہے کہ مردوں سے اپنی ماسے کے افعال
مفقود ہو گئے تو کچھ بھی بعید نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی مجہول ہے باوجود اسکے محتمل کہ
عورتوں نے خود رائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال ہے
ہر دلیل ہاسکے جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا ترموا الجمرۃ العقبۃ الا مصبحین۔ اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ ف۔ رواہ الطحاوی والامام
وابن حبان فی الصحیح من عبد اللہ بن عباس۔ مع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جنکو پیشتر روانہ کر دیا تھا۔ ویروی
حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہاں تک کہ آفتاب طلوع کرے۔ ف۔ یعنی ابو بکر البزار۔ م کی حدیث فضل
بن عباس میں ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مع۔ اور دوسری احادیث سے
معلوم ہوا کہ آپکا فعل بھی یوں ہی تھا۔ اور اصول میں ثبوت ہوا کہ دونوں حدیثیں بمنزلہ دو آیت کے ہیں تو تثبیت

اصل الوقت بالاول والافضلیۃ بالثانی - پس ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول، اور افضل وقت بدلیل حدیث
دوم - ف - اور اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اسکی تاویل کیجاوے -
وتاویل ما روی اللیلۃ الثانیۃ والثالثۃ - اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے - ف - یعنی چرواہوں
کو اجازت دی گئی کہ گیارھویں و بارھویں رات میں رمی کریں - کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رمی میں راتیں اپنے اگلے دن کے
تابع ہیں حتی کہ جب مثلاً گیارھویں کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخر رات تک رہتا ہے - م ع - پس چرواہوں کو
بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً ۱۱ یا ۱۲ کے دن کی رمی کو رات میں ادا کریں - اور یہ ہم نے اسواسطے کیا کہ عبداللہ بن
عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں ضعفاء میں اور چرواہوں کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے - ولان
لیلۃ النحر وقت الوقوف - اور اسواسطے کہ دسویں کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے - ف - جیسا کہ حدیث عروہ بن
گذری - تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہوگا - والرمی یترتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ - اور رمی ترتیب سے
ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو ضرور رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا - ف - تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا
اور اگر ہم مان لیں کہ چرواہوں کو آئے دسویں رات میں رمی جمرۃ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رمی کا وقت
رات سے ہر شخص کے واسطے ہوا اسلیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفاء عورتوں بچوں اور چرواہوں کو رخصت
دی تو یہ انہیں تک رہیگی دوسروں کے حق میں نہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہیں - باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل
بن عباس و عبداللہ بن عباس دربارہ ضعفاء کے جو مسند ہیں اقوی ہیں مرجح متروک کرکے حدیث دربارہ چرواہوں کی
ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے - م - ثم عند ابی حنیفۃ یمتد ہذا الوقت الی غروب الشمس - پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رح کے
نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک - ف - یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے - لقولہ علیہ السلام ان
اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کریں
ف - اسکا ذکر حلق کے بیان میں گذرا - جعل الیوم وقتا لہ - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم
قرار دیا - ف - جاننا چاہیے کہ دن میں کتنا اور یہ دن کتنا برابر ہیں - وذہابہ بغروب الشمس - اور آفتاب ڈوبنے
سے دن جاتا ہے - م ع - ف - کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا - وعن ابی یوسف
انہ یمتد الی وقت الزوال - اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے - ف - بعد زوال کے نہیں
رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل از زوال رمی کرلی ہے - والحجۃ علیہ ما رویناہ - اور ابو یوسف پر حجت وہ
حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے - ف - ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ - اور چونکہ اسکا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہوگی
کما لا یخفی - وان اخر الی اللیل رماہ ولا شیء علیہ - اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی
کرلے اور اسپر کچھ لازم نہیں ہے - لحدیث الرعاء - بدلیل چرواہوں کے حدیث کے - ف - بلکہ اسلیے کہ رات بھی
دن کے تابع ہو جاتی ہے - لیکن مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز مع اساءت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت
مسنون ہے اور زوال سے غروب تک مباح بغیر اساءت ہے اور رات میں جائز مع اساءت ہے - ن - فتح - اور مخفی نہیں کہ
رات ذخیرہ میں جہاں اساءت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفاء و چرواہوں کو اساءت نہیں ہے م ف - وان اخرہ الی
الغد رماہ - اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے - لانہ وقت جنس الرمی - کیونکہ یہ وقت بھی
جنس رمی کا ہے - ف - اگرچہ خاص اس رمی کا نہ - لہذا رمی کرلے - وعلیہ دم - اور اسپر ایک قربانی لازم آئی - عند
ابی حنیفۃ لتاخیرہ عن وقتہ کما ہو مذہبہ - ابو حنیفہ رح کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسویں سے

جیساکہ ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ ف۔ یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کرے تو قربانی لازم آتی ہے۔ پھر یہ اس
بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک نفل واجب ہے یہی مذہب ہے۔ قال فان رماہا راکبا اجزاہ۔ قدوری نے کہا پھر
اگر رمی الجمار کو سوارہ ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ لحصول فعل الرمی۔ بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ ف۔ لیکن جامع صغیر
مین کہا کہ یہی ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک کل رمی مین افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یون ہی
ثبوت ہوا۔ مع۔ کمافی الصحیح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا
کہ لوگ آپ کو دیکھین اور پوچھین چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید مین اس سال کے
بعد حج نہ کر دنگا۔ کمافی الصحاح۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہا وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
نے یہ حکم قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والا فیرمیہ راکبا۔ ہر رمی جسکے بعد رمی ہے
تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوارہ رمی کرے۔ ف۔ پس دسوین کی رمی جمرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی
حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام مین جمرہ اول و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جسکے بعد رمی باقی ہو تو اسکے بعد ٹھہرنا و دعا ہے
بنابر آنکہ ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب
الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جسکے بعد رمی نہین تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر عجب کیا۔ اللہ اور رح نے کہا کہ وہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور
یہی رمی الجمار کے معنی تو موضع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر مین ہے کہ ظہیریہ مین مطلقا پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولی
ہے۔ مع۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابوحنیفہ و محمد نے مستنبط
کیا۔ ان سواری مین ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لایبیت بمنی لیالی الرمی
اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتون مین رات کو منی مین نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلعم
منی مین رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہ رض مین کہذا۔ اور اس سے صرف سنت
ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یؤدب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی مین مقام
ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہرا یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے
باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگون کو کہ منی کے اندر داخل ہون۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
ان راتون کو مین سونا مکروہ رکھتے۔ جیسون اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ فتح۔ ولو بات فی غیرہا متعمدا
لا یلزمہ شیئ عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمدا منی کے سواے کہین رات مین رہا تو ہمارے نزدیک اسپر کچھ لازم نہ ہوگا
خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کیونکہ انکے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
نہین۔ لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت
اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی مین آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر۔ تو
یہ فعل کچھ افعال حج سے نہ ہوا تو اسکے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہین ہوگا۔ ف۔ کیا نہین دیکھتے
کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیون کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ مین رہنے کی اجازت
دی پس اگر منی مین رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہین ہے

المکانی والمکانی۔ ابن الجوزی نے مبالغہ کیا کہ جب یہ ہوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیوں لیتے۔ ابن الہمام نے رد کیا کہ خلفاء رضی اللہ عنہم تو ترک سنت سے اجتناب کرتے بخصوص جب کہ سب لوگ منیٰ میں تھے۔ مت۔ قال ویکرہ ان یقدم الرجل ثقلہ الیٰ مکۃ ویقیم حتیٰ یرمی۔ قدوری نے کہا اور مکروہ ہے کہ حاجی اپنا بوجھ یعنی سامان مکہ کو روانہ کردے اور خود ٹھہرا رہے یہاں تک کہ رمی کرے۔ لما روی ان عمر رضی اللہ عنہ کان یمنع منہ ویؤدب علیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اس پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ یعنی کہتے کہ ایسا کچھ نہیں ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یعنی حج میں کمال نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تفسیر محل تامل ہے کیونکہ یہ واجب ٹھہرا۔ م۔ ولانہ یوجب شغل قلبہ۔ اور اس دلیل سے مکروہ کہ ایسا کرنا اسکے دل کو اسباب میں مشغول رکھیگا۔ ف۔ حاصل یہ کہ اگر مکہ میں ایسی جگہ رکھا ہو کہ اسکو اطمینان ہو تو کراہیت نہوگی۔ کذا فی الدر۔ تنبیہ۔ اسی سے کہا گیا کہ نماز میں جوتیاں وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل لگا رہے بلکہ پیش نظر چاہیے۔ م۔ واذا نفر الیٰ مکۃ نزل بالمحصب۔ اور جب مکہ کو روانہ ہو تو محصب میں اترے۔ وہو الابطح۔ اور یہی ابطح ہے۔ ف۔ یہ مکہ سے منیٰ کو جاتے ہوئے دونوں پہاڑوں کے درمیان متصل بنا بر او بنا مقابر بائیں جانب ہے اور منتہائے کے سے تبرا و مقبرہ اسمیں شامل نہیں ہے۔ مت۔ وہو اسم موضع قد نزل بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اترے تھے۔ ف۔ رواہ مسلم وغیرہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرے تو عشا تک نمازیں پڑھکر کچھ دیر سوجاوے پھر یہ اٹھ کر مکہ میں داخل ہو۔ مت۔ وکان نزولہ قصدا۔ اور محصب میں آپ کا اترنا قصداً تھا۔ ف۔ اس مسئلہ میں علماء کے دو قول ہیں اول یہ کہ قصداً نہیں اترے جیسا کہ ابو رافع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصداً اترے مگر مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی میں آسانی ہو پس ہو جا ہے وہاں اترے یا نہ اترے جیسا کہ صحاح الستہ کی حدیث میں عائشہ رض کا قول سمجھا ہے۔ قول دوم یہ کہ آپ وہاں قصداً بطریق عبادت اترے۔ اسی کو مصنف رح نے اختیار کیا۔ ہو الاصح حتیٰ یکون النزول بہ سنۃ۔ یہی اصح ہے یعنی کہ محصب میں اترنا سنت ہوگیا۔ ف۔ جب کہ آپ قصداً اترے۔ م۔ لما روی انہ علیہ السلام قال لاصحابہ انا نازلون غدا بخیف بنی کنانۃ حیث تقاسم المشرکون فیہ علی شرکہم۔ بنا برایکہ روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (منیٰ میں) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ ہم کل کے روز خیف میں اتریںگے خیف بنی کنانہ میں جہاں مشرکوں نے اپنے شرک پر باہم قسمیں کھائی تھیں۔ یشیر الیٰ عہدہم علی ہجران بنی ہاشم۔ آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکوں کی کمال کوشش پر بنو ہاشم کے چھوڑنے میں۔ ف۔ رواہ جماعۃ الستۃ عن اسامۃ رض۔ وفی الصحیحین عن ابی ہریرۃ رض۔ اور ملخص قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کے دعویٰ نبوت و بطلان بت پرستی پر قریش کے سب کفار اس خیف محصب میں جمع ہوئے اور سب نے باہم قسم و عہد کیا کہ بنو ہاشم کو بالکل ترک کریں کسی طرح کا کھانا پینا خرید و فروخت باقی رہے نہ انکے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے۔ آخر ابو طالب سب کو لیکر پہاڑ میں چلے گئے اور مشرکوں نے عہدنامہ کعبہ میں رکھا۔ تین سال گذرے اور بنو ہاشم کو سخت تکلیفیں ہوئیں تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہدنامہ کو کیڑے نے سب میٹ دیا صرف نام الٰہی باقی ہے۔ ابو طالب نے کافروں کو آگاہ کیا۔ انہوں نے غصہ ہوکر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کریں۔ ابو طالب نے باشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہا کہ اگر نہ ہو تو ہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے سپرد کردیں۔ آخر سب غصہ جمع ہوئے اور دروازہ کھولا گیا اور داخل ہوکر عہدنامہ صندوق کو کھول کر نکالا تو حضرت صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرف بحرف صحیح نکلا یعنی سوائے حرف نام الٰہی کے کچھ نہیں تھا۔ مشرکوں کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنو ہاشم سے

سبل ہو گیا۔ الحاصل حدیث اسامہ رضہ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ فمن فنا انہ نزل بہ اماطۃ للمشرکین لطیف صنع اللہ ثم
بہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ آپ محصب میں اترے مشرکوں کو وہ لطیف صنعت الٰہی دکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی یعنی
حتی کہ مکہ فتح کر دیا اور تمام لوگوں کو آپ کے سایہ اطاعت میں فرمانبردار کر دیا۔ فصار سنۃ کالرمل فی الطواف۔
تو یہ اترنا سنت ہو گیا جیسے طواف میں رمل کرنا۔ ف۔ ثابت یہ کہ رمل اول میں فتح مکہ کے عمرہ میں کیا تھا اور اسوقت
مکہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول محصب بعد فتح کے حجۃ الوداع میں کیا جس وقت مکہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو مراد صنعت حق
کی یہ بتاوے کہ ان لوگوں کو جو ضعفائے مکہ میں منضم ہوئے تھے اگرچہ اسوقت مشرک نہیں یا عقاد کرکے بلکہ دل میں
ایمان خوب جمانا تمام مقصود تھا۔ اسی جہت سے خلفائے راشدین نے محصب میں نزول کیا چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر و عمر ابطح میں اترا کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ابن عمر رضہ سے روایت ہے کہ وہ محصب میں
اترنا سنت جانتے اور منی سے روانگی کے دن محصب میں ظہر پڑھتے۔ نافع نے کہا کہ محصب میں اترنا حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم و آپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ محصب میں ظہر پڑھنا اس حد پر کہ رمی الجمار میں زوال
کے پیچھے ہوں یا عصر میں تاخیر وقت آخر تک کرتے ہوں۔ نافہم۔ مترجم۔ غرضکہ محصب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے۔ قال
ثم دخل مکۃ۔ قدوری نے کہا کہ پھر مکہ میں داخل ہو۔ فطاف بالبیت سبعۃ اشواط لا یرمل فیہا۔ پس طواف کرے
خانہ کعبہ کا سات پھیرے جس میں رمل نہیں کریگا۔ ف۔ ظاہر ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فورا طواف کرے تو بعد
میں واقع ہو گا۔ اور یہی ظاہر حدیث انس رضہ عند البخاری سے ہے۔ وہذا طواف الصدر ویسمی طواف الوداع۔ اور یہ
طواف الصدر یعنی روانگی اور اسکا نام رکھا جاتا ہے طواف الوداع۔ وطواف آخر عہد بالبیت۔ اور طواف آخری عہد بخانہ
کعبہ۔ لانہ یودع البیت ویصدر بہ۔ کیونکہ اس طواف کے ساتھ وہ بیت کو وداع کرتا اور روانہ ہوتا ہے۔ ف۔ پس یوں
مستحب ہے کہ جب روانگی ہو جب طواف کرے اگرچہ حاجی نے اول بھی کیا ہو مضائقہ نہیں کہ اسکے بعد مکہ میں ٹھہرے۔ ف۔ وہو
واجب عندنا۔ اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بغیر طواف روانہ ہو گیا تو جب تک میقات سے
نہیں نکلا ہے اسپر واجب ہے کہ بغیر تجدید احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے اور اسپر ایک
قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھ کر لوٹ کر پہلے عمرہ طواف وسعی سے ادا کرے پھر طواف الصدر ادا کرے اسپر کچھ اور
واجب نہیں ہے لیکن شمار نے کہا کہ قربانی دینا بہتر ہے۔ ف۔ پس یہ اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمد ہے۔ خلافا
للشافعی۔ برخلاف قول شافعی۔ ف۔ و مالک کے۔ لقولہ علیہ السلام من حج ہذا البیت فلیکن آخر عہدہ
بالبیت الطواف۔ ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس خانہ کا حج کرے تو اسکا آخری عہد اس
بیت کے ساتھ طواف ہو۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ یعنی بصیغہ امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث
میں یہ مضمون بھی وارد ہے۔ ورخص للنساء الحیض۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں کو رخصت دی۔
ف۔ یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاویں جیسے نفاس والیاں۔ ذکرہ الاکرہ ملہ۔ السروجی۔ ع۔ اور یہ بھی
دلیل وجوب ہے کہ سوائے حائضہ کے کسی کو رخصت نہیں دی۔ اگر وہم ہو کہ پھر حائضہ قربانی دے تو جواب یہ کہ یہ طواف
داخل حج نہیں ہے بلکہ بوقت رخصت واجب ہے اور چونکہ حائضہ اسوقت لائق طواف نہ تھی تو اسکو رخصت حاصل ہوئی۔ ولی
حدیث مسلم۔ لا ینفرن احد حتی یکون آخر عہدہ بالبیت۔ ہرگز کوئی وطن نہ لوٹے یہاں تک کہ اسکا آخری عہد بخانہ کعبہ ہو
یعنی طواف۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حائض کے سوائے سب پہ واجب ہے۔ الا علی اہل مکۃ۔ سوائے اہل مکہ کے۔ ف۔
یا جو لوگ داخل میقات میں۔ ع۔ لانہم لا یصدرون ولا یودعون۔ کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ وداع

کرتے ہیں۔ وہ رمل فیہ لما بینا انہ شرع مرۃ واحدۃ۔ اور رمل اس طواف میں اور سعی نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ رمل صرف ایک مرتبہ مشروع ہے۔ ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قدمنا۔ اور دو رکعت طواف اسکے بعد پڑھے بوجہ اس حدیث کے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ افضل یہی ہے کہ بعد طواف کے دو رکعت کو مسجد اور ملتزم سے پڑھے۔ پھر جو مصنف نے کہا۔ ویاتی زمزم ویشرب من مائہا۔ اور زمزم پر آوے اور اسکا پانی پیے۔ ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ پانی ڈول اپنے ہاتھوں پر بہاوے بعد کے اللہم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء۔ بروایت ابن عباس رضہ اور مصنف نے یہ حدیث لکھی کہ۔ لما روی ان النبی علیہ السلام استقی دلوا بنفسہ فشرب منہ ثم افرغ باقی الدلو فی البئر۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایک ڈول بھرا پس اس سے پیا پھر باقی ڈول کو کنوئیں میں ڈالا۔ ف۔ خود بھرنا ابن سعد کی روایت طبقات میں عطاء رح سے مرسل ہے اور حدیث جابر رضہ عند مسلم اور حدیث ابن عباس عند احمد والطبرانی میں لوگوں کا بھر کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاضہ ہو اور جو مصنف نے کہا بعد طواف وداع ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث انس رضہ دلالت کرتی ہے کہ آپ نے طواف وداع رات میں کیا ہے۔ ہاں ازرقی نے تاریخ مکہ میں رات ہی کو طواف ازواج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بصحت۔ ویستحب ان یاتی الباب۔ اور مستحب ہے کہ باب کعبہ پر آوے۔ ویقبل العتبۃ۔ اور چوکھٹ چومے۔ ویاتی الملتزم۔ اور ملتزم پر آوے وہو ما بین الحجر الی الباب۔ اور وہ حجر اسود سے باب کعبہ تک ہے۔ ف۔ رواہ عبد الرزاق عن ابن عباس رضہ فیضع صدرہ ووجہہ علیہ۔ پس پھر اپنا سینہ وچہرہ رکھے۔ ویتشبث بالاستار ساعۃ۔ اور پردہائے کعبہ سے ایک ساعت چمٹا رہے۔ ثم یعود الی اہلہ۔ پھر اپنے اہل کے پاس واپس آوے۔ ہکذا روی ان النبی علیہ السلام فعل بالملتزم۔ یوں ہی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتزم کے ساتھ ایسا کیا۔ ف۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ وعبد الرزاق واسحق والدارقطنی والبیہقی۔ قالوا وینبغی ان ینصرف وہو یمشی ورائہ ووجہہ الی البیت متباکیا متحسرا علی فراق البیت حتی یخرج من المسجد۔ مشائخ نے کہا اور چاہیے کہ لوٹے اس حیثیت سے کہ پیچھے کو چلتا ہوا ایسا کہ منہ بیت اللہ کی طرف ہو روتا ہوا حسرت کرتا ہوا بیت اللہ کے فراق پر یہاں تک کہ مسجد سے باہر آجاوے۔ فہذا بیان تمام الحج۔ پس یہ پوری حج کا بیان ہے۔ ف۔ جمیع مرد واکرے اور شیخ ابن الہمام نے بیان فضل طویل بعد باب آب زمزم لکھی جسکا منتخب خلاصہ بہت غنیمت ہے۔ ابن عباس سے مرفوعا روایت ہے کہ روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے کہ جس میں طعام کی سیری و بیماری کی شفاء ہے اور سب سے بدتر پانی حضرموت کی وادی برہوت کا ہے۔ الخ۔ رواہ ابن حبان والطبرانی باسناد ثقات۔ آب زمزم کی مدح میں مانند مذکور کے حضرت ابوذر کی حدیث مرفوع ہے۔ رواہ البزار باسناد صحیح۔ اور ابن عباس سے مرفوع وارد ہے کہ اگر تو نے آب زمزم کو پیاس کے لیے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے شفاء دیگا اور اگر سیری طعام کے لیے تو اللہ تعالیٰ سیر کریگا اور اگر پیاس دور ہونے کو تو اللہ تعالیٰ دور کریگا۔ الدارقطنی۔ اور اگر تو نے اسکو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہوئے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے اپنی پناہ دیگا۔ اور جب ابن عباس پیتے تو کہتے کہ اللہم انی اسالک علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من کل داء۔ یعنی الٰہی میں تجھ سے علم نافع اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں۔ الحاکم وصححہ۔ ورواہ ابن ماجہ واحمد۔ اور حافظ منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور ایک جماعت علماء سے وارد ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن عیینہ کے شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے تیراندازی میں ٹھیک نشانہ کے لیے اور حاکم نے خوبی تصنیف کے لیے۔ حتی کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین عسقلانی ابن حجر رحمہ نے فرمایا کہ میں نے پیا ہے اور انکی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اسکو بدایت طلب الحدیث در مرتبہ

امام ذہبی کی مراد سے بیان اور بعد دس برس کے قریب زمانہ کے میں نے حج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے ہر طرح پا گیا تھا اور مجھے امید ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے۔ انتہی۔ اور میں اُسکے پیچھے ہوں اللہ تعالیٰ سے دین میں استقامت اور حقیقت اسلام پر وفات چاہتا ہوں یعنی الخ۔ اور مترجم ضعیف کو استقامت دین اور حقیقت اسلام پر مع استقامت کے وفات اور ہر قسم کے دین ہاصل سے نجات کی امید واری ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع علیم ذو الفضل العظیم کریم۔

فصل - یہ فصل چند امور عارضی کے بیان میں ہے جو مع متفرقہ کے توابع ہیں۔ متن۔ وان لم یدخل المحرم مکۃ۔ اور اگر احرام باندھنے والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ ف۔ یعنی میقات سے احرام باندھکر چلا تو مکہ میں پہلے نہ گیا۔ مثلاً اس وجہ سے کہ وقت بہت تنگ تھا۔ وتوجہ الی عرفات ووقف بہا۔ اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں وقوف کیا۔ علی ما بینا۔ اسی طریقہ پر وقوف کیا جو ہم بیان کر چکے۔ سقط عنہ طواف القدوم۔ تو اس شخص سے طواف القدوم ساقط ہو گیا۔ لانہ شرع فی ابتداء الحج علی وجہ یترتب علیہ سائر الافعال۔ کیونکہ یہ طواف سنت کا شروع ہونا ابتدا سے حج میں اس طور پر ہے کہ تمام افعال حج کے اُسپر مترتب ہوں۔ ف۔ یعنی پہلے طواف القدوم ہو اُسپر تمام افعال حج ہوں۔ اور اس شخص سے یہ نہیں ہوا۔ فلا یکون الاتیان بہ علی غیر ذلک الوجہ سنۃ۔ تو سوائے اس صورت کے دوسری صورت پر طواف قدوم کو ادا سنت نہیں ہوگا۔ ف۔ جبکہ یہ طواف سنت ہی تھا ادا نہیں ہو سکا لہذا ساقط ہوا سو لاشی علیہ بترکہ۔ اور اس طواف قدوم کے ترک سے اسپر کچھ لازم نہ ہوگا۔ لانہ سنۃ وبترک السنۃ لا یجب الجابر۔ کیونکہ یہ طواف سنت ہے اور سنت ترک کرنے سے نقصان پیدا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی از قسم قربانی وغیرہ۔ ومن ادرک الوقوف بعرفۃ ما بین زوال الشمس من یومہا الی طلوع الفجر من یوم النحر فقد ادرک الحج۔ اور جس شخص نے وقوف عرفہ کو درمیان زوال آفتاب روز عرفہ کے یوم النحر کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پایا تو اُسنے حج پایا۔ ف۔ اور جس نے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ میں وقوف عرفہ یعنی عرفات میں ہونا کسی طرح پر ہو نہیں پایا گیا تو حج جاتا رہا۔ فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا۔ پس اول وقت وقوف عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور یہی امام مالک و شافعی و اُنکے اصحاب کا قول ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد زوال کے وقوف مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے۔ وہذا بیان اول الوقت۔ اور یہ فعل اول وقت کا بیان ہے۔ ف۔ یعنی قرآن میں مجمل وقوف عرفہ مذکور ہے بدون وقت کے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی کے اول وقت شروع ہوا۔ وقال علیہ السلام من ادرک عرفۃ بلیل فقد ادرک الحج۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عرفہ کو رات میں پایا تو اُسنے حج پایا۔ ف۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی۔ ومن فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج۔ اور جسکو رات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اُسکا حج جاتا رہا۔ ف۔ رواہ الدارقطنی۔ فہذا بیان آخر الوقت۔ پس یہ آخر وقت کا بیان ہے۔ ف۔ اور رات طلوع فجر تک رہتی ہے۔ ومالک ان کان یقول ان اول وقتہ بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فہو محجوج علیہ بما روینا۔ اور مالک اگر کہتے ہوں کہ اول وقت وقوف عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہے تو مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے۔ مصنف۔ لیکن صحیح یہ کہ مالک و اُنکے اصحاب نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے اُنکے بعض شاگرد بھی مخالف ہیں اور کوئی مجتہد موافق نہیں ہے۔ متن۔ ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعتہ اجزاہ عندنا۔ پھر جب بعد زوال کے حاجی نے وقوف عرفہ کیا اور اُسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اُسکو کافی ہو گیا۔ ف۔ یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہو گیا اگرچہ

سنت فوت ولازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر حدود عرفہ سے نکل گیا ہو۔ وانہ علیہ السلام ذکر بکلمۃ او۔ کیونکہ حضرت صلعم
نے لفظ او ذکر فرمایا۔ **فانہ قال الحج عرفۃ**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ ف۔ رواہ الدیلمی۔ ف
فمن وقف بعرفۃ ساعۃ من لیل او نہار فقد تم حجہ۔ پس جو کوئی عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف
ہوا تو اسکا حج پورا ہو گیا۔ ف۔ رواہ الطحاوی وسنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مع۔
الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ او۔ ترجمہ یا بیان فرمایا۔ **وہی کلمۃ التخییر**۔ اور یہ کلمہ اختیار
دینے کا ہے۔ ف۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں۔ اسکو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً
شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حرف واو ہوتا۔ **وقال مالک لا تجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل**
اور مالک رح نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن میں اور رات کے ایک جزو میں۔ ف۔ اگرچہ بہت خفیف
بعد غروب ہو۔ تو حاصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن ہمارے بعض رح نے کہا کہ یہ مالک رح یا کسی کا قول نہیں ہے۔ مگر انکا
نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ ع۔ **ولکن الحجۃ علیہ ما رویناہ**۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث
ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی مجموعہ روایت دیلمی وطحاوی وسنن اربعہ۔ **ومن اجتاز بعرفۃ نائما او مغمی علیہ
او لا یعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف**۔ اور جو شخص عرفہ میں ہو کر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغماء سے بیہوش تھا
یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گذرنا وقوف سے جائز ہے۔ **لان ما ہو الرکن قد وجد وہو الوقوف**۔ کیونکہ جو رکن
ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ ف۔ کیونکہ ان صورتوں میں گذرنا حال ٹھہراو سے خالی نہیں۔ **ولا تمتنع ذلک
بالاغماء والنوم**۔ اور اسکا امتناع بوجہ اغماء وخواب کے نہیں ہوگا۔ **کرکن الصوم**۔ جیسے روزہ کا رکن۔ ف۔ یعنی
امساک کہ دن بھر اغماء یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ **بخلاف
الصلوۃ لانہا لا تبقی مع الاغماء**۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغماء کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ **والجہل تخل بالنیۃ
وہی لیست بشرط لکل رکن**۔ اور نہ جاننا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ ف۔ یعنی اگر وہم
ہو کہ جب گذرنے والا عرفات سے اس طرح گذرا کہ اسکو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اسکا قصد ونیت نہ ہوا پھر کیونکر
ادا ہوا تو جواب دیا کہ ان نہ جاننے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں
شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے
اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قراءت نماز کے م ع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا
شرط ہے اگرچہ گذر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نہ جانے کہ مزدلفہ ہے۔ مع۔ مسئلہ متعلق احرام۔ **ومن اغمی علیہ فاہل
عنہ رفقاؤہ جاز**۔ اور جس پر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی پس اسکی طرف سے اسکے ساتھیوں نے دبلکہ علی الاصح کسی نے ع
علیہ کہہ لیا تو جائز ہے۔ **عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ**۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ف۔ پس رفیقوں کا احرام ان کے
واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اس پر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونوں
احرام آپس میں داخل ہو جاویں گے جیسے باپ نے اپنی پسر نابالغ کی طرف سے احرام باندھا ہو۔ مع۔ **وقالا لا یجوز**۔ اور
صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی ائمہ ثلثہ
کا قول ہے۔ یہ اسوقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ **ولو امر انسانا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور
عنہ صح بالاجماع**۔ اور اگر اپنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اسکی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیہوشی طاری ہو
یا سو جاوے پس جسکو حکم دیا تھا اس نے (اس حالت میں) اسکی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ ف۔ اور

اُنکے یا جن کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک باتفاق احرام صحیح ہے یعنی اذا افاق
او استیقظ واتی بافعال الحج جاز۔ حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ ہوا یا جاگا اور اُسنے افعال حج ادا کیے بدون
احرام جدید کے تو جائز ہے۔ ف۔ الحاصل اگر پہلے سے حکم دیدیا ہو تو باتفاق نائب کا احرام اُسکی طرف سے جائز ہے ورنہ
اختلاف امام و صاحبین ہے۔ لهما انه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره به۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ اُسنے خود احرام نہیں باندھا
اور نہ کسی غیر کو احرام باندھنے کی اجازت دی۔ ف۔ یعنی بطور نیابت۔ وهذا لانه لم يصرح بالاذن۔ اور یہ یعنی اجازت
نہ دینا اسواسطے ہے کہ اُسنے صریح اجازت دی نہیں۔ ف۔ یعنی اجازت یا تو صریحا ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت
نہیں ہیں صریحا تو مفقود ہے۔ والدلالة تقف على العلم۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے۔ ف۔ یعنی پہلے جان لے
کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے۔ وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء۔ اور احرام کی اجازت
جائز ہونا بہتیرے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ فكيف يعرفه العوام۔ تو اُسکو عوام کیسے جانینگے۔ ف۔ اور جب وہ شخص
یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ
موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو۔ بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحا۔
بخلاف اسکے جب اُسنے غیر کو صریح ایسا حکم دیا ہو۔ ف۔ تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود
ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اُسنے بعد ازاں ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے
وله انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ اُس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے
کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ ف۔ حتی کہ حفاظت متاع وغیرہ۔ والاحرام هو المقصود بهذا السفر۔
اور احرام تو اِس سفر سے خاص مقصود ہے۔ ف۔ تو ہمیں استعانت بدرجۂ اولی قرار دی۔ فكان الاذن به ثابتا
دلالة۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا۔ ف۔ رہا جو علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ۔ والعلم
ثابت نظرا الى الدليل۔ اور علم بنظر دلیل حاصل ہے۔ ف۔ یعنی استعانت ہر امر میں۔ والحكم يدار عليه۔ اور حکم کا
مدار دلیل پر ہے۔ قال والمرأة في جميع ذلك كالرجل۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانها مخاطبة
كالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان و ادائے
صوم و صلوٰۃ و حج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ غير انها لا تكشف رأسها۔ مگر اتنی بات
میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولیگی۔ لانه عورة۔ کیونکہ اسکا سر پردہ کا جسم ہے۔ وتكشف وجهها۔ اور وہ اپنا
چہرہ کھولیگی۔ لقوله عليه السلام احرام المرأة في وجهها۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت
کا احرام اُسکے چہرہ میں ہے۔ ف۔ رواه البیہقی والطبرانی والدارقطنی۔ اور حدیث اوپر گذر چکی ہے۔ ولو سدلت شيئا
على وجهها وجافته عنه جاز۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے۔ هكذا روي
عن عائشة رض۔ ایسا ہی حضرت ام المؤمنین صدیقہ رض کا عمل مروی ہے۔ ف۔ رواه ابوداؤد و ابن ماجه۔ ولانه بمنزلة
الاستظلال بالمحمل۔ اور اسلیے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے۔ ولا ترفع صوتها بالتلبية۔ اور عورت اپنی آواز
کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کریگی۔ لما فيه من الفتنة۔ کیونکہ اسمیں فتنہ ہے۔ ف۔ کیونکہ مرد اسکی آواز نازک سنکر ہیجان
میں پڑینگے۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور سعید بن منصور نے اسکو
عطاء و سلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ ہولے۔ پھر ہمارے نزدیک آواز اگرچہ علی الاصح

معہود یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید فروخت وغیرہ معاملات میں بضرورت ہے۔ قاتم۔ ولا ترمل ولا تسعی بین المیلین۔ اور عورت رمل نہیں کریگی اور عورت میل سبز وزرد کے درمیان دوڑ نہیں کریگی۔ لانہ مخل بستر العورۃ۔ کیونکہ دوڑنا اسکے پردہ کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے۔ ولا تحلق ولکن تقصر۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن قصر کرے۔ ف۔ یعنی ایک انگل بھر کترے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی النساء عن الحلق وامرہن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور انکو بال کترنے کا حکم دیا۔ ف۔ چنانچہ مونڈنے سے ممانعت حضرت علی رضہ کی حدیث ترمذی ونسائی میں ہے اور راوی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ وعثمان ہے اور ابو داؤد وبزار ودارقطنی وطبرانی نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے۔ وہ اتنی ہی ہے کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگل کترے۔ م ع۔ ولان حلق الشعر فی حقہا مثلۃ کحلق اللحیۃ فی حق الرجال۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق میں سر منڈانا ایسا مثلہ ہے جیسے مرد کے حق میں داڑھی منڈانا۔ ف۔ مثلہ ایسی ہیات بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی تغیر سے یا جلا کرنے وغیرہ سے۔ وتلبس من المخیط ما بدا لہا۔ اور عورت سلا ہوا کپڑا جو چاہے پہنے۔ ف۔ لیکن زعفران وورس کا رنگا ہوا نہ ہو۔ م ع۔ اور موزے وزیور پہنے۔ مت و۔ لان فی لبس غیر المخیط کشف العورۃ۔ کیونکہ بغیر سلا ہوا پہننے میں اسکا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ہناک جمع۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام نہ کرے جب کہ وہاں انبوہ ہو۔ م ع۔ لانہا ممنوعۃ عن مماسۃ الرجال۔ کیونکہ عورت تو مردوں کے ساتھ بدن لگانے سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضع خالیا۔ مگر جبکہ عورت جگہ کو خالی پاوے۔ ف۔ یعنی مردوں کے اتصال سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر واشارہ کر لے۔ واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض ونفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اسکے لیے محرم شرط ہے۔ احرام میں موزے ودستانہ وزیور پہنے۔ واضح ہو کہ جو خنثیٰ ہو یعنی مرد وعورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے ہے۔ اب یہاں ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلد بدنۃ تطوعا او نذرا او جزاء صید۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔ بایں طور کہ اپنے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اسپر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہاں سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر اسکو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ او شیئا من الاشیاء۔ یا اور کسی چیز کی اشیاء میں سے۔ ف۔ یعنی سوائے جرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اسنے حج وعمرہ دونوں پائے اسکے شکر کا بدنہ واجب تھا اسکو تقلید کرکے مکہ کو چلایا الحاصل ایک تو اسکو تقلید کیا۔ وتوجہ معہا۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ۔ یرید الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرم۔ تو اس شخص کا احرام ہو گیا۔ لقولہ علیہ السلام من قلد بدنۃ فقد احرم۔ اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدنہ تقلید کیا تو اسنے احرام کر لیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رضہ ہے اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبۃ بالثقات۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول واشعار سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ ولان سوق الہدی فی معنی التلبیۃ فی اظہار الاجابۃ۔ اور اسلیے کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لانہ لا یفعلہ الا من یرید الحج او العمرۃ۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہیں کرتا سوائے ایسکے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول ہے اور یہ فعل ہے تو جواب

دیا کہ۔ واظہار الاجابۃ قد یکون بالفعل کما یکون بالقول۔ اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی عمل سے ہوتا ہے جیسے قول سے
ہوا کرتا ہے۔ ف۔ حتی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا
جواب ہوگیا۔ یوں ہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے۔ فیصیر محرما لاتصال النیۃ بفعل ہو من خصائص
الاحرام۔ تو تقلید سے محرم ہو جائیگا کیونکہ نیت ایسے فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے۔ ف۔ ہذا قاعدہ
کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندھ جاتا ہے۔ اور تقلید
دراصل قلادہ ڈالنا یعنی پٹہ گردن میں ڈالنا۔ وصفۃ التقلید۔ اور تقلید کی صورت۔ ف۔ اس مقام پر۔ ان یربط
علی عنق بدنتہ قطعۃ نعل او عروۃ مزادۃ او لحاء شجرۃ۔ یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا تسمہ عربی جوتی کا یا
مطہرہ کا دستہ یا درخت کی چھال باندھ دے۔ ف۔ تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے۔ بدنہ کا بیان آتا ہے۔ م۔ فان قلدہا
وبعث بہا۔ اور اگر اپنے بدنہ تقلید کیا اور اسکو بھیجا۔ ولم یسقہا۔ اور اسکو نہیں چلایا تو محرم نہ ہو جائیگا۔ لما روی عن
عائشۃ رض انہا قالت کنت افتل قلائد ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بہا واقام فی اہلہ حلالا
کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹتی تھی
پھر آپ نے ہدی کو بھیجدیا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے۔ ف۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ فان
توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقہا۔ پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہو جائیگا یہانتک کہ بدنہ سے جا کر
لگ جاوے۔ ف۔ پس ملنے سے پہلے محرم نہیں۔ لان عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیہ ہدی یسوقہ۔ کیونکہ بروقت
توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے روبرو کوئی ہدی نہیں کہ اسکو چلاوے۔ لم یوجد منہ الا مجرد النیۃ۔ تو نہیں
پائی گئی اسکی طرف سے مگر خالی نیت۔ وبمجرد النیۃ لا یصیر محرما۔ اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا۔ فاذا ادرکہا وساقہا
پھر جب جا کر ہدی کو پایا اور اسکو چلایا۔ او ادرکہا۔ یا ہدی کو فقط پالیا۔ فقد اقترنت نیتہ بعمل ہو من خصائص الاحرام
فیصیر محرما۔ تو اب اسکی نیت ایسے عمل سے ملی جو احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائیگا۔ کما لو ساقہا فی الابتداء
جیسے جبکہ ابتدا ہی میں ہدی کو چلایا۔ ف۔ اقول اگر نیت نہ ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے۔ الحاصل بدنہ سے احرام ہونا
تین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت نسک ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو محرم ہوگا
قال الا فی بدنۃ المتعۃ فانہ محرم حین توجہ۔ مگر بدنۃ المتعہ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی سوائے
بدنہ متعہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیجدیا اور خود پیچھے رہ تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہوگیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ
سے ملا نہ ہو۔ معناہ اذا نوی الاحرام۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو۔ ف۔ یعنی نیت اسمیں بھی ضرور ہے
وہذا استحسان۔ اور بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ ف۔ اور قیاساً کچھ فرق نہیں۔ وجہ القیاس
فیہ ما ذکرناہ۔ اسمیں قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی متوجہ ہوتے وقت اسکے سامنے کوئی ہدی نہیں
جسکو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے۔ وجہ الاستحسان ان ہذا الہدی مشروع علی الابتداء نسکا من مناسک
الحج وضعا۔ وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتدا اور ایک نسک منجملہ مناسک حج کے بوضع شرعی مشروع ہے۔ ف۔
یعنی شرع نے اسکو مناسک وافعال حج میں سے ایک فعل قرار دیکر مشروع کیا تو یہ شروع سے حج کا ایک فعل ہے۔ لانہ
یختص بمکۃ۔ کیونکہ یہ ہدی مختص بمکہ ہے۔ ویجب شکرا للجمع بین اداء النسکین۔ اور واجب ہوتی ہے شکر کے طور پر دونوں
نسک یعنی حج وعمرہ کے جمع کے توفیق ملنے پر ثابت ہوا۔ ف۔ تو اصالۃ ہدی متعہ تو گذرے سال کے حج وعمرہ حاصل
کرنے کا ایک فعل قربانی واجبہ اب لیے جاتا ہے۔ وغیرہ قد یجب بالجنایۃ۔ اور سوائے ہدی متعہ کے کبھی بوجہ

جرم کے واجب ہوئی ہے۔ ف۔ مثلاً گذشتہ سال احرام مین کوئی شکار مارا تھا۔ وان لم یصل الی مکۃ۔ اگرچہ وہ ہدی
ہدی مکہ کو نہ پہونچے۔ ف۔ تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہین ہے۔ الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ ابتدا مین شرعی متوجہ
کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہو جاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص مکہ
ہے کہ وہین ذبح کیجاوے اور جو کوئی ہدی لیجاوے وہ عمرہ کرکے حلال نہین ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اسکو یہ
خصوصیات بقاے احرام مین ہین تو ہم کہ ابتداے احرام مین بھی ایسی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے۔ ع ف۔
فلهذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے ہدی متعہ مین خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ ف۔ یعنی ہدی متعہ بھیجکر چند
روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہونچنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا۔ وفی غیرہ توقف علی حقیقۃ الفعل
اور ہدی متعہ کے ماسواے ہدایا مین محرم ہونا حقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی حقیقت یہ
سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہونچکر چلانا یا پہونچ جانا۔ م۔ اور واضح ہو کہ ہدی متعہ مین بھیجکر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی
محرم ہونا اسوقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونون ایام حج مین پائے جاوین اور اگر ایام حج نہون تو ہدی متعہ و دیگر ہدایا
کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہین ہے۔ مع۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر
الروایۃ ہے۔ القاضی خان فی شرح الجامع۔ شیخ ابو البشر نے کہا کہ ہدی القران مثل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے بعض
و اسی پر بعض نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلل بدنۃ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جھول ڈالی۔ او اشعرها۔ یا اسکو اشعار کیا۔
ف۔ یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلد شاۃ۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ ف۔ یعنی بدنہ کو نہین بلکہ بکری کو تقلید
کیا۔ لم یکن محرما۔ تو وہ محرم نہوگا۔ ف۔ اگرچہ نیت ہو۔ لان التجلیل لدفع الحر والبرد والذبان۔ کیونکہ جھول
ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیون کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو یہ فعل کچھ خصائص حج
سے نہ ہوا۔ ف۔ تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہوئی پس محرم نہوگا۔ والاشعار مکروہ۔ اور اشعار
مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ فلا یکون من النسک
فی شئی۔ تو وہ کچھ نسک ہی مین سے نہ ہوا۔ ف۔ تو مختص نسک کہان سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہوگا۔ اور صاحبین
و جمہور کے نزدیک مکروہ نہین بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا اسکا جواب دیا۔ وعندہما ان کان حسنا۔ اور
صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ ف۔ لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہین۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ
کبھی علاج کے واسطے اشعار کر دیتے ہین۔ ف۔ تو جب مختص فعل نہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف
التقلید لانہ یختص بالہدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے۔ ف۔ کسی اور غرض مین نہین ہوتا
پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرنے سے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ وگاے
سے مختص ہے۔ وتقلید الشاۃ غیر معتاد ولیس بسنۃ ایضا۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہین اور وہ سنت بھی نہین
ہے۔ ف۔ یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کرین۔ یہی قول مالک رح ہے۔ بخلاف
شافعی واحمد کے اور صحاح الستہ کی حدیث عائشہ رض مین ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی۔ مع۔ اقول پس جواب
یہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہین ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اسکی تقلید کی مگر معتاد نہونے سے آدمی محرم نہو جائیگا
اور مقصود اسی قدر ہے۔ م۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہین رکھا بلکہ جو
طحاوی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت مین زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ کما فی المبسوط
اشعار نیزہ سے بائین جانب اونٹ کے کوہان کی جڑ مین مارتا اور شافعی نے دائین جانب کہا۔ فخر الاسلام نے لکھا کہ اول اشعر ح

سے قول ابن عباس میں جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوائے بکری کے محرم ہو جائیگا م سمایا بدنہ۔ قال والبدن من الابل والبقر۔ امام محمد نے کہا اور بدنے تو اونٹ وگائے سے ہیں۔ ف۔ جیسے ہدی بکری وگائے سے ہوتی ہے۔ وقال الشافعی من الابل خاصۃ۔ اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہے کہ۔ فالمتعجل منہم کالمھدی بدنۃ۔ پس لوگوں میں سے جلدی کرکے آنے والا مانند اسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا۔ والذی یلیہ کالمھدی بقرۃ۔ اور جو اس سے متصل آنے والا ہے مانند اسکے جسنے گائے ہدی بھیجی۔ ف۔ یہ حدیث آخر تک آتی ہے تو اس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ وگائے میں فرق کیا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہیں ہے۔ ولنا ان البدنۃ ینبئ عن البدانۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ خبر دیتا ہے بدانت سے۔ وہی الضخامۃ۔ اور بدانت یعنی ضخیم ہونا یعنی بدن دار ہونا جسکو فارسی میں تناور یعنی تن توش والے کہتے ہیں۔ وقد اشترکا فی ہذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ وگائے دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں۔ ولہذا یجزی کل واحد منہا عن سبعۃ۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت جابر رض نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی کرتے تو عرض کیا گیا کہ اور گائے کو۔ پس فرمایا کہ اینا وہ نہیں ہے مگر بدن میں سے۔ کذا فی صحیح مسلم۔ اور جو حدیث شافعی رح نے ذکر کی اسکے جواب میں کہا کہ۔ والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالمھدی جزورا۔ اور صحیح روایت میں حدیث کے واقع ہے مانند اسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا۔ ف۔ اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں جزور واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہے الحاصل تحقیق مقام یہ ہے کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت وشرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالی نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو کہ کوہدی جاوے۔ نووی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہے اور یہی صحاح میں ہے۔ اب رہا یہ کہ شرع میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہے تو اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ بدنہ اونٹ وگائے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا کہ مانند اسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینہ اسکے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول ایسا ہی ہے کہ مانند اسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا۔ پس یہ اولی ہے کہ لغت وشرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ تنبیہ۔ سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوئے پھر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاوینگے بشرطیکہ تقلید کرنا انکی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلیں۔ جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول وہار صدقہ دینا مستحب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہے۔ مف۔

باب القران

یہ باب قران کے بیان میں ہے۔ قران بالکسر ملانا اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج میں عمرہ اور حج کو ملانا جیسے تمتع دو احرام سے ہے۔ وتحقیق آویگی۔ جب افراد حج بیان کر دیا تو اب قران وتمتع کو شروع کیا۔ القران افضل من التمتع والافراد۔ قران افضل ہے تمتع وافراد سے۔ ف۔ یہی قول ثوری واسحق وبعض اہل حدیث وظاہریہ وابن جریر کا ہے

اور شافعیہ میں سے مزنی و ابو اسحق و ابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ع۔ وقال الشافعی
الافراد افضل۔ اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے۔ ف۔ یعنی تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں الم[ام]
صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی الم کے عنقریب آویگے۔ اور دلیل شافعی یہ ہے جو وجہ ہے یہ کہ افراد میں نسک
پر عمل اور سفر کرکے ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ یعنی النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران
اور مالک رح نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے۔ ف۔ اور افراد سے قران افضل ہے۔ لان لہ ذکرا فی القرآن کیونکہ
تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے۔ ف۔ بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ۔ ولا ذکر للقران فیہ۔ اور کتاب اللہ میں قران
کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصۃ۔ اور شافعی کی دلیل اول اسلئے کہ حدیث میں ہے کہ قران
کرنا اجازت ہے۔ ف۔ چونکہ اجازت سے عزیمت اولیٰ لہذا افراد اولیٰ ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ ع۔ اور شافعی
کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے تنہا حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض اور
بخاری کی حدیث ابن عمر رض میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابر میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المومنین
عائشہ رض سے ہے۔ اور باوجود کثرت تابعین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا۔ اور یہی افراد فعل ابو بکر و عمر و عثمان ہے ع
ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والحلق۔ اور دلیل دوم اسلئے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور
سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کریگا۔ لیکن یہ امر
ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے۔ اور ہمارے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے
قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجۃ وعمرۃ معا۔ اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو۔ ف۔ رواہ الطحاوی واحمد۔
اور حضرت انس رض نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک
بحجۃ وعمرۃ۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انس رض اسوقت نابالغ تھا۔ صاحب التنقیح نے
جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا۔ اور صحیح مسلم میں انس رض کی روایت مذکورہ سے ابن عمر رض نے انکار کیا تو انس رض
نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک
بحجۃ وعمرۃ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رض کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی
عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عزوجل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھ اور
کہہ کہ عمرۃ فی حجۃ۔ یعنی حج میں عمرہ قران کیا۔ ابن حزم رح نے کہا کہ حضرت انس رض سے سولہ تابعین ثقات نے بالاتفاق
روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک بحج وعمرہ کہا ہے۔ ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث
ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آئندہ کے ذی قعدہ میں
اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔ ع۔ اور صحیحین کی حدیث
ابن عمر رض میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمتع ہونا مروی ہے اور صحیحین کی حدیث عائشہ رض میں مثل اسکے مروی ہے اور
اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رح نے ابن عمر و عائشہ رض کی
احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ باتفاق بخاری و مسلم سے ان صحابہ سے دوسری سند سے حج و عمرہ ہونا
مروی ہے اور حضرت عائشہ رض کو تنعیم سے عمرہ کرایا انہیں بھی خود صحیح ہے۔ رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا بلفظ

تمتع مذکور ہو نہ بلفظ قران - تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی عرف میں بلفظ تمتع عام تھا کہ حج و
عمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں نسک سے تمتع حاصل کرے اور یہی قرآن مجید
میں قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - سے ہر صورت تمتع عمرہ و حج کا حصول مقصود ہے خواہ ایک احرام سے جسکا نام قران
رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جسکا نام بلفظ تمتع ہوا - چنانچہ صحیحین میں سعید بن المسیب رح سے روایت ہے کہ عسفان میں حضرت
علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کیجانب
جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اُس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑدو تو علی رضہ
نے کہا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑدوں پھر جب علی رضہ نے یہ دیکھا تو حج و عمرہ دونوں کا بلند تلبیہ کہا - یہ صریح ہے
کہ تمتع بمعنی قران تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہے پھر حلال ہو کر آٹھویں
کو احرام حج ہے - اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ - دونوں کا تلبیہ کہا ہے - اور صحیح مسلم میں عمران
بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج و عمرہ کے - اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے قران مع
ہی یا دو قسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہے - ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضہ میں ہے کہ ابن عمر جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
تین عمرے کا احرام کیا سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قران کیا - یہ صریح ہے کہ عائشہ رضہ کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قران ہے
پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونوں قسم قران و تمتع پر بولتے تھے - پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابر رضہ میں مذکور ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف و سعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنہوں
نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہ رضہ نے عمرہ اور حج دو احرام سے
کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قران ہے اور اول تمتع ہے اور خود حدیث عائشہ رضہ میں ہے کہ یا رسول اللہ
آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے متمتع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں - الخ - یعنی تنعیم سے عمرہ کرانے کی حدیث
تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہے - اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمان رضہ کا منع کرنا مسبوق ہے پہلے حضرت
عمر رضہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایکبار حج و عمرہ جمع کریں بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ
کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد و رفت
جاری رہے اور عثمان رضہ نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض محققین نے صریح روایت سے محقق کیا ہے ورنہ حضرت
عمر رضہ نے خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسیٰ الاشعری رضہ میں ہے - صُبی بن معبد
نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج و عمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی
رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے - امام احمد نے حدیث سراقہ رضہ سے مرفوع
حدیث روایت کی کہ حج میں عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے حج و عمرہ ملایا - اسناد کے راوی ثقات ہیں - اور امام احمد نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ
و ہرماس بن زیاد الباہلی و جابر و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رضہ سے مع فصل اور بزار رح نے باسناد
صحیح ابن ابی اوفیٰ رضہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ روایت
کیا شاید اسکی وجہ یہ کہ انھوں نے یہی سنا جیسے اسمیں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کہا - اور اسمیں بھی کچھ حرج نہیں
کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر واللہ اعلم توفیق اسطرح ظاہر ہوتی ہے کہ ابتداء حال میں اختلاف
میں بعض نے حج و بعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر و ابن عمر و عائشہ وغیرہم

کی احادیث میں پھر ادائی تحقیق میں یہی رہا کہ جو صواب میں ہوا یعنی حج وعمرہ کا قران کیا اور دونوں کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث
انس رضی اللہ عنہ وابن عمر وعائشہ وعلی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اول احسن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔
الحاصل قران اول ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہے اور دوم اسلئے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے
حدیث ذکر کی۔ ولان فیہ جمعا بین العبادتین۔ اور سوم اسلئے کہ قران میں جمع کرنا دو عبادتوں کا۔ ف۔ یعنی حج وعمرہ
کا ہے۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قران مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف۔ ف۔ جمع کرنے کے۔ والحراسۃ
فی سبیل اللہ مع صلوٰۃ اللیل۔ اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے۔ ف۔ مثلاً کسی طرف سے
دشمن کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں چوکیدار بیدار رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی
کا کہ عمرہ علٰحدہ کرنے میں تلبیہ وسفر وحلق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قابل ترجیح نہیں۔ والتلبیۃ غیر محصورۃ۔ اور
تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ کہ جسقدر زیادہ سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علٰحدہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور علٰحدہ حج میں ہزار بار کہا
تو حج وعمرہ کرنے میں دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہ گئی۔ والسفر غیر مقصود۔
اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مقصود تو افعال حج وعمرہ ہیں۔ والحلق خروج عن العبادۃ۔ اور رہا سر منڈانا
تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے۔ فلا ترجح بما ذکر۔ تو یہ باتیں جنکو شافعی نے ذکر کیا ہے اُنسے افراد کو ترجیح
نہیں ہو سکتی۔ ف۔ رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں
کہ قران کرنا عزیمت از روئے کثرت یعنی رخصت ہے بلکہ۔ والمقصود بما روی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی
نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول دور کرنا۔ ف۔ وہ قول یہ کہ۔ ان
العمرۃ فی اشہر الحج من افجر الفجور۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے۔ ف۔ تو اسکو دور کر دیا کہ
نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سعی بین الصفا والمروہ کو صحابہ بوجہ بتوں کے گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا
قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اسپر گناہ نہیں ہے۔ حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ امام
مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قران۔ جواب دیا کہ۔ وللقران ذکر فی القرآن۔ اور قران کا ذکر بھی کلام
الٰہی میں موجود ہے۔ لان المراد من قولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ کیونکہ قول الٰہی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی
تمام کرو حج وعمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یحرم بہما من دویرۃ اہلہ۔ یہ کہ اپنے لوگوں کے جھونپڑوں
سے دونوں کا احرام باندھے۔ ف۔ یہی تمام کرنا ہوا۔ علی ما رویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم سابق میں اسکو روایت
کر چکے۔ ف۔ یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہے۔ اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج قران وتمتع اصطلاحی
دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو نعمت پانا ہیں عمرہ سے حج کیجانب
دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور بعد احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی
قران کا ذکر ہے اور روایت اتموا الحج۔ قران کی ترجیح مع اصل سنت ہے۔ یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابر میں
گذرا کہ آپ نے طواف وسعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کرے۔ اس سے
نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔ پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا
کہ اگر میں پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رائے میں آیا تو میں بھی ہدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال ہو جاتا
اس سے یہ مقصود نہیں کہ اُسوقت حلال ہو جانا بہتر ہے تھی کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو تنگ
حرص آپ کے قدم بقدم چلنے میں تھی تو وے آپ سے جدا حلال ہونا نہیں چاہتے تھے چنانچہ صحاح کی بعض روایات

صریح ہین کہ صحابہ رضہ نے تعمیل ارشاد مین توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ خفا ہوے
تو لوگون نے تحلیل کر لی - اس سے تمتع کا طریقہ شروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالے نے آپ کے واسطے صرف یہی حج اداکی
رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہین کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کر دیا - فافہم - اور نکتہ دیگر
یہ کہ اہل اسلام کے واسطے خبر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھین پس شافعی رح کے اجتہاد مین بروایات صحیحہ دیکھا کہ افراد
حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام مین افضل ہے حتی کہ ابتداء اسلام مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ
کہا - اور چونکہ اصح ماثوری قول مین آپ نے قران کیا تو آپ کی سنت سے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو
حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا - رہا قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اسپر
ایک ہم غفیر اسلام ہے - فاعرفہ وتامل ہم - پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قران سنت افضل ہے - اور اسمین دیگر وجوہ
ترجیح ہین چنانچہ فرمایا - ثم فیہ تعجیل الاحرام - پھر قران کرنے مین احرام کی تعجیل ہے - ف - کیونکہ احرام حج ساتھ ہی
باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل ملکت محمودہ ہے - واستدامتہ احرامہما من المیقات - اور دونون حج و عمرہ کا احرام برابر دائمی
رکھنا میقات سے لیکر - الی یفرغ منہما - یہانتک کہ دونون سے فراغت پاوے - ف - اور اسطرح احرام کی استدامت
بھی محمود ہے - اور جابر کی حدیث کہ مین بھی حلال ہو جاتا - اسکا نکتہ مین بیان کر چکا - ولا کذالک التمتع - اور تمتع مین یہ باتین
نہین ہین - فکان القران اولی منہ - تو تمتع سے قران اولی ٹھہرا - وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی - اور
کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف - ف - اسطرح کہ افراد افضل ہے انکے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک
بناء علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین - اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو
طواف اور دو سعی کریگا - وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا - اور شافعی کے نزدیک ایکہی طواف اور ایک ہی سعی
کریگا - ف - اسی وجہ سے شافعی کہتے ہین کہ قران نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا
واضح ہو کہ شافعی رح کا قول اس جماعت علماء مین ہے جو کہتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی
داخل کر دیا حج کے طواف و سعی مین پس ایک ہی طواف و سعی کی - اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی لیکن شیخ ابن الہمام
نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اسوقت نہین کیا بلکہ وہ طواف
عمرہ تھا - مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابو داؤد وغیرہ کی بعض حدیث مین سعی مفاد عمرہ مین اور بعد حج ہنا وغیرہ مذکور ہے
اور بعض مین نہین پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دو سعی ہین تو دونون روایتین
حق ہین - فاحفظہ فانہ نافع جدا - م - قال وصفۃ القران ان یہل بالعمرۃ والحج معا من المیقات - قدوری نے
کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے - ف - تلبیہ کہے - ویقول عقیب
الصلوۃ - اور کہے بعد نماز کے - ف - دوگانہ احرام کے - اللہم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرہما لی وتقبلہما منی - الٰہی
مین حج و عمرہ کی نیت کرتا ہون پس تو مجھے دونون آسان میسر فرماوے اور دونون مجھسے قبول کرلے - ف - اور لبیک بحج
وعمرۃ - کہے - ن - لان القرآن ہو الجمع بین الحج والعمرۃ - کیونکہ قران تو جمع کرنا حج و عمرہ کو - من قولک قرنت
الشیٔ بالشیٔ - ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشیٔ بالشیٔ - ف - یعنی قران کر دیا مین نے ایک شی کو دوسری
چیز کیساتھ - اس محاورہ کا بولنا اسوقت کہ - اذا جمعت بینہما - جب تو دونون چیزون کو ساتھ جمع کر دے - وکذا اذا
ادخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لہا اربعۃ اشواط - اور یون ہی قران ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر
قبل اسکے کہ عمرہ کے بیے چار پھیرے طواف کر چکے - ف - یعنی اول احرام عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ مین داخل ہو کر عمرہ

طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھیرے پورے کر لیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے
زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قران نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے ہیں اُسوقت حج کی نیت کر لی تو گویا
عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قران ہو گیا - لان الجمع قد تحقق - کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا - ف - کیونکہ عمرہ
اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھیروں میں سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا - اذ الاکثر منہا قائم - کیونکہ سات
پھیروں میں سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہیں - وحتی عزم علی ادائہما یسأل التیسیر فیہما - اور جب کہ حج وعمرہ ادا کرنے کا
قصد کرے تو اللہ تعالی سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے - وقدم العمرۃ علی الحج فیہ - اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج
پر مقدم کرے - وکذلک یقول لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - اور اسی طرح کہے کہ لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - ف - یعنی دعاء
کی طرح لبیہ میں بھی عمرہ وحج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج وعمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج
کہے - لانہ یبدأ بافعال العمرۃ فکذلک یبدأ بذکرہا - کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کریگا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر
شروع کرے - وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا باس بہ - اور اگر اپنے ذکر عمرہ کو دعاء وتلبیہ میں حج سے
پیچھے کیا تو اسکا مضائقہ نہیں ہے - لان الواو للجمع - کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے - ف - تو معنی یہی ہوئے کہ
حج وعمرہ جمع کرونگا - پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے - ولو نوی بقلبہ ولم یذکرہما فی التلبیۃ
اجزاہ - اور اگر اپنے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اُسکو کافی ہے - اعتبارا بالصلوۃ
پر قیاس نماز کے - ف - کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضروری نہیں ہے - فاذا دخل مکۃ ابتداء وطاف
بالبیت سبعۃ اشواط یرمل فی الثلث الاول منہا - پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم
نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے انمیں سے پہلے تین پھیرے میں رمل کرے - ف
کیونکہ اسکے بعد سعی ہے - ویسعی بعدہا بین الصفا والمروۃ - اور بعد سات پھیروں کے صفا ومروہ کے درمیان سعی
کرے - وہذہ افعال العمرۃ - اور یہ عمرہ کے افعال تھے - ف - یعنی طواف وسعی - چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر
کرکے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے رہے - ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعۃ اشواط
ویسعی بعدہ - پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے - کما بینا
فی المفرد - جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا - ویقدم افعال العمرۃ - اور افعال عمرہ کو پہلے ادا کرے -
ف - پیچھے حج کرے - لقولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - بدلیل قول اللہ تعالی فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے
عمرہ کے ساتھ حج تک - ف - پس عمرہ کو ابتداء اور حج کو انتہاء قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے - والقران فی معنی المتعۃ - اور
قران بمعنی متعہ ہے - ف - تو قران میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی - اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے
قران ومتعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتداء منصوص ہے - ولا یحلق بین العمرۃ والحج - اور عمرہ
وحج کے درمیان میں حلق (یا تقصیر) نہ کرے - ف - یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف وسعی ہے حلق وقصر نہ کرے ورنہ
احرام سے باہر ہو جائیگا - اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا - لان ذلک جنایۃ علی احرام الحج - کیونکہ اسوقت
پر حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے - وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد - اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسویں
کو کریگا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے - ویتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد - اور احرام سے حلال ہونا
حاصل کریگا حلق کے ساتھ ہمارے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے - ف - یعنی جیسے تنہا حج والا
احرام سے نکلنے کے لیے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرلے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کرکے خوشبو لگاوے

کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اسپر جرمانہ لازم ہوگا جیسا بیان ہوا - پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے - و
قال الشافعی - اور شافعی رح نے کہا - ف - کہ قارن یطوف طوافا واحدا ویسعی سعیا واحدا - ایک طواف
اور ایک ہی سعی کرے - لقوله علیه السلام دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامة - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہوگیا - ولان مبنی القران علی التداخل حتی اکتفی فیه بتلبية واحدة
وسفر واحد وحلق واحد - اور اسلیے کہ قران کا مبنی تو تداخل پر ہے حتی کہ قران میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق
پر کفایت کی گئی - فکذلک فی الارکان - یوں ہی ارکان میں ہوگا - ف - یعنی تداخل ہوکر رکن طواف بھی ایک
رکھیگا مع سعی کے - ولنا انه لما طاف صبی بن سعید طوافین وسعی سعیین قال له عمر هدیت لسنة نبیک - اور
ہماری حجت یہ کہ جب صبی بن سعید ثعلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمر رض نے اسکو کہا کہ تونے اپنے پیغمبر کی سنت کی
راہ پائی - ف - اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ رح نے روایت کیا اور سنن اربعہ وصحیح ابن حبان ومسند
احمد واسحق وطیالسی وابن ابی شیبہ میں صبی سے ہے کہ میں نے حج وعمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رض نے مجھے فرمایا کہ تونے
اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی - نسائی نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف
دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد بروات ثقات ہے - اور یہی مذہب ابن
مسعود رض عند ابن ابی شیبہ ہے - ولان القران ضم عبادة الی عبادة - اور اس دلیل سے کہ قران ایک عبادت کو
دوسری عبادت میں ملانا - وذلك انما یتحقق باداء عمل کل واحد علی الکمال - اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوگا کہ
ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے - ولانه لاتداخل فی العبادات المقصودة - اور اس دلیل سے کہ جو
عبادتیں بذات خود مقصود ہیں انہیں باہم ایک کا دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے - ف - رہا سفر وتلبیہ وحلق کا
تداخل تو فرمایا کہ - والسفر للتوسل - اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے - ف - یعنی سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہنچکر افعال
عمرہ یا حج ادا کرے - والتلبية للتحريم - اور تلبیہ کہنا واسطے تحریم کے - ف - یعنی ماسوائے عبادت والی جائز چیزوں
کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کرکے احرام باندھنا جیسے نماز میں تکبیر تحریمہ ہے - والحلق للتحلل - اور مونڈنا واسطے
تحلل ہے - ف - یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر نہ منڈاوے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ قربانی
واجب ہوگا یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا دینا - فلیست هذه الاشیاء بمقاصد - تو یہ چیزیں یعنی سفر وتلبیہ
وحلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں - ف - تو انمیں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم
ہے اور حلق کا مقصود احرام سے نکلنا - بخلاف الارکان - برخلاف ارکان کے - ف - کہ کبھی ارکان میں تداخل
نہیں ہوسکتا - الا تری ان شفعی التطوع لایتداخلان وتحریمة واحدة تؤدیان - کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل
کے دو دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہیں ہوجاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا ہوجاتے ہیں - ف
تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہے وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت متداخل نہونگے ورنہ دونوں دوگانہ متداخل ہوکر صرف
ایک دوگانہ سے دونوں ادا ہوجاتے بلکہ ہر دو دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوگئے - م - رہی حدیث کہ قیامت تک
حج میں عمرہ داخل ہوا - اس سے یہ غرض نہیں کہ حج میں متداخل ہوگیا بلکہ - ومعنی ما رواه - معنی اسکے جو روایت کی
دخل وقت العمرة فی وقت الحج - یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا - ف - کیونکہ زمانہ جاہلیت والے
ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے - پھر معلوم ہوچکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم پھر سعی
حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اسکے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو - اسلیے عمرہ وحج کو

دو طواف و دو سعی کریگا - **قال وان طاف طوافین لعمرته وحجته** - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو
طواف کیے عمرہ و حج کے لیے - ف - یعنی اول ایک طواف سات پھیرا عمرہ کے لیے کیا پھر دوسرا طواف سات پھیرا کا حج
کے طواف القدوم کا کیا - **ثم سعی سعیین** - پھر دو سعی کیں - ف - ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے درمیان
صفا و مروہ کے - **یجزیہ** - تو یہ اسکو کافی ہوگیا - **لانہ اتی بما ہو المستحق علیہ** - کیونکہ جس بات کا اسپر استحقاق ہے اسکو وہ
لا یا لیکن - **وقد اساء** - اور اسنے برا کیا - **بتاخیر سعی العمرۃ وتقدیم طواف التحیۃ علیہ** - بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور
بوجہ مقدم کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر - ف - اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمد رح کی روایت جامع صغیر کہ
ان طاف طوافین لعمرته وحجته - اسمیں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ تو بعد وقوف عرفہ کے مخصوص ہے
بلکہ مراد طواف حج سے وہ ہے جو ابتداء حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا - ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف
القدوم - یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ - تو طواف القدوم جو افعال الحج کی سنت
ہے اور یہی یہاں مراد ہے - حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دو سعی
کیں ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جسکا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اسنے سعی عمرہ میں طواف القدوم کے
بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کامل بعد سعی عمرہ تھا اسمیں تقدیم کی تو برا کیا - **ولا یلزمہ شیء** - اور اسپر کچھ لازم
نہیں ہے - ف - یعنی بالاتفاق - **اما عندہما فظاہر لان التقدیم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندہما** -
چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم
نہیں ہوتی ہے - ف - چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج - موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ میں نے ذبح
سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو آپ نے اسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہیں ہے - اور ابو حنیفہ رح کے
نزدیک واجبات میں لازم ہے - **وعندہ طواف التحیۃ سنۃ** - اور امام رح کے نزدیک اسواسطے لازم نہیں کہ طواف القدوم
تو سنت ہے - **وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی** - اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرتا تو صرف مقدم
کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کریگا - ف - رہی سعی عمرہ واجب ہے - **والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب
الدم** - اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے بایں طور کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جاوے قربانی واجب نہیں کرتی - ف -
مثلا عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا - **فکذا بالاشتغال بالطواف** -
پس یوں ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہوگا - ف - پھر قارن سعی و عرفہ اور واپسی مزدلفہ
و رمی جمرۃ العقبہ تک بروجہ مفرد کرے - **قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ او بقرۃ او بدنۃ او سبع بدنۃ** -
قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوبا ذبح کرے ایک بکری یا گاے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتواں حصہ
ف - بایں طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں - خواہ اونٹ ہو یا گاے ہو - **فہذا دم القران
لانہ فی معنی المتعۃ** - پس یہ قربانی قران کی قربانی ہے کیونکہ قران بمعنی تمتع ہے - ف - بلکہ تمتع کی ایک قسم ہے - **والہدی
منصوص علیہ فیہا** - اور ہدی کی قربانی متعہ میں منصوص علیہ ہے - ف - فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران میں بھی واجب
ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز - **والہدی من الابل والبقر والغنم** - ہدی ہر ایک اونٹ میں سے اور گاے
و بکری سے ہوتی ہے - **علی ما نذکرہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالی** - چنانچہ ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - ف -
قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گاے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ - **واراد بالبدنۃ ہہنا البعیر** - اور یہاں بدنہ سے
اونٹ مراد لیا - **وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ما ذکرنا** - اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گاے دونوں پر

ہو جاتا ہو جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا۔ وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرۃ۔ اور جیسے اونٹ کا ساتواں حصہ جائز ہو ایسے
ہی گائے کا ساتواں حصہ بھی جائز ہے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فان لم یکن لہ ما یذبح صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پس اگر
اسکے پاس وہ نہ ہو کہ ذبح کرے یعنی متمتع ہو تو روزے رکھے تین روزے حج میں۔ ف۔ تو احتمال ہو کہ حج ختم کر کے ساتویں
و آٹھویں و نویں یعنی۔ آخرہا یوم عرفۃ۔ آخری روزہ یوم عرفہ ہو۔ وسبعۃ ایام اذا رجع الی اہلہ۔ اور سات روزے جب
اپنے اہل میں واپس آوے۔ ف۔ اگرچہ مکہ میں ہو۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم
تلک عشرۃ کاملۃ۔ دلیل قول تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اُسپر واجب ہے روزے تین ایام
کے حج میں اور سات ایام کے جب تم لوٹو۔ یہ دس پورے ہوئے۔ ف۔ یہ آیت اُسکے حق میں ہو جو عمرہ کر کے حج تک متمتع یعنی
منتفع ہو۔ فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثلہ لانہ مرتفق باداء النسکین۔ پس نص قرآن اگرچہ تمتع
کے حق میں وارد ہے تو قران بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں نسک یعنی حج و عمرہ سے منتفع ہے۔ ف۔ بلکہ قران
آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والمراد بالحج واللہ اعلم وقتہ
لان نفسہ لا یصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد واللہ اعلم وقت حج ہے کیونکہ نفس حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے
رکھنے کا ظرف ہو سکے۔ ف۔ تو اس صورت میں وقت احرام کا اشتمال روزی عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے
یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ ۔۔۔ کی نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ۔ ف۔
تاخیر کرے اور۔ ان یصوم قبل یوم الترویۃ بیوم ویوم الترویۃ ویوم عرفۃ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے
ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو۔ لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی
کے بدلے ہے۔ فیستحب تاخیرہ الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس امید
سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صامہا بمکۃ بعد فراغہ من الحج جاز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو مکہ
میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے۔ ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیہا منہی عنہ۔ اور معنی یہ کہ
ایام تشریق گذر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق میں روزہ منع ہے۔ ف۔ پس حج سے فراغت معتبر ہو اور اپنے
اہل کے پاس پہونچ کر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔
کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانہ معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں مشروط بہ رجوع ہیں۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ وسبعۃ اذا
رجعتم۔ تو صرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا۔ الا ان ینوی المقام فحینئذ یجزیہ لتعذر الرجوع۔ سوا اسکے کہ
وہ شخص مکہ میں مقام کرنے کی نیت کر لے تو اسوقت جائز ہونگے بوجہ واپسی متعذر ہونے کے۔ ولنا ان معناہ رجعتم
عن الحج۔ اور ہماری دلیل یہ کہ رجعتم کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے۔ ای فرغتم۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ۔ ف۔ اور حقائق
میں ہو کہ مصنف نے یوں کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بلحاظ عادت ہے۔ م۔ اذ الفراغ
سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے۔ ف۔ پس سبب درحقیقت
حج سے فراغت ہے۔ فکان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے
ف۔ حتیٰ کہ اگر بعد فراغت حج کے اسنے سیاحی اختیار کی یا کسی ملک میں جاکر وہاں وطن کر لیا تو اسی نص سے باوصف اسکے
سات ادا کر لیا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے۔ م۔ ف۔ مگر وہ کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک
رکھے۔ وان فاتہ الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جاتے رہے۔ حتیٰ اتی یوم النحر۔ یہاں تک کہ یوم النحر دسویں کا
دن آگیا۔ ف۔ تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور۔ لم یجزہ الا الدم۔ کچھ اسکو نہیں جائز ہو سوائے قربانی کے۔

یعنی جب بسبب قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد ہذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تو صوم رمضان کے مثل اُنکی بھی قضا کرے۔ وقال مالک یصوم فیہا لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ اور مالک رح نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین روزے ایام حج میں۔ وہذا وقتہ۔ اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے۔ ف۔ کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے۔ ولنا النہی المشہور عن الصوم فی ہذہ الایام۔ اور ہماری حجت وہ نہی مشہور ہے ان ایام میں روزہ رکھنے سے۔ ف۔ اور چونکہ یہ نہی مشہور ہے۔ فیتقید بہ النص۔ تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کیجائیگی۔ ف۔ یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق کے مراد ہونگے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ او یدخلہ النقص۔ یا ان روزوں میں نقص داخل ہوگا۔ ف۔ کیونکہ ایام تشریق میں ممانعت ہے۔ فلا یتادی بہ ما وجب کاملا۔ تو ان ناقص روزوں سے وہ ادا نہونگے جو کامل واجب ہوئے۔ ف۔ بصورت ایام تشریق میں کافی نہونگے۔ اگر کہا جاوے کہ ممانعت ایام تشریق کے صوم سے سوائے قران و متعہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے۔ جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم ضعیف اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کریں۔ تو جواب دیا کہ۔ ولا یودی بعدہا لان الصوم بدل۔ اور بعد ایام تشریق بھی قضا نہیں کیے جاوینگے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے۔ والابدال لا تنصب الا شرعا۔ اور بدلے نہیں قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے۔ ف۔ یعنی رائے و قیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی منحصر ہوگی۔ والنص خصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ ف۔ تو اس وقت کے سوائے دوسرے وقت میں بدل جاری ہونا اپنی رائے سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کہاں سے قائم کرتے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل۔ وجواز الدم علی الاصل۔ اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے۔ وعن عمر رض انہ امر فی مثلہ بذبح الشاۃ۔ اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں بکری قربانی کرنے کا حکم دیا۔ ف۔ یعنی قارن ہدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آگیا تو اسکو حضرت عمر رض نے فتوی دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی دے جو اصل ہے۔ یہ قصہ مبسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں ملا مع۔ اور بخاری میں حضرت عائشہ و ابن عمر سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں مگر اسکو جس نے ہدی نہیں پائی۔ اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمر رض نے کہا کہ صوم تمتع کا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی اور روزے نہ رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار مفید قول مالک ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے ممانعت مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ میں صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہو سکتا ہے۔ اور تفصیل فی الفتح م۔ فلو لم یقدر علی الہدی۔ پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اپنے ہدی نہ پائی۔ تحلل وعلیہ دمان۔ تو وہ حلال ہوجاوے اور اسپر دو قربانی واجب ہیں۔ دم التمتع۔ ایک قربانی تمتع کی۔ ف۔ یعنی قران کا شکر ہے۔ ودم التحلل قبل الہدی۔ اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا۔ ف۔ اس عذر کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کرکے احرام حج سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل القارن مکۃ۔ اور اگر قران والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ ف۔ اور اسوجہ سے طواف ادا نہ کر سکا۔ وتوجہ الی عرفات۔ بلکہ وہ عرفات کیطرف متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا۔ فقد صار رافضا لعمرتہ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک کرنے والا ہو گیا وقوف عرفہ کے ساتھ۔ لانہ تعذر علیہ اداؤہا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہو گیا۔ ولا یصیر

بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج وذلک خلاف المشروع - کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرنے میں) وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائیگا اور یہ خلاف مشروع ہے - ف - بلکہ مشروع یہ کہ اول عمرہ ادا کرے پھر بنا کرے حج - ولا یصیر رافضا بمجرد التوجہ - اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہوگا - ف - اگر یہ عرفات میں پہونچ جاوے یہانتک کہ بعد زوال بیٹھ رہے - الکافی للحاکم - خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائیگا اور قبل اسکے نہیں - اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے - ہو الصحیح من مذہب ابی حنیفۃ ایضا - یہی امام ابوحنیفہ کے مذہب میں بھی صحیح ہے - ف - بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہوا جیسے جمعہ کے روز گھر میں فرض ظہر پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر مذکور ترک ہو جاتی ہے - لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے - والفرق لہ بینہ وبین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیہا - اور امام رح کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ عرفہ والے کے اور درمیان ظہر بروز جمعہ پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے - ان الامر ہنالک بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظہر - یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ میں اداے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے - ف - یعنی فاسعوا الی ذکر اللہ - کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اسپر متوجہ ہے یعنی اسکو خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو - والتوجہ فی القران والتمتع منہی عنہ قبل اداء العمرۃ - اور قران وتمتع کے مسئلہ میں ادا کے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے اسکو ممانعت ہے - فافترقا - تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا - ف - پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا - ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ اداء محال ہو گئی - قال وسقط عنہ دم القران - کہا اور اسکے ذمہ سے قران کی قربانی بھی ساقط ہو گئی - ف - کیونکہ یہ قربانی عمرہ وحج پانے کی توفیق پر تھی - لانہ لما ارتفضت العمرۃ لم یوفق لاداء النسکین - کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہو چکا تو اسکو دونوں حج وعمرہ کی توفیق نہیں ملی - ف - تو شکرانہ کی ہدی گئی - وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد الشروع فیہا - اور اسپر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں شروع کرنے کے - ف - اور عمرہ میں شروع کرنا احرام کے ساتھ ہو گیا - وعلیہ قضاؤہا - اور اسپر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی - لصحۃ الشروع فیہا - بوجہ عمرہ میں شروع صحیح ہونے کے - فاشبہ المحصر - تو محصر کے مشابہ ہو گیا - ف - محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے اداے نسک سے روکا گیا کہ آخر احرام کھول دے مگر اسپر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے - یونہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضاء لازم ہے - م ع - اگر حج کے لیے طواف وسعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف وسعی کی تو پہلا طواف وسعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا اور اسپر کچھ واجب نہیں ہے - مف -

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے - متمتع بھی عمرہ وحج کو حاصل کرتا ہے مگر دو احرام سے - شیخ محقق نے لکھا کہ تمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انہیں ایام میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے بوجہ صحت بدون اسکے کہ عمرہ وحج کے درمیان میں المام صحیح کرے - الفتح - المام یعنی نزول - اور المام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن میں نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے - اور یہ اسی تمتع میں ہوگا جس نے ہدی کو چلایا نہ ہو اور اگر اپنے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن میں آجاوے تو بھی اسکا المام صحیح نہیں ہوگا - ن - التمتع افضل من الافراد - تنہا حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے - ف - یہی ظاہر الروایۃ ہے - ت - وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل - اور ابو حنیفہ

سے اور روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی ہے۔ ع۔ لان المتمتع سفرہ واقع للعمرۃ۔ کیونکہ متمتع کا سفر
تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع للحجۃ۔ اور
افراد والے کا سفر حج کے لیے واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اور حج عمرہ سے افضل ہے۔ اگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر اوسے حج ہے اور احرام
عمرہ کا اسلیے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ
تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے۔ ف۔ اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ
ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہو گیا۔ ف۔ اور قران ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے۔ بلکہ قول تعالے
فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں یہی ذکر منصوص تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے۔ ف۔
جو افراد میں نہیں ہے۔ وھو اراقۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا۔ ف۔ یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ
کے واسطے ہے بلکہ۔ سفرہ واقع لحجۃ وان تخللت العمرۃ۔ متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آ گیا۔ ف
تو عمرہ اصل نہیں ہے۔ لانھا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے۔ کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیھا۔ جیسے کہ جمعہ اور اسکی
طرف سعی کے درمیان میں سنت آ جاتی ہے۔ ف۔ تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لیے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ
سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ والمتمتع علی وجھین متمتع یسوق الھدی ومتمتع لا یسوق الھدی۔ اور متمتع دو طرح پر ہے
ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی۔ ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین
فی سفر واحد من غیر ان یلم باھلہ بینھما الماما صحیحا۔ اور تمتع کے معنی انتفاع حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ
و حج ادا کرنے کا بدون اسکے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے۔ ویدخلہ اختلافات
نبینھا ان شاء اللہ تعالی۔ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جنکو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ وصفتہ ان
یبتدی من المیقات فی اشھر الحج فیحرم بالعمرۃ۔ اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع
کرے پس احرام باندھے عمرہ کا۔ ف۔ یعنی نقد۔ ویدخل مکۃ۔ اور مکہ میں جا کر داخل ہو۔ ف۔ پھر اگر ایام حج سے
پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتی کہ ایام آ جاویں۔ مف۔ فیطوف لھا ویسعی لھا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ
کی۔ ف۔ اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا۔ ویحلق او یقصر۔ اور سر کا حلق یا قصر کرے۔ ف۔ یہ حلال ہونے کے لیے
ہے چنانچہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منی میں حلق کرے تو بھی تمتع ہوگا۔ مف۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال
یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا۔ ف۔ بعد حلق یا قصر کے۔ وھذا ھو تفسیر العمرۃ۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے۔ ف۔
اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے۔ وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرۃ فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا
چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے۔ ہکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا۔ ف۔ یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہونچے اور کفار مکہ نے
روکا تو آپکے صلح کر لی کہ دوسرے سال میں رد کر کہ خالی کر دیں پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا
عمرہ کیا طواف وسعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروف ہے۔ مع۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک رح نے کہا
کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرۃ الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف وسعی ہے۔ وحجتنا علیہ ما رووینا۔ اور ہماری
حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا۔ اور صحیحین کی حدیث
معاویہ رض مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صحیح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف
عمرہ میں ہو گا نہ حج میں۔ مف۔ وقولہ تعالی محلقین رؤسکم الآیۃ نزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ قول تعالے

محلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرتا ہے کہ تم اپنے سروں کو حلق کرنے والے
ہو آخر تک - یہ عمرہ قضاء کے بارہ میں نازل ہوئی - ف - جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء
میں حلق سر واقع ہوا - ولانہا لما کان لہا تحریم بالتلبیۃ کان لہا تحلل بالحلق کما فی الحج - اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کو
تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے اسکی تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے - ویقطع التلبیۃ اذا ابتدأ بالطواف - اور تلبیہ قطع کر دے
جب طواف شروع کرے - ف - یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کر دے - وقال مالک کما وقع بصرہ
علی البیت - اور مالک رح نے کہا کہ جب ہی اسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے - ف - تلبیہ ختم کرے - لان العمرۃ زیارۃ
البیت - کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے - وتتم بہ - اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے - ف -
پھر تلبیہ نہیں - ولنا ان النبی علیہ السلام فی عمرۃ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر - اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں تلبیہ اسوقت قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا - ف - یعنی طواف شروع کیا - بلکہ ابن عباس رض
نے کہا کہ آپ عمرہ میں یوں ہی کیا کرتے - رواہ الترمذی وصححہ وابو داؤد نحوہ - ولان المقصود ہو الطواف فیقطعہا
عند افتتاحہ - اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کریگا - ولہذا یقطعہا
الحاج عند افتتاح الرمی - اور اسی جہت سے حج والا رمی جمرۃ العقبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے - ف - گویا مراد یہ
کہ رمی تمہید طواف ہے - لیکن مخفی نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر یہ کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں ہونا
کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وفیہ نظر - فالمتأمل - م - الحاصل جب عمرہ کر چکے تو - قال ویقیم بمکۃ حلالا - کہا کہ اور مکہ میں
حلال ٹھہرا رہے - لانہ حل من العمرۃ - کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا - ف - پس یہ ضرور نہیں کہ حلال ہو جاوے حتیٰ کہ
احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے - م - فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالحج من المسجد - پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج
کا احرام باندھے مسجد الحرام سے - ف - باہر جانا ضرور نہیں بلکہ گھر سے اور مکہ میں مسجد الحرام میں دوگانہ پڑھکر افضل ہے - و
الشرط ان یحرم من الحرم - اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے - اما المسجد فلیس بلازم - اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں
ف - بلکہ افضل ہے - لانہ فی معنی المکی - اسلئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے - ومیقات المکی فی الحج الحرم - اور
مکی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے - ف - اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعیم - علی ما بینا - سو بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے -
ف - آخر فصل مواقیت میں - وفعل ما یفعلہ الحاج المفرد - اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے - لانہ مودی للحج -
کیونکہ وہ حج کا ادا کرنے والا ہے - الا انہ یرمل فی طواف الزیارۃ ویسعی بعدہ - صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص تمتع طواف
زیارت میں رمل کریگا اور بعد طواف کے سعی صفا و مروہ کریگا - ف - کیونکہ یہ طواف قدوم نہیں کرتا - تو اب کرے -
لان ہذا اول طواف لہ فی الحج - کیونکہ حج میں اسکا یہ پہلا طواف ہے - بخلاف المفرد لانہ قد سعی مرۃ - برخلاف افراد
والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے - ف - بعد طواف قدوم کے - اور سعی صرف ایک ہی بار شروع ہے حتیٰ کہ اگر مفرد نے بعد
طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اسکے حق
میں سنت نہیں بخلاف مفرد وقارن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے - ولو کان ہذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی
قبل ان یروح الی منی لم یرمل فی طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ - اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھکر
منی کو جانے سے پہلے طواف وسعی کر لی ہو (یعنی بطور جواز مع رمل کے) تو طواف زیارت میں رمل نہیں کریگا اور نہ اسکے
بعد سعی کرے - لانہ قد اتی بذلک مرۃ - کیونکہ وہ ایکبار سعی کر چکا - ف - اور طواف میں رمل کر چکا - اور اسمیں
کچھ گناہ نہیں ہے - وعلیہ دم التمتع - اور متمتع پر تمتع کی قربانی واجب ہے - للنص الذی تلوناہ - بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت

ہو چکے۔ ف قولہ تعالیٰ لمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الہدی الآیہ۔ فان لم یجد صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پھر اگر نہ پاوے
تو تین روزے رکھے حج میں۔ ف بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۷۔۸۔۹۔ تاریخوں میں ہو۔ وسبعۃ اذا رجع۔ اور
سات روزے رکھے جب رجوع کرے۔ ف حج سے فراغت کرے بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو۔ علی الوجہ الذی
بیناہ فی القران۔ اسی وجہ پر جو ہم نے قران میں بیان کر دی۔ فان صام ثلثۃ ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزہ من الثلثۃ
پس اگر شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی نہ ہونگے۔ ف کیونکہ وقت
حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں۔ لان سبب وجوب ہذا الصوم التمتع۔ کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو
تمتع ہے۔ لانہ بدل عن الہدی۔ کیونکہ صوم بدلہ ہدی کا ہے۔ ف کہ جب ہدی میسر نہ ہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب ٹھہرا
تو ہو فی ہذہ الحالۃ غیر متمتع۔ حالانکہ وہ اس صورت میں متمتع نہیں تھا۔ ف کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں ہے۔ فلا یجوز
اداؤہ قبل وجود سببہ۔ تو صوم کا ادا کرنا اسکا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں جائز ہے۔ ف حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ
کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے۔ م۔ وان صامہا بعد ما احرم بالعمرۃ قبل ان یطوف جاز۔ اور اگر تین روزے
رکھے بعد عمرہ کا احرام باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے۔ عندنا خلافاً للشافعی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف
شافعی کے۔ لقولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ دلیل شافعی رح قولہ تعالیٰ فصیام الخ۔ یعنی پس روزے رکھے تین
ایام کے حج میں۔ ف تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد ہوں۔ جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں کیونکہ
محال ہے کہ افعال حج کے اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لیے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج۔ ولنا انہ اداہ
بعد انعقاد سببہ۔ اور ہماری دلیل جواز یہ کہ تمتع کے روزوں کو سبب موجود ہونے کے بعد ادا کیا۔ ف تو جائز
ہے۔ ف بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ والمراد بالحج المذکور فی النص۔ اور آیت میں
جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے مراد۔ وقتہ علی ما بینا۔ وقت الحج بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف یعنی ہمارے
نزدیک فی الحج سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اسلیے کہ احرام حج آٹھویں تاریخ کو صحیح احادیث
میں وارد ہے پس تین روزہ کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف نویں ایک روز ہے تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج۔ تو جب شوال
سے لیکر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا کیا تو جائز ہے۔ کذا فی فتح القدیر م۔ والافضل تاخیرہا الی آخر وقتہا وہو یوم عرفۃ
اور افضل ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے۔ ف یعنی خاتمہ ان روزوں کا یوم عرفہ پر ہو اسطرح کہ
۷۔۸۔۹ کو رکھے۔ لما بینا فی القران۔ بدلیل اسکے جو ہم نے قران میں بیان کی۔ وان اراد المتمتع ان یسوق
الہدی۔ اور اگر متمتع چاہے کہ ہدی چلاوے۔ احرم وساق ہدیہ۔ تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے۔ ف یعنی
عمرہ کا احرام تلبیہ سے باندھے یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جاتا ہے۔ وہذا افضل۔ اور یہ متمتع جسنے ہدی چلائی ہے
افضل ہے۔ ف بغیر ہدی سے۔ لان النبی علیہ السلام ساق الہدایا مع نفسہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا۔ ف چنانچہ حدیث جابر عند مسلم وابن عمر فی الصحیحین سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا
افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو تمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
قارن تھے۔ فافہم م۔ ولان فیہ استعداداً ومسارعۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان خیر اور جلدی ہے۔
ف یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان وادائے واجب طاعت میں جلدی ہے۔ فان کانت بدنۃ۔ پھر اگر ہدی
بدنہ ہو۔ ف یعنی اونٹ یا گائے۔ قلدہا بمزادۃ۔ تو اسکو تقلید کر دے مزادہ کے ساتھ۔ ف مشک یا سفرہ
او نعل۔ یا نعل کے ساتھ۔ ف جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا۔ لحدیث عائشۃ علی ما رویناہ۔ بدلیل حدیث عائشہ رض

چنانچہ ہم روایت کرچکے۔ ف۔ یہ صحاح الستہ میں موجود ہے۔ والتقلید اولی من التجلیل۔ اور تقلید کرنا جھول ڈالنے
سے بہتر ہے۔ لان لہ ذکرا فی الکتاب۔ کیونکہ قلائد کا ذکر قرآن مجید میں ہے۔ ولانہ للاعلام۔ اور اسلیے کہ تقلید کرنا تو آگاہ
کرنے کے لیے ہے۔ ف۔ کہ یہ ہدی ہے اور کوئی دوسرا فائدہ نہیں۔ والتجلیل للزینۃ۔ اور جھول ڈالنا زینت کے لیے
بھی ہوتا ہے۔ ویلبی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہے پھر تقلید کرے۔ لانہ یصیر محرما بتقلید الہدی والتوجہ معہ علی ما سبق
اسکی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید کرنے اور اسکے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہو جائیگا چنانچہ سابق بیان ہو چکا سو اولیٰ
ان یعقد الاحرام بالتلبیۃ۔ اور بہتر ہے کہ تلبیہ سے احرام باندھے۔ ف۔ لہذا پہلے تلبیہ سے باندھکر پھر تقلید کرے۔
پھر ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی واحمد وجمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ وگائے بالاتفاق
ہے۔ ویسوق الہدی وہو افضل من ان یقودہا۔ اور ہدی کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اسکو آگے سے
کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی الحلیفۃ وہدایاہ تساق بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ
میں احرام باندھا اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت
ہے سو لانہ ابلغ فی التشہیر۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے۔ ف۔ یعنی تقلید ہدی سے مقصود
اسکو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا ان لا تنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدی انقیاد نہ کرے یعنی
یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فحینئذ یقودہا۔ تو ایسی صورت میں اسکو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف
ومحمد۔ قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابو یوسف ومحمد کے نزدیک۔ ف۔ یعنی تمتع کی ہدی اگر بکری وبھیڑی ہو تو
اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ وگائے دونوں کو کہتے ہیں لیکن عینی نے کہا کہ اشعار اونٹ میں ہے
اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی وجمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے۔ م ع۔ بالجملہ بدنہ کا اشعار
کرنا قول صاحبین وجمہور علماء ہے۔ ہاں یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلثہ وجمہور نے اسکو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ
سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی
غرض کے ہو اسکو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اسمیں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بعید
ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے۔ کما فی الحدیث اسکو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اسپر سواری نہیں ہے اور اسمیں
کلام آتا ہے م۔ ولا یشعر عند ابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے۔ ف۔ احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع
کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارتے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔
ف۔ یعنی ابو حنیفہ رح کے نزدیک۔ والاشعار ہو الادماء بالجرح لغۃ۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ
کرے۔ ف۔ اور ایسی ہی شرح میں منقول ہے۔ وصفتہ ان یشق سنامہا۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان پھاڑ دے
بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن۔ بایں طور کہ داہنی جانب کوہان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے
ف۔ کہ جرح ہوکر خون نکل آوے۔ داہنی جانب مارنا صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباس سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہمارے
متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا۔ والاشبہ ہو الایسر۔ اور حق بات سے زیادہ مشابہ بایاں رخ کوہان کا ہے
لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصودا وفی جانب الایمن اتفاقا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے بائیں جانب بالقصد اشعار کیا اور داہنی جانب اتفاقاً مارا۔ ف۔ تقریر اسکی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی قطار
آپکے حضور میں لائی جاتی پس داہنی ہاتھ میں نیزہ لیکر آپ مارتے تو اونٹ کے بائیں جانب بالقصد ہوتا پھر بتکلف دوسری جانب
والے اونٹ کو داہنی کوہان میں مارتے تو داہنی طرف چیرنا اصلی ہے۔ دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلی نے ابن عباسؓ سے

روایت کیا۔ بایں اسناد کہ حدثنا سیر حدثنا یزید بن ہارون حدثنا شعبۃ بن الحجاج عن قتادۃ عن ابی حسان عن ابن عباس رض۔
اور منتقی میں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں۔ م۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ میں نے اسکو ابن علیہ کی کتاب میں
دیکھا مگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف داہنی جانب کی حدیث ابن عباس ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح
ہے لیکن ابو یعلی نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رض سے روایت کیا۔ اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمر رض جبکہ
اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہدی کرتے تو دو نعلین سے تقلید کرتے اور اسکے بائیں جانب اشعار کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر رض
بڑھکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مف
میں کہتا ہوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف داہنی جانب کی روایت پر تعیّن کرنا اور اسکے خلاف روایات کو
باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوصاً جبکہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونوں روایتیں کیں پس شاید کہ
بحسب موقع ومحل وسوال کے ایک مرتبہ صرف داہنی جانب کا جواز روایت کیا ہو م۔ ویلطخ سنامها بالدم اعلاما۔ اور
آگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کردے۔ وہذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا۔ ف۔ یعنی کوہان چیرنا۔ مکروہ
عند ابی حنیفۃ۔ ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ ہے۔ وعندہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ وعند الشافعی
سنۃ۔ اور شافعی رح کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ لانہ مروی عن النبی علیہ السلام وعن
الخلفاء الراشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفاء راشدین سے۔ ف۔
تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفاء کی سنت مجتمع ومؤکد ہوگئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے۔ اسمیں
دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے۔ اسبیجابی رح نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ ولہما ان
المقصود من التقلید ان لا یہاج اذا ورد ماء او کلاء او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے
مقصود یہ کہ بدنہ کو للکارا اور ہنکایا نہ جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیرا جاوے جب گم ہو جاوے
ف۔ کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ ہدی ہے۔ وانہ فی الاشعار اتم لانہ الزم۔ اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار
خوب لازم رہتا ہے۔ ف۔ اور تقلید کبھی گردن سے نکل بھی جاتی ہے۔ فمن ہذا الوجہ یکون سنۃ۔ پس اس راہ سے اشعار
سنت ہوگا۔ ف۔ یعنی اول ہمکو احادیث وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اسکی
وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے۔ الا انہ عارضتہ
جہۃ کونہ مثلۃ۔ لیکن اسکے ساتھ معارض ہوئی اسکے مثلہ ہونے کی جانب۔ ف۔ یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اسمیں
موجود ہے۔ فقلنا بحسنہ۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے۔ ف۔ یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر ہے کہ اشعار
مثلہ ہے لیکن عینی رح نے انکار کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے۔ فعلی ہذا وہ بالکل سنت رہا۔ کما ذکرہ
الامام اسبیجابی رح۔ ولابی حنیفۃ انہ مثلۃ وانہ منہی عنہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے ممانعت
وارد ہوئی ہے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں ہے۔ ع۔ اور ابو داؤد نے سمرہ رض سے اور احمد وحاکم نے
ابن عمر رض سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین ومغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانی رح نے عامر بن قرط اور ابو ایوب سے
مثلہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا۔ ع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ ولو وقع التعارض۔ اور
اگر تعارض واقع ہو۔ ف۔ درمیان نصوص کے اسطرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمحرم
تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو حرام کرنیوالی ہے۔ ف۔ لہذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئیں اور اشعار مکروہ تحریمی ہوا۔ سوال
ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرتے۔ جواب دیا کہ۔ اشعار النبی علیہ السلام لصیانۃ الہدی لان

المشرکین لاینتہون عن تعرضہ الاٰیۃ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لیے تھا کیونکہ مشرک
لوگ ہدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے - ف - اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع میں کوئی مشرک مکہ
میں نہ تھا - جواب دیا کہ راستہ میں تعرض مراد ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت میں
تعامل تھا - م - ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلہ نہیں ہے کیونکہ ہر زخم مثلہ نہیں ہوتا بلکہ مثلہ وہ کہ جس سے خلقت میں عیب
پیدا کیا جاوے جیسے کان ناک کاٹنا آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختنہ کرنا مثلہ ہوگا حالانکہ قریب بواجب ہے اور جانور
کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اسکو خصی کرنا بدرجۂ اولیٰ مثلہ ہونگے حالانکہ جائز ہیں - مع - اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ
نہیں کیونکہ مثلہ سے ممانعت کرنا سال غزوہ احد سے ہے اور اشعار کرنا دسویں سال حجۃ الوداع میں ہے پس جائز نہیں کہ
ممانعت مثلہ منسوخ ہے یا ایک قول پر تخصیص ہو سکتی ہے - بہر تقدیر اشعار سنت نکلا - لہٰذا امام طحاوی رح وغیرہ نے قول امام
ابوحنیفہ رح کا محمل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف رح نے کہا - وقیل ان ابا حنیفۃ کرہ اشعار اہل زمانہ - اور کہا گیا کہ
ابوحنیفہ رح نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار مکروہ کہا - لمبالغتہم فیہ - بوجہ انکے مبالغہ کرنے کے اشعار میں - ف - یعنی
زخم گہرا دیتے تھے - علی وجہ یخاف منہ السرایۃ - ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا - ف - خصوص حجاز
کی گرمی میں زخم ساری ہوکر ہدی کی ہلاکت تک پہنچاتا - پس اسکو روک دیا - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی محمل اولیٰ ہے - و
قیل انما کرہ ایثارہ علی التقلید - اور کہا گیا کہ ابوحنیفہ نے صرف اسکو مکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھے - ف -
بلکہ تقلید اولیٰ جانو لیکن اشعار بھی سنت ہے پس خلاف یہ کہ صاحبین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید
افضل ہے - پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابوحنیفہ رح پر تشنیع کرے وہ فاسق بدکار ہے اگرچہ ہم ابوحنیفہ رح کو معصوم نہیں جانتے
ہیں م - قال فاذا دخل مکۃ طاف وسعی - قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ میں داخل ہو تو طواف وسعی کرے - وہذا
للعمرۃ علی ما بینا فی متمتع لا یسوق الہدی - اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہے جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت میں جس نے
ہدی نہیں چلائی ہے بیان کر چکے - الا انہ لا یتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویۃ - مگر اتنا فرق ہے کہ ہدی چلانے والا متمتع (بعد
عمرہ کے) حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویہ کو حج کا احرام باندھے - ف - جیسے قارن مگر اسکا احرام پہلے سے ہوتا
ہے - لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الہدی ولجعلتہا عمرۃ وتحللت منہا -
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (بعد طواف سعی وعمرہ کے) اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے یہ خیال ظاہر ہوتا جیسے
اب ظاہر ہوا تو میں ہدی کو نہیں چلاتا اور میں اسکو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا - وہذا ینفی التحلل عند سوق
الہدی - اور یہ حدیث نفی کرتی ہے حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے - ف - یعنی جب سوق الہدی کیا گیا
ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا - اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے لیکن ہمارا مطلب دلیل
ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا منع ہے - یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب رض کے خوش کرنے کو فرمایا جنکو حلال ہو جانے کا
حکم دیا تھا - اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ایام حج میں تمتع اور قران کے ساتھ سب طرح جائز ہے اور یہ ان صحابہ
کے نفس سے جدا تو انکو قران کا ثواب مع ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہے - فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم - م - ویحرم بالحج
یوم الترویۃ کما یحرم اہل مکۃ - اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھتے ہیں - علی ما بینا - بنابر اسکے ہم بیان
کر چکے - ف - کہ وہ مانند مکی کے ہے - وان قدم الاحرام قبلہ جاز - اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہے
وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فہو افضل - اور متمتع جس قدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے) تو وہی افضل
ہے - لما فیہ من المسارعۃ وزیادۃ المشقۃ - کیونکہ اس میں مسارعت اور زیادتی مشقت ہے - ف - اور عبادت باعتبار

زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ وہذہ الافضلیۃ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس متمتع کے حق میں بھی جس نے
ہدی چلائی ہو۔ وفی حق من لم یسق۔ اور ایسے کے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو۔ ف۔ یعنی دونوں اس افضلیت میں
برابر ہیں۔ وعلیہ دم۔ اور اس متمتع پر بھی قربانی ہے۔ وہو دم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان
کر چکے۔ واذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو جائیگا
ف۔ یعنی سوائے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہو جائیں گی۔ ع۔ لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوۃ فیتحلل
بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال
ہو جائیگا۔ ف۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے
جماع کیا تو اسپر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں
واجب ہوں گی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اسپر دو چند قیمت واجب ہوگی۔ ت۔ ولیس لاہل مکۃ تمتع ولا قران
وانما لہم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہے اور انکے لیے فقط مفرد حج خاص ہے۔ خلافا للشافعی رح
برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ انکے نزدیک مکی کو قران و تمتع مکروہ نہیں۔ لیکن اسپر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اور یہی قول
میں ایک واحد کا قول ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہ قولہ تعالی ذلک لمن لم یکن اہلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر
حجت قول الہی عزوجل ہے ذلک لمن لم یکن الخ۔ یعنی یہ سب ایسے کے حق میں ہے جسکے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہوں
ولان شرعہما للترفہ باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے
ایک ساقط کرکے راحت دینے کے واسطے ہے۔ وہذا فی حق الآفاقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں ہے۔ ف۔ یعنی
جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن کان داخل المواقیت۔ اور جو
شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے۔ ف۔ یا مواقیت میں ہے۔ فہو بمنزلۃ المکی۔ تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے۔ حتی لا یکون لہ
متعۃ ولا قران۔ حتی کہ ایسے کے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرتہ
وحجتہ میقاتیتان فصار بمنزلۃ الآفاقی۔ برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور (وہاں سے) قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ
اسکا عمرہ و حج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ آفاقی کے ہو گیا۔ ف۔ یہ اسوقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال
شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہوگا کذا قال المجتبی ح۔ قران کی قید اسلیے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ہمارے
نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو با کراہت صحیح ہے لیکن تمتع کی فضیلت نہیں پاویگا۔ ع۔ واذا عاد المتمتع الی بلدہ
بعد فراغہ من العمرۃ۔ اور اگر متمتع عمرہ سے فراغت کرکے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم یکن ساق الہدی بطل تمتعہ۔
حالانکہ اسنے سوق ہدی نہیں کی تھی تو اسکا تمتع باطل ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ وہ لوٹکر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لانہ الم
باہلہ فیما بین النسکین الماما صحیحا۔ کیونکہ اسنے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں المام صحیح کر لیا۔ ف۔ یعنی
بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبذلک یبطل التمتع کذا روی عن عدۃ من التابعین۔ اور ایسا کرنے
سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یونہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ چنانچہ طحاوی رح نے اسکو سعید بن
المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ ع۔ یہ اسوقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو۔ واذا ساق
الہدی فالمامہ لا یکون صحیحا ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر اسنے سوق ہدی کی ہو تو اسکا المام صحیح نہ ہوگا اور تمتع باطل نہ ہوگا
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد یبطل لانہ اداہما بسفرتین۔ اور امام محمد
نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسنے عمرہ و حج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ ولہما ان العود مستحق علیہ ما دام علی نیۃ التمتع لان

السوق تمنعه من التحلل فلا یصح المامہ - اور امام ابوحنیفہ و ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اسپر حق
واجب ہے یعنی شرعاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اسلیے کہ سوق الہدی اسکو حلال ہونے سے مانع ہے تو اسکا
المام صحیح نہ ہوگا - ف بلکہ المام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا - ان اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اُسکا
اختیار ہے تمتع نہ رہیگا مگر اُسوقت بھی حلال نہیں ہو سکتا - بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفہ - بخلاف مکی کے
جب وہ کوفہ کو نکل گیا - واحرم بعمرۃ - اور عمرہ کا احرام باندھا - ف بدون حج کے - وساق الہدی
اور ہدی کا سوق بھی کیا - حیث لم یکن متمتعا - تو بھی متمتع نہ ہوگا - ف کیونکہ اسکا وطن تو مکہ ہے - لان
العود ہناک غیر مستحق علیہ - کیونکہ واپس جانا وطن سے اُسپر مستحق نہیں ہے - ف کیونکہ مکہ سے مکہ جانا
محال بات ہے - فصح المامہ باہلہ - تو اسکا المام اپنے اہل میں صحیح ہو گیا - ف پس تمتع جاتا رہا - یہ سب
اُسوقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں مع ادا کے تسکین ہو - ومن احرم بعمرۃ قبل اشہر الحج - اور جس نے حج
کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا - فطاف لہا اقل من اربعۃ اشواط - پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے
سے کم طواف کیا - ف یعنی ۳ - پھیرے تک - حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا - ثم دخلت اشہر الحج -
پھر حج کے ایام آگئے - ف یعنی ماہ شوال شروع ہو گیا اور اُسنے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا
فتمہا - پس عمرہ تمام کیا - ف یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لی - واحرم بالحج - اور حج کا احرام باندھا
کان متمتعا - تو یہ شخص متمتع ہوگا - ف کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا معتبر ہے نہ احرام باندھنا - لان الاحرام
عندنا شرط فیصح تقدیمہ علی اشہر الحج - کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مہینوں پر اسکو
مقدم کرنا صحیح ہے - ف یہی امام مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے - و
وانما یعتبر اداء الافعال فیہا - اور معتبر تو یہ ہے کہ ادا ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو - وقد وجد
الاکثر - اور حال یہ کہ اکثر افعال کی ادا پائی گئی - ف ایام حج میں - کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا
اور سعی - وللاکثر حکم الکل - اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے - ف گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا - وان طاف لعمرتہ قبل
اشہر الحج اربعۃ اشواط فصاعدا - اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لیے طواف چار پھیرے یا زیادہ
کر لیے ہوں - ثم حج من عامہ ذلک - پھر اُسی سال میں حج کیا - لم یکن متمتعا - تو وہ متمتع نہوگا - ف بلکہ اُسکو ایک
ثواب علحدہ ملیگا مگر تمتع کا درجہ اور اُسکی قربانی نہوگی - لانہ ادی الاکثر قبل اشہر الحج - کیونکہ اِسنے عمرہ کا اکثر حصہ
ایام حج سے پہلے ادا کر دیا - ف حالانکہ ایام حج میں ضرور ہے - اگر کہو کہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا
جواب دیا کہ - وہذا لانہ صار بحال لا یفسد نسکہ بالجماع - یہ اسواسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جماع
کرنے سے اُسکا عمرہ باطل نہ ہوگا - ف بلکہ قربانی لازم ہوگی - المبسوط جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع کرنے سے حج
فاسد نہیں ہوتا ہے - فصار کما اذا تحلل منہا قبل اشہر الحج - تو یہ شخص ایسا ہو گیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے
حلال ہو گیا - ف پس تمتع فاسد ہے - ومالک یعتبر الاتمام فی اشہر الحج - اور امام مالک رح تمتع ہو جانے کے لیے
ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں - ف اکثر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرے خالی احرام باقی رکھے یہانتک
کہ ایام حج آجاویں پھر حج کرے تو متمتع ہو جاوے - الشیخ الجصاص الرازی رح - والحجۃ علیہ ما ذکرناہ - اور مالک پر حجت
وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے - ف کیونکہ بحکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا - ولان الترفق بالاداء حاصل - اور حجت یہ بھی
دلیل ہے کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے - ف یعنی تمتع و توفیق با عمرہ سے حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اسطرح

کہ دونوں کے افعال کو ادا کرے ۔ والمتمتع المترفق باداء النسکین فی سفرۃ واحدۃ فی اشہر الحج ۔ اور متمتع وہ ہے جس نے
ترفق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا ۔ ف۔ تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا
کرنا مستحق ہو ۔ واضح ہو کہ ابتداء ایام حج شروع شوال سے باجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے ۔ قال واشہر الحج شوال
و ذوالقعدۃ و عشر من ذی الحجۃ ۔ قدوری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں
ف۔ حتیٰ کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا ۔ یہی قول احمد ہے ۔ مع ۔ کذا روی عن العبادلۃ
الثلثۃ و عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم ۔ ایسا ہی عبادلۂ ثلثہ (عبداللہ بن مسعود ۔ عبداللہ بن عمر ۔ عبداللہ بن عباس
ت) اور عبداللہ بن الزبیر سے مروی ہے ۔ ف۔ کہ انھوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات ۔ کی تفسیر میں یہی زمانہ بیان
کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کیے پس عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات دارقطنی
نے اور ابن عمر کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے
مع ۔ و لان الحج یفوت بمضی عشر ذی الحجۃ ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گذرنے سے حج جاتا رہتا
ہے ۔ ف۔ پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کیوں جاتا ۔ و مع بقاء الوقت لا یتحقق الفوات ۔ حالانکہ وقت باقی ہونے
کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا ۔ و ہذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات ۔ اور یہ دلالت کرتا ہے
کہ قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات سے مراد ۔ شہران و بعض الثالث لا کلہ ۔ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہے نہ پورا
ف۔ کیونکہ اشہر لفظ جمع کا ہے تو کامل تین ماہ مراد ہوتے لیکن مالک رح کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر
ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے ۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کرکے ادا کر لے ۔ یہ ایام صرف
حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قران عمرہ کا یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے ہیں ۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہا
جاز احرامہ وانعقد حجا ۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے منعقد ہوگا ۔ خلافا للشافعی
فانہ یصیر محرما بالعمرۃ ۔ برخلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا ۔ ف۔ کیونکہ افعال حج کے
ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا ۔ لانہ رکن عندہ ۔ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے ۔ ف۔
اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو ۔ وہو شرط عندنا ۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے ۔ ف۔
جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے ۔ فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت ۔ پس احرام وقت سے پہلے وضو
طاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا ۔ و لان الاحرام تحریم اشیاء و ایجاب اشیاء ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند
چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا ۔ وذلک یصح فی کل زمان ۔ اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے ۔
ف۔ خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں ۔ وصار کالتقدیم علی المکان ۔ پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے
مقدم احرام کے ہو گیا ۔ ف۔ یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے ۔
قال واذا قدم الکوفی بعمرۃ فی اشہر الحج و فرغ منہا و حلق او قصر ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی آدمی
ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا ۔ ف۔ یعنی حلال ہو گیا ۔ ثم اتخذ مکۃ او البصرۃ دارا
پھر اسنے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنا لیا ۔ ف۔ یعنی اپنے وطن کوفہ میں نہیں آیا ۔ وحج من عامہ ذلک ۔ اور اسی
سال میں حج ادا کیا ۔ فہو متمتع ۔ تو یہ شخص متمتع ہے ۔ ف۔ حتیٰ کہ بعد ادائے حج کے ہدی تمتع قربانی کرے ۔ اما الاول
اول صورت ۔ ف۔ یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا ۔ فلانہ ترفق باداء النسکین فی سفر واحد فی اشہر
الحج ۔ اسلیے ہے کہ اسنے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا ۔ ف۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں

میسر ہوگئے۔ واما الثانی۔ اور رہی صورت دوم۔ ف۔ جبکہ بصرہ میں اقامت کرکے حج سے متمتع ہوا۔ فقیل ہو بالاتفاق
تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے۔ ف۔ کہ وہ متمتع ہے۔ یہ قول امام ابوبکر الجصاص الرازی کا ہے۔ کما فی الفتح
کیونکہ جامع صغیر میں بلا خلاف ذکر کیا۔ وقیل ہو قول ابی حنیفة۔ اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہ رح ہے۔ وعندہما
لا یکون متمتعا۔ اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا۔ ف۔ یہ امام طحاوی نے کہا۔ ف۔ لان المتمتع من تکون
عمرتہ میقاتیة وحجتہ مکیة۔ کیونکہ متمتع وہ شخص ہے کہ جسکا عمرہ تو میقاتی ہو اور اسکا حج مکی ہو۔ ف۔ یعنی عمرہ کا احرام میقات
سے اور اسکے حج کا احرام مکہ سے باندھے۔ ونسکاہ ہذان میقاتیان۔ اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک
عمرہ وحج میقاتی ہیں۔ ف۔ کیونکہ حج کے لیے بھی میقات سے احرام ہوا ہے۔ ولہ ان السفرة الاولی قائمة۔ اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم یعد الی وطنہ۔ جبتک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے۔ ف۔ حالانکہ
وطن کو نہیں گیا بلکہ بصرہ میں ہے۔ وقد اجتمع لہ نسکان فیہ۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اسکے لیے دونوں نسک مجتمع ہوئے
ف۔ پس وہ متمتع ہوا۔ فوجب دم التمتع۔ تو اس پر تمتع کی قربانی واجب ہے۔ ف۔ بعد ادائے حج کے ادا کرے۔
فان قدم بعمرة فافسدہا وفرغ منہا وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لیے آیا پس اُسکو فاسد کردیا اور اس سے فارغ ہوگیا اور قصر
کیا۔ ف۔ چونکہ حج وعمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہوکر قصر
کرکے حلال ہوگیا۔ ثم اتخذ البصرة دارا۔ پھر ٹھہرنے کا گھر بنایا بصرہ کو۔ ف۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سوائے
وطن کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا۔ ف۔ یعنی قضا کیا۔ وحج من عامہ۔ اور اُسی
سال حج کیا۔ لم یکن متمتعا۔ تو متمتع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفة رح۔ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا ہو متمتع لانہ انشاء
سفر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجاد سفر ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ بصرہ سے نکلا تو اُسنے ایک سفر شروع
کیا۔ وقد ترفق بنسکین۔ اور حال یہ کہ اُسنے دو نسک کی توفیق پائی۔ ف۔ پس متمتع ہوا۔ ولہ انہ باق علی سفرہ
مالم یرجع الی وطنہ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وہ شخص جبتک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے
ف۔ اور اس سفر میں اسکا پہلا عمرہ فاسد ہوگیا تو دو نسک صحیح طور پر اُسکو حاصل نہ ہوئے حالانکہ تمتع وہی کہ سفر واحد
میں دو نسک بطور صحیح حاصل کرے۔ مع۔ فان کان رجع الی اہلہ۔ پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو یعنی
بعد فساد عمرہ کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ ذلک یکون متمتعا فی قولہم جمیعا۔ پھر ایام حج میں اُسنے
عمرہ کیا اور اُسی سال حج کیا تو تینوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا۔ لان ہذا انشاء سفر۔ کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے
لانتہاء السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہوجانے کے۔ ف۔ جبکہ وطن لوٹ گیا۔ وقد اجتمع لہ نسکان صحیحان
فیہ۔ حال یہ کہ اُسی سفر دوم میں اُسکے لیے دو نسک بطور صحیح میسر ہوئے۔ ولو بقی بمکة۔ اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا۔ ف۔
بعد فساد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرة۔ اور بصرہ کو نہیں گیا۔ ف۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر میں سوائے وطن
کے نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ۔ حتی کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اُسی سال میں حج کرلیا۔ ف۔
تو ہر ایک کا ثواب پاویگا۔ لایکون متمتعا بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا۔ لان عمرتہ مکیة والسفر الاول
انتہی بالعمرة الفاسدة۔ کیونکہ اسکا عمرہ مکیہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہوگیا۔ ولا تمتع لاہل مکة۔ اور اہل مکہ
کے واسطے تمتع نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ فایہما افسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ
کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونوں میں سے جسکو فاسد کرے۔ ف۔ یعنی جماع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ یا حج کو ناقص
ہو جاوے تو تمتع نہیں رہیگا لیکن مضی فیہ۔ اسکو پورا کرجاوے لانہ لایمکنہ الخروج عن عہدة الاحرام الا بالافعال

کیونکہ اسکو عمرہ کا احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر ادائے افعال کے ساتھ - ف - لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں اسلیے
کہ احرام تو جماع و خوشبو و لباس سلا ہوا پہننا و مانند اسکے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف و سعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر
واجب کرنا - پس اگر اول چیزوں میں مقصود کیا تو دوسری چیزوں کا بجا لانا لازم ہے - پس افعال ادا کرکے احرام کا عمدہ پورا
کرے - و سقط دم التمتع - اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی - لانہ لم تترفق باداء النسکین صحیحین فی سفرۃ واحدۃ - کیونکہ
اسکو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی - و اذا تمتعت المرأۃ - اور اگر عورت نے تمتع کیا - ف -
یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کیے - اور اسپر تمتع کی ہدی واجب ہوئی - فضحت بشاۃ -
پس عورت نے بقرعید کی قربانی کی - ف - جو مالک نصاب پر واجب ہوا کرتی ہے - لم یجزہا من دم المتعۃ - تو یہ قربانی
اسکو ہدی المتعہ سے کافی نہ ہوگی - لانہا اتت بغیر الواجب - کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے
ف - کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربانی کرنا تھا مگر اپنے تونگری کی قربانی ادا کی - وکذا الجواب فی الرجل - اور یہی حکم مرد
کا ہے - ف - کہ اگر اسنے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تونگری کی قربانی کر دی تو تمتع سے کافی نہیں ہے - و اذا حاضت المرأۃ عند
الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعہ الحاج غیر انہا لا تطوف بالبیت حتی تطہر - اور جب احرام کے وقت
عورت حائضہ ہو گئی تو غسل کرکے احرام باندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کرینگے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ
بیت اللہ کا طواف نہ کریگی یہانتک کہ پاک ہو جاوے - لحدیث عائشۃ رض حین حاضت بسرف - بدلیل حدیث
عائشہ رض کے جبکہ موضع سرف میں حائضہ ہو گئیں - ف - تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا - رواہ البخاری
ومسلم عن عائشۃ وجابر - و لان الطواف فی المسجد - اور اس دلیل سے کہ طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے - ف -
اور مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہو سکتی - والوقوف فی مفازۃ - اور وقوف عرفہ تو جنگل میں ہوتا ہے - ف - وہاں حائضہ
حاضر ہو سکتی ہے لہذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کریگی - اگر یہ پوچھو کہ غسل سے کیا فائدہ جب کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی - جواب دیا - وہذا
الاغتسال للاحرام لا للصلوۃ فیکون مفیدا - اور یہ غسل کرنا احرام کے لیے ہے نماز کے لیے تو مفید ہوگا - ف - اور
یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رض کی حدیث مسلم میں قصہ اسماء رض مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں حائض
و نفساء دونوں کا ذکر ہے - کما رواہ ابوداؤد والترمذی م ع - فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارۃ -
اور اگر عورت حائضہ (یا نفساء) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارۃ کے - ف - تو صرف طواف الوداع باقی رہا -
اگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ - انصرفت من مکۃ ولا شئی علیہا لطواف الصدر - وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے
اور طواف الوداع کے واسطے اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - ف - اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق
گذرا - لانہ علیہ السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ
عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دیدی ہے - ف - چنانچہ بخاری ومسلم نے حدیث ابن عباس رض
سے اور ترمذی ونسائی نے حدیث ابن عمر رض سے روایت کیا - اور اسپر اجماع ہے اور نفاس والی کا مثل حائضہ کے ہے - م ع - و
من اتخذ مکۃ دارا فلیس علیہ طواف الصدر - اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنایا تو اسپر طواف الوداع نہیں ہے -
لانہ علی من یصدر - کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوتا ہے جو صادر ہو - ف - یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا - پس
اسوقت میں جس نے مکہ کو گھر بنایا اس سے صدر نہیں رہا - الا اذا اتخذہا دارا بعد ما حل النفر الاول - مگر جب کہ
اسنے نفر اول کا وقت آجانے کے بعد مکہ کو گھر بنایا ہو - ف - یعنی بارھویں ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اسپر طواف الوداع
کر لینا واجب ہے - فیما یروی عن ابی حنیفۃ - اس روایت میں جو ابو حنیفہ سے مروی ہے - ف - اسکو کرخی وقدوری

وصاحب الایضاح نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے - ویروی عن البعض عن محمد - اور بعض اسکو امام محمد رح سے روایت کرتے ہیں - ف - چنانچہ اسبیجابی وصاحب المنظومہ وصاحب المختلف نے کہا کہ امام محمد رح کے نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے - صدر الشہید نے توضیح دی کہ ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک واجب ہے - م ع - لانہ وجب علیہ بدخول وقتہ - کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوگیا بوجہ وقت روانگی آجانے کے - ف - کیونکہ اسوقت وہ پردیسی تھا - پھر اسنے کہ مین توطن کی نیت کی - فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک واللہ تعالی اعلم بالصواب - تو بعد نفر اول کے اقامت کی نیت سے وہ طواف جو واجب ہوچکا ہے ساقط نہوگا - واللہ تعالی اعلم بالصواب - ف - واضح ہو کہ علماء نے آخر مسائل مین لفظ "واللہ تعالی اعلم بالصواب" لکھنے کا اسواسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہین جنمین علم قطعی کا دعوی نہین ہوسکتا بلکہ اجتہاد ظنی ہوتا ہے تو بعد ایسکے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اُسکو اللہ تعالی ہی خوب جانتا ہے - اس سے یہ وہم نہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الٰہی مین جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد مین کچھ قصور ہو لیکن اللہ تعالی نے جب کہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہرحال حاصل ہے فالحکم فانہ نافع جدا - م -

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان مین ہے - جب احرام حج الافراد اور عمرہ اور قران وتمتع سب ذکر کردیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ آدمی بچے جو ایسے افعال ہین کہ احرام یا حرم مین ممنوع ہے یا افعال حج مین کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہوجاتا ہے اور کون جرم خالی جرمانہ یعنی قربانی بکری یا بھیڑ یا اطعام مساکین دینے سے پورا ہوجاتا ہے اور جرم کے موجب وکفارہ کی صورتین معلوم ہون - م - واذا تطیب المحرم فعلیہ الکفارۃ - اور جب محرم نے تطیب کیا تو اُسپر کفارہ واجب ہے - ف - تطیب کے معنی طیب کو بدن مین لگانا - طیب وہ چیز جو خوشبو ہو - جیسے بنفشہ وچنبیلی وریحان وگلاب کا پھول - اور عطریات جمیع اقسام کے - م ع - پس بدن مین لگانا جرم ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہین خلافاً للشافعی - المدارح - پھر اسکی تفصیل فرمائی - فان طیب عضوا کاملا فما زاد فعلیہ دم - پس اگر اُسنے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اُس سے زیادہ کو تو اُسپر ایک قربانی لازم ہے - وذلک - اور یہ یعنی ایک عضو کامل - مثل الراس والساق والفخذ وما اشبہ ذلک - مثل سر وپنڈلی وران وجو اسکے مانند ہے - ف - جیسے چہرہ وبازو اور کلائی اگرچہ تھوڑی خوشبو سے پورا عضو مطیب کیا - اور اگر بہت خوشبو تھوڑی عضو مین لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتی کہ چوتھائی عضو مین بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا - المجتبی وغیرہ م ع - ورس اور کسم خوشبو ہے اور کشاف ابو یوسف کی روایت مین اور خطمی مین اختلاف ہے اور ممانعت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار پاجامہ یا بچھونا - اور جائز نہین کہ ازار کے کونہ مین مشک باندھے یعنی کپڑے مین باندھنا بھی روا نہین ہے - اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اُسپر دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہوگئی تو کچھ نہین اور عطار کی دوکان مین بیٹھ جانا جائز ہے - پھر قلیل وکثیر کو پہچانا عرف پر ہے ورنہ جو شخص اُسمین مبتلا ہوا خود اُسکی راے مین کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے - اور بحر المحیط سے ایک بالشت طول وعرض دو ثلث قلیل ہے خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہین اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اُسپر کچھ نہین ہے - ہان اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتی کہ کفارہ مین قربانی دی پھر وہ خوشبو اُسی طرح لگی چھوڑ دے تو اُسپر دوسرا کفارہ لازم ہوگا کما فی المنتقی عن محمد رح اور مصنف رح کے کلام سے ظاہر ہے کہ اگر بہت عضو نا ہو حتی کہ تمام بدن کو

ایک قربانی ہے۔ اگر اعضاے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کرین اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اسپر
دو کفارے ہیں۔ مف۔ اگر متمتع بسوق الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہیے م۔ لان الجنایۃ تتکامل بتکامل الارتفاق
اس دلیل سے کہ عضو کامل میں کفارہ ہی کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے۔ ف یعنی انتفاع کامل سے۔ وذلک
فی العضو الکامل۔ اور یہ پورا انتفاع ہونا عضو کامل میں ہے۔ فیترتب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا
موجب یعنی جو کفارہ دم ہے واجب ہوگا۔ ف جیسے تمام بدن میں لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے
پھر ایک کفارہ اسوقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضا میں ملی ہو اور اگر مختلف جلسون میں ملے تو ہر بار کے لیے
کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم۔ ورنہ جب اسقدر ہو تو اسکا دم۔ اور جب نہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا ہو
یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے۔ مع۔ وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقۃ۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو
اسپر صدقہ ہے۔ لقصور الجنایۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبار الجزء بالکل
اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزو کے کل پر۔ ف یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک
ربع تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے۔ وفی المنتقی انہ اذا طیب ربع العضو فعلیہ
دم اعتبارا بالحلق۔ اور منتقی میں ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اسپر پورا دم ہے بقیاس حلق واجب ہے۔ ف
یعنی چہارم سر منڈانا جزء کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے۔ ونحن نذکر الفرق بینہما من بعد ان شاء
اللہ تعالی۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے میں من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالی۔ ف پس منتقی کا
قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ اگر قرحہ کی دوا میں مرہم وغیرہ کافور وٗسکے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اسکے سوا
دوسرے قرحہ میں بھی استعمال کیا تو اسپر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو۔ واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے
ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر مثلاً رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اسمین سے بہت عطر لگ گیا تو اسپر دم واجب ہے اور
اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہین تو کچھ نہین ہے۔ الکافی۔ مع۔ ثم واجب الدم
یتادی بالشاۃ فی جمیع المواضع الا فی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہون میں ادا ہو جاتا ہے سوائے
دو جگہ کے۔ ف یعنی ہر جرم جسمین کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہون میں کافی
ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ نذکرہما فی باب الہدی ان شاء اللہ تعالی۔ دونون جگہ کو ہم باب الہدی میں ان شاء
اللہ تعالی ذکر کرینگے۔ ف یعنی ان میں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض
کو حالت جنابت میں کیا دوم حیض میں سوم نفاس میں کیا ہو۔ چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چارون صورتون
میں بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجہ اولی ظاہر ہیں۔ مع۔
وکل صدقۃ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں۔ ف یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرۃ۔ جو مقدر نہین ہے
ف یعنی اسکی کوئی مقدار معین مذکور نہین ہے۔ فہی نصف صاع من بر۔ تو وہ گیہون سے نصف صاع مراد ہے۔ الا
ما یجب بقتل القملۃ والجرادۃ۔ سوائے اسکے جو کہ جون و ٹڈی مار ڈالنے میں لازم آتا ہے۔ ف کہ اسمین کچھ صدقہ
دیدے جسقدر چاہے۔ ہکذا روی عن ابی یوسف۔ ایسا ہی ابو یوسف رح سے روایت کیا گیا ہے۔ ف حتی کہ
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ٹڈی سے ایک چھوہارا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسہ بحناء فعلیہ دم۔ امام محمد رح
نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر مین حنا سے خضاب لگایا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ ف بکری کافی ہے۔ لانہ طیب
قال علیہ السلام الحناء طیب۔ کیونکہ حنا خوشبو ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حنا طیب ہے۔ ف اسکو

طبرانی رح نے ام سلمہ رض سے اور بیہقی نے خولہ بنت حکیم سے اُنہنے اپنی ماں سے روایت کیا - اُسکی اسناد مین عبد اللہ بن لہیعہ
راوی کی تضعیف کی گئی - جواب یہ کہ بعض نے اسکی توثیق کی جیسا کہ احمد بن حنبل و احمد بن صالح سے مروی ہے اور طحاوی رح
اسکی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اسکو دوسری اسناد سے روایت کیا - اور اسکی مؤید حدیث انس رض ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو حنا کے شگوفے پسند تھے - رواہ احمد - پس حدیث حجت قوی ہے - اور مالک و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک
حنا طیب نہین اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات تھین کہ خضاب حاصل کیے ہوے
تھین حنا کے ساتھ حالانکہ وہ احرام مین ہوتی تھین - جواب یہ کہ اُسکو ابن المنذر رح نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی رح
نے کہا کہ یہ حدیث نہین ملتی ہے - اگر تسلیم کیجاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھین وہ احرام مین موجود ہوتا تھا
بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہین - اور اگر ہم مان لین تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ مین اُسکو ترجیح نہین ہو سکتی ہے م - مع
پس ثابت ہوا کہ سر مین خضاب حنا سے دم لازم ہے - یون ہی اگر عورت سر یا ہاتھ مین مہندی لگاوے تو اُسپر دم واجب
ہے - کمافی الفتح - وان صار ملبدا فعلیہ دمان - اور اگر سر ملبد ہو گیا (یعنی مہندی سے لیپ کیا کہ بال جم گئے) تو اُسپر
دو قربانیان واجب ہونگی - دم للتطیب ودم للتغطیۃ - ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر
ڈھانکنے کے - ف - یہ اُسوقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس گاڑھی مہندی کو لیپ رکھا ہو
ن - ولو خضب راسہ بالوسمۃ لاشیٔ علیہ - اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اُسپر کچھ لازم نہین ہے
ف - اور یون ہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیان خضاب کے کام مین لائی جاتی ہین سع - لانہا لیست بطیب
کیونکہ وسمہ خوشبو نہین ہے - ف - مین کہتا ہون کہ اگر وسمہ مین مہندی ملائی تو ظاہر ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے
ورنہ نہین اور مین نے مسئلہ نہین پایا م - وعن ابی یوسف انہ اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من
الصداع فعلیہ الجزاء باعتبار انہ یغلف راسہ - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب
کیا بوجہ درد سر کے معالجہ کے تو اُسپر کفارہ واجب ہے باعتبار اسکے کہ اُسنے اپنا سر ڈھانک دیا - ف - نہ باعتبار خوشبو
کے - لیکن یہ اُسوقت کہ سر یا چہارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو - ف - وہذا ہو الصحیح - اور یہی حکم صحیح ہے
ف - یعنی بمقابلہ غلط روایت کے نہین بلکہ صحیح بذات خود ہے اسمین اختلاف نہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق
موجب الدم ہے - مع - اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند وغیرہ سے ملبد کر لینا ممنوع ہے - پھر واضح ہو کہ یہ حکم وقت
کہ وسمہ مثل غلاف کے ہو جاوے اور اگر ایسا نہو تو اُسپر کچھ نہین جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا - ہان ابو حنیفہ سے دریافت
کیا گیا کہ اسمین بھی صدقہ دے - مع - ثم ذکر فی الاصل راسہ ولحیتہ - پھر واضح ہو کہ مبسوط مین امام محمد نے سر و
داڑھی کو ذکر کیا - ف - یعنی حنا کے مسئلہ مین کہا کہ سر و داڑھی مین لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح
کر دی - ن - واقتصر علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر - اور جامع صغیر مین صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا - ودل
علی ان کل واحد منہما مضمون - پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوئی کہ دونون مین سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے
ف - یہ ضرور نہین کہ سر مع داڑھی دونون مین لگاوے تب کفارہ ہو - اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جبکہ مجلس
واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے علیحدہ ہوگا - م - فان ادہن بزیت فعلیہ دم - اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اُسپر کفارۃ
الدم واجب ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا علیہ الصدقۃ - اور صاحبین نے کہا کہ اُسپر
صدقہ واجب ہے - ف - خواہ بالون مین استعمال کرے یا بدن مین - الایضاح - مع - وقال الشافعی اذا استعمل
فی الشعر فعلیہ دم لازالۃ الشعث وان استعملہ فی غیرہ فلاشیٔ علیہ لانعدامہ - اور شافعی (و مالک) نے کہا کہ اگر اسنے

روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اسپر کفارہ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اسکو سوا بالوں کے
استعمال کیا تو اسپر کچھ واجب نہیں بوجہ ازالہ نہ ہونے کے - **ولهما انه من الاطعمة** - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون
کھانے کی چیزوں سے ہے - ف - نہ آرایش سے - **الا ان فيه ارتفاقا بمعنى قتل الهوام وازالة الشعث** - لیکن
اتنی بات ہے کہ اسکے ملنے میں ایک طرح کا انتفاع ہے یعنی جوں مار ڈالنے و پراگندگی دور کرنے کے - **فكانت جناية قاصرة**
پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا - ف - تو صرف صدقہ لازم آویگا - **ولابي حنيفة انه اصل الطيب** - اور
ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے - ف - یعنی خوشبو میں اسی میں ڈالکر غالیہ بنائی جاتی ہیں تو جو
چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم ہے اسکا انڈا ضائع کرنے
سے واجب ہے - ع - **ولا يخلو عن نوع طيب** - اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے - **ويقتل الهوام** -
اور وہ ہوام یعنی جوں وغیرہ کو قتل کرتا ہے - **ويلين الشعر** - اور بالوں کو نرم کرتا ہے - **ويزيل التفث والشعث**
اور ناگوار بو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے - ف - پس اسکے استعمال میں بہت سی باتیں انتفاع کی جمع ہو گئیں -
فيتكامل الجناية بهذه الجملة فيوجب الدم - پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہوگیا تو وہ دم کا موجب ہوگا - ف -
یہی ایک روایت احمد رح سے ہے - اگر کسی نے چربی یا روغن کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے - مع - اگر وہم ہو کہ بقول
صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہونگی جواب دیا کہ - **وكونه مطعوما لا ينافيه**
كالزعفران - اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے منافی نہیں جیسے زعفران - ف - کہ بالاتفاق خوشبو
و کھانے کی چیز ہے - **وهذا الخلاف في الزيت البحت والحل البحت** - اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون
اور خالص تل کے تیل میں ہے - ف - یعنی جو مطیب - **اما المطيب منه** - رہا روغن زیتون یا تل میں سے جو مطیب کیا
ہوا ہو - ف - یعنی تیل میں خوشبو دار پھول ڈالے گئے ہوں - **كالبنفسج والزنبق وما اشبههما** - مانند بنفشہ و چنبیلی
و مانند انکے - ف - سرخ گل و بیلا وغیرہ - **يجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب** - تو اسکے استعمال سے بالاتفاق
دم واجب ہوگا کیونکہ وہ طیب ہے - ف - جبکہ اصل روغن زیتون وتل ہے - **وهذا اذا استعمله على وجه التطيب** -
اور یہ سب ایسی صورت میں ہے کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو - ف - خواہ خالص روغن کو یا مطیب
روغن بنفشہ و روغن چنبیلی وغیرہ بناکر - **ولو داوى به جرحه او شقوق رجله فلا كفارة عليه** - اور اگر روغن زیتون
کے ساتھ اپنے زخم یا پاؤں کے شگاف کا علاج کیا تو اسپر کفارہ واجب نہیں ہے - **لانه ليس بطيب في نفسه انما هو**
اصل الطيب - کیونکہ روغن مذکور بذات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے - ف - بایں طور کہ اسمیں طیب
ڈالکر غالیہ وغیرہ بناتے ہیں - اور یہ شافعی و صاحبین کی رائے میں ظاہر ہے - **او هو طيب من وجه** - یا وہ ایک وجہ سے
خود طیب ہے - ف - برائے ابو حنیفہ رح - **فيشترط استعماله على وجه التطيب** - پس اسکا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے
شرط کیا گیا ہے - ف - تب کفارہ ہوگا - اور بدون اسکے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا - اور یہاں استعمال
بطور دوا ہوا ہے - **بخلاف ما اذا تداوى بالمسك وما اشبهه** - بخلاف اسکے جب کہ مشک و اسکے مانند سے دوا
کی - ف - جیسے عنبر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا - تو انمیں بدون شرط مذکور کفارہ ہے - **وان**
لبس ثوبا مخيطا - اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا - **او غطى راسه** - یا اپنا سر ڈھکا - **يوما كاملا** - ایک دن پورا -
ف - یا ایک رات پوری یا زیادہ دونوں پہنے یا ڈھکے رہے - **فعليه دم** - تو اسپر دم لازم ہے - ف - خواہ احرام باندھنے
کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گذارا یا بعد احرام کے پہنا - اور خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زبردستی یا بحالت

دراب پہنایا۔ مف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان کان اقل من ذلک فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر یکدن
کامل سے کم ہوا تو اسپر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیہ دم۔ اور ابو یوسف سے
مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد مخیط پہنا تو اسپر دم واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر بحکم الکل ہے۔ وہو قول
ابی حنیفۃ اولا۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رح کا قول تھا۔ ف۔ پھر امام رح نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے
کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کمال جرمانہ کے لیے کمال جرم ضرور ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رح نے کہا کہ پہننے ہی دم واجب ہو جائیگا۔ وان
الارتفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اُسکے بدن پر شامل ہونے ہی کامل
ہو جائیگا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود
ہیں۔ ف۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدۃ لیحصل علی الکمال
ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود بدرجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدر بالیوم
پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانہ یلبس فیہ ثم ینزع عادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا
جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اُسنے معمولی راحت کامل ایک روز پہنکر
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ الجنایۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں قصور ہوگا
فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابا یوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت بھی ایک
دن ہے۔ اور مترجم رح نے کہی میں صدقہ رکھا خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف
صاع گیہوں ہیں۔ مف۔ یہ سب اُس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم
نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشاح کیا۔ ف۔ یعنی دائیں بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے
پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراویل۔ یا پائجامہ کے ساتھ لنگی باندھی۔ ف۔ یعنی ٹانگوں میں لپیٹ
لیا جیسے لنگی۔ فلا بأس بہ۔ تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ان صورتوں میں اسپر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانہ
لم یلبسہ لبس المخیط۔ کیونکہ اپنے سلے ہوئے کپڑے کو اسکے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبیہ فی القباء
ولم یدخل یدیہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں
ڈالے۔ ف۔ تو بھی اسپر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لزفر۔ بخلاف قول زفر کے۔ ف۔ اور بخلاف قول شافعی کے
کہ اُنکے نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانہ ما لبسہ لبس القباء۔ کیونکہ اپنے قباء کے پہناوے
کے طور پر اسکو نہیں پہنا۔ ف۔ اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولہذا یتکلف فی حفظہ۔ اور اسی جہت سے وہ اسکی حفاظت
میں تکلف کریگا۔ ف۔ کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قباء کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے
روک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اسپر کفارۃ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمر بند سے کس لیا پس
ایکدن تک مکروہ ہے کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مف۔ والتقدیر
فی تغطیۃ الرأس من حیث الوقت ما بیناہ۔ اور سر ڈھکنے کے بارہ میں وقت کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے
بیان کر دیا۔ ف۔ یعنی ایک روز کامل۔ ولا خلاف انہ اذا غطی جمیع راسہ یوما کاملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف
نہیں کہ اگر سب سر کو پورے ایک روز ڈھانکے تو اسپر قربانی واجب ہوگی۔ لانہ ممنوع عنہ۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی

بعض راسه - اور اگر بعضے تھوڑا سر ڈھانکا - ف - تو اسمیں اختلاف ہے - فالمروی عن ابی حنیفة انه اعتبر الربع
اعتبارا بالحلق والعورة - تو ابو حنیفہ رح سے اسپر دم لازم ہے یہ مروی ہے کہ امام رح نے چہارم کو اعتبار کیا ہے قیاس حلق
و عورت کے - ف - یعنی جیسے حلق میں چہارم سر منڈانا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے اور چہارم ستر کا کھلنے سے نماز
فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا - اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اسکی
تحقیق کر دی فرمایا - وہذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتادہ بعض الناس - اور یہ اس وجہ سے ہے کہ
بعض سر ڈھکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے - ف - یعنی عادت کے درجہ کامل کو یہ انتفاع پہونچا حتی کہ
ترک و عراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چہارم سر ڈھکتا ہے - وعن ابی یوسف انه یعتبر اکثر الراس اعتبارا
للحقیقة - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انھوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے - ف - یعنی بقیاس
حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کہ یہی ہے حتی کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے
تو ہر ایک تہائی و چوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں - کذا قال العینی - اور ظاہر یہ ہے کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر
ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر کو ڈھکنے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے میں ہے
اور یہی فتح القدیر سے واضح ہوتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہیں لکھی - بدائع میں یہی قول امام محمد سے ذکر کیا ہے - محقق نے کہا کہ یہی زیادہ
ظاہر و بیں اوجہ و اقوی ہے - الخ - پھر کہا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ میں پٹی باندھی
ایک رات یا ایک دن تو اسپر صدقہ ہے مگر جب کہ چہارم بقدر اسکے ڈھکے تو دم ہے - اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو کچھ نہیں - اگرچہ
بسبب ہو مگر بغیر عذر مکروہ ہے - اگر مرد یا عورت نے چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اسپر دم ہے - دونوں کان اور گدی اور ٹھوڑی سے نیچے کی
ہلکی داڑھی ڈھکنے میں مضائقہ نہیں - چھینک پر ہاتھ رکھنا نہ کپڑا - واضح ہو کہ جہاں ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن
ہو تو اسپر دوگونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ و حج کے - واذا حلق ربع راسه او ربع لحیته فصاعدا - اور اگر محرم نے مونڈا
اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اس سے زیادہ - ف - کل سر و کل داڑھی تک - فعلیه دم - تو اسپر قربانی لازم
ہے - فان کان اقل من الربع فعلیه صدقة - پس اگر چہارم سے کم ہو تو اسپر صدقہ ہے - ف - ترکیب بیان مفید ہے
کہ اگر متفرق جگہوں سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے م - بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق
ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے ع - وقال مالک لا تجب الا بحلق الکل - اور مالک نے کہا کہ دم نہیں واجب
مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے میں - ف - کیونکہ قولہ تعالی ولا تحلقوا رؤسکم یعنی مت مونڈو اپنے سرون کو - کل سر
مونڈنے پر ہے - وقال الشافعی یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم - اور شافعی رح نے کہا کہ قربانی واجب ہے
قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال ع -) بر قیاس حرم کی نباتات کے - ف - یعنی جس نے حرم کی گھاس و نباتات
میں سے کوئی منع الکھاڑی یا جیسی تو قلیل ہو یا کثیر ہو دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی یوں ہی احرام میں بال محفوظ
کیے گئے ہیں م - ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق کامل لانه معتاد - اور ہماری دلیل یہ کہ تھوڑا سر مونڈنا
ہو یا ارتفاق یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے - ف - یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت و
منفعت سے ہو وجہ چنانچہ ترک صرف درمیان سے چاند مونڈتے ہیں تو جب معلوم ہو گیا کہ سر میں سے بعض مونڈنا بھی
انتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع - فتکامل به الجنایة - تو اسی قدر پر جرم پورا ہو جائیگا - ف - غیر ازینکہ احتمال
نہ تبعض ہو تو اعتبارا فادم واجب ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ بیان بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق
ہے - وتتقاصر فیما دونه - اور اس سے کم کی صورت میں جرم ناقص ہوگا - ف - پس صدقہ ہے بخلاف تطییب

ربع العضو لانہ غیر مقصود - برخلاف چہارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے - ف - اور معلوم ہو چکا کہ جنایت جب بدرجہ مقصود کامل ہو تب کفارۃ الدم ہوتا ہے - یہ تو چہارم سر میں تقریر تھی - وکذا اذا حلق بعض اللحیۃ معتاد بالعراق وارض العرب - اور یوں ہی داڑھی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں معتاد ہے - ف - پس یہ فعل اگرچہ جائز نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جرمانہ کا اسی پر کہ راحت و انتفاع ممنوعہ میں تصور کرے پس چہارم داڑھی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے - اور بنا بر سر مونڈا و قربانی دی پھر دوبارہ اپنی داڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے - اگر ایک ہی جلسہ میں سر و داڑھی و بغلیں و تمام بدن مونڈ ڈالا تو اسپر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول ہے - وضو میں کچھ بال سر و داڑھی سے ٹوٹے تو اسپر ایک لپ گیہوں ہیں - یوں ہی جب روٹی پکانے میں جل جاویں خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک لٹ بال میں نصف صاع ہے - مع - وان حلق الرقبۃ کلہا فعلیہ دم - اور اگر اپنی سب گردن مونڈائی تو اسپر ایک دم ہے - لانہ عضو مقصود بالحلق - کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ بقصد اسکے مونڈا جاتا ہے - ف - چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہیں - ف - اگرچہ مکروہ فعل ہے - م - وان حلق الابطین او احدہما فعلیہ دم - اور اگر محرم نے دونوں بغل یا ایک کو حلق کیا تو اسپر ایک دم لازم ہے - ف - اور قاضیخان میں ہے کہ اگر بغل میں بہت بال ہوں تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ مصنف رح نے مطلقاً ذکر کیا - ف - اور ہر ایک موجب الدم ہے - لان کل واحد منہما مقصود بالحلق لدفع الاذی ونیل الراحۃ فاشبہ العانۃ - کیونکہ ہر بغل مونڈنے میں قصد کیجاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی - ف - یعنی زیر ناف کیونکہ زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بغل میں بھی - پھر افادہ کیا کہ - ذکر فی الابطین الحلق ہہنا - امام محمد نے بغلوں کے بارہ میں یہاں یعنی جامع صغیر میں لفظ حلق ذکر کیا - ف - یعنی مونڈنا - وفی الاصل النتف - اور مبسوط میں لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا - ف - تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ نتف بغل میں عادت ہے - وہو السنۃ اور یہی سنت ہے - ف - اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز بے کراہت ہے - پھر دیگر اعضاء میں امام رح سے تذکرہ نہیں - الکافی مع - وقال ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام - اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اسپر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے - ف - یوں ہی امام محمد نے جامع صغیر میں ذکر کیا - اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک - مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ و ران و جو اسکے مشابہ ہو - ف - جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت و انتفاع اسکا مونڈنا پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کریں لہذا سینہ و ساق کامل میں دم واجب ہے - لانہ مقصود بطریق التنور - کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے - ف - یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا - یعنی بعضی لوگ اپنی راحت و زینت کی غرض سے انکے بالوں کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے - فیتکامل بحلق کلہ - تو جرم پورا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ - ف - تو دم آیا - ویتقاصر عند حلق بعضہ - اور جرم ناقص ہوگا تھوڑا عضو مونڈنے کی صورت میں - ف - پس صدقہ ہے - واضح ہو کہ مبسوط میں صریح سینہ و ساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کہا ہے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے کیونکہ انکا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے نہ قصدی - کمافی الفتح - میں کہتا ہوں کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بغل و عانہ سے کچھ لازم نہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کیے پس وہ اگرچہ امام محمد کے زمانہ میں معتاد نہو مگر ہمارے زمانہ و دیار میں لوگوں میں بکثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنف رح نے اختیار فرمایا

واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اور چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور نورہ لگا کر گرانے میں کچھ فرق نہیں ہے ع۔ وان اخذ من شاربہ فعلیہ طعام حکومۃ عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح۔ ف) تو اسپر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے۔ ف یعنی دو عادل جو عدل سے حکم کریں کہ اپنی رائے سے نہیں بکہ۔ ومعناہ انہ ینظر ان ہذا الماخوذ کم یکون من ربع اللحیۃ۔ اسکے معنی یہ کہ دیکھا جاوے کہ جو کترا ہے وہ چہارم داڑھی سے کتنا ہوتا ہے۔ ف یعنی چہارم داڑھی میں دم واجب ہے تو یہ جو تہائی سے کیا نسبت رکھتا ہے۔ مثلاً جو تہائی داڑھی سے جو تہائی کی یا آٹھویں حصہ کی۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک۔ پس اسپر اسی حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لو کان مثلا مثل ربع ربع اللحیۃ یلزمہ ربع قیمۃ الشاۃ۔ حتی کہ اگر فرض کرو کہ چہارم داڑھی کا جو تہائی ہو تو بکری کے قیمت کا جو تہائی لازم ہوگا۔ ف اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف لازم ہے۔ پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین کو تقسیم کرے م۔ ولفظۃ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے اخذ کرنا یعنی لینا۔ ف یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ۔ تدل علی انہ ہو السنۃ فیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ میں یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا۔ ف یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اسلیے ذکر کیا کہ مونچھ میں کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا تھوڑا یا بہت۔ تو فرمایا۔ والسنۃ ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت اتنا رہنا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے۔ ف اطار جہاں ہونٹھ کی کھال وگوشت ملا ہے پس ایسے مقابل ہو جاوے تو اسکو قص کہا اور اس سے زیادہ رہنے کو حفو کہتے ہیں۔ پھر جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رح کا ہے اور جمہور کے نزدیک افضل سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اسکو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہ وصاحبین کا قول ہے۔ اور یہی مبسوط میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جنمیں لفظ قص واقع ہے از انجملہ حدیث عمار بن یاسر ومغیرہ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ رضہ عند مسلم والاربعۃ۔ وحدیث ابوہریرۃ عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم کی یہ کہ قص سے مراد احفاء کے درجہ تک رہنا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بولی وہی یاد کرکے روایت کرتے اور ابن عمر رضہ نے احفاء روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی اور یہی حدیث انس میں بروایت طحاوی والبزار مع ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں مونچھیں رہنے اور داڑھی چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت میں قائمہ ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کرو۔ اور بزار مع کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو۔ پس ظاہر یہ ہے کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے داڑھی میں مخالفت ہے۔ پس اگر داڑھی مونڈی یا مونڈنے کے مانند کردی تو مشابہت مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے کردہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق رحمہ نے لکھا کہ کسی نے اسکو جائز نہیں کہا۔ رہی ایک مشت کی تقدیر تو یہیں اتباع آثار سلف ہے۔ اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور نہ کتریں تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ ومجوس سے مکروہ تحریمی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعلیہ دم عند ابی حنیفۃ رح۔ قدوری نے کہا کہ اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو مونڈا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اسپر قربانی واجب ہے۔ وقالا علیہ صدقۃ لانہ انما یحلق لاجل الحجامۃ وہی لیست من المحظورات فکذا ما یکون وسیلۃ الیہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر صدقہ لازم ہے کیونکہ اسنے تو فقط پچھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور پچھنے لگانا احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے تو جو چیز پچھنے لینے کا وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہیں۔ ف تو اس راہ سے یہیں کچھ جرم بھی نہیں ہے۔ الا ان فیہ ازالۃ شیء من التفث لیکن اس مونڈنے میں تفث میں سے کچھ دور کرنا ہوا۔ ف یعنی احرام میں جو عاشقانہ صورت میں رہنا [illegible]

بے وحشت ہو کر پردہ کی طرح بال کھیل پراگندہ وہاں لگانے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے بال کھیل دور کرنا بھی ہوجاتا ہے
تفث دور کرنا منع ہے لیکن اسنے پورا تفث دور نہیں کیا۔ فتجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور یہی
صاحبین کے اسنے قول میں کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مونڈنے میں
قربانی نہیں ہے۔ ابن الہمام نے اسکو اظہر کہا۔ ولابی حنیفۃ ان حلقہ مقصود لانہ لایتوسل الی المقصود الا بہ۔
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اسکا مونڈنا مقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اسکے توسل نہیں ہوسکتا۔ وقد
وجد ازالۃ التفث۔ حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا۔ ف۔ تعدد کے ساتھ۔ من عضو کامل۔ پورے عضو سے
فتجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی۔ ف۔ پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔
وان حلق راس محرم بامرہ او بغیر امرہ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اسکے حکم سے یا بغیر اسکے حکم
کے۔ ف۔ خواہ سوتا تھا۔ گرچہ چہارم سر یا چہارم داڑھی و مانند اسکے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہوا۔ م ع۔
فعلی الحالق الصدقۃ۔ تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے۔ وعلی المحلوق دم۔ اور جسکا سر مونڈا گیا اسپر قربانی
واجب ہے۔ ف۔ اسی کو شافعی کے شاگرد مزنی رح نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لایجب ان کان بغیر امرہ
بان کان نائما۔ اور شافعی رح نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اسکے حکم کے ہو باین طور کہ محلوق سوتا ہو
ف۔ یا اغماء وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حالق نے مونڈا۔ بلکہ اصح قول میں حالق پر فدیہ ہے
اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ اور محلوق بغیر حکم کے مونڈنے میں بری ہے۔ ع۔ لان من اصلہ ان الاکراہ یخرج المکرہ
من ان یکون مواخذا بحکم الفعل۔ کیونکہ شافعی رح کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور
کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو۔ ف۔ نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی
سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منہ۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ پر ہے۔ ف۔ پس سوتا ہوا محلوق
بدرجۂ اولی بری ہے۔ وعندنا بسبب النوم والاکراہ ینتفی المأثم دون الحکم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے
اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم۔ ف۔ یعنی آخرت میں اسپر مواخذہ نہوگا مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ اصول
میں مدلل تحقیق ہے۔ تو قربانی ساقط نہوگی۔ وقد تقرر سببہ۔ درحالیکہ قربانی کا سبب متقرر ہو چکا۔ وہو ما نال من
الراحۃ والزینۃ۔ اور یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اسنے پائی۔ ف۔ زینت یہ کہ بالوں کی پراگندگی دور ہوئی۔
فیلزمہ الدم حتما۔ تو اسپر قربانی حتماً لازم ہوگی۔ ف۔ یعنی صرف قربانی حتمی ہوگی اور اسکو سوائے قربانی کے روزہ
یا طعام دینے سے چھٹکارا نہوگا۔ بخلاف المضطر۔ برخلاف مضطر کے۔ ف۔ یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق
پر لاچار ہوا ہو۔ حیث یتخیر۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے۔ ف۔ چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا
تین روزے رکھے۔ لان الآفۃ ہناک سماویۃ وہہنا من العباد۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی
ہے اور یہاں محلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسنے
کہا نہیں تھا تو حالق نے اسپر ظلم کیا پس کیا ظالم سے اپنا تاوان واپس لے۔ جواب دیا۔ ثم لایرجع المحلوق راسہ
علی الحالق۔ پھر جسکا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ ف۔ جو مال اسنے قربانی میں خرچ
کیا۔ لان الدم انما لزمہ بما نال من الراحۃ۔ کیونکہ قربانی تو اسپر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسنے پائی ہے۔ ف۔
تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصار کالمغرور فی حق العقر۔ تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دوبارہ عقر ہوگیا
ف۔ یعنی یہ محلوق تاوان مالی اٹھانے میں اس مغرور کے مانند ہوگیا جس نے عقر دینے میں تاوان اٹھایا۔

[illegible] ہوگا یا عقر و ولی جو کسی طرح بوجہ شبہ کے [illegible] لازم ہوتے ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں انشاءاللہ تعالیٰ
[illegible] اسکی بحث ہو نہ میں [illegible] ایک باندی خرید کر [illegible] اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد
[illegible] کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے [illegible] فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
کیا تو [illegible] پر واجب ہوگا کہ باندی [illegible] اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے [illegible] جو قیمت دی ہے
وہ بیچنے والے [illegible] نہیں لے سکتا [illegible]
[illegible] لیتا ہے - اسی طرح [illegible] کتاب [illegible]
[illegible]
[illegible]
وکذا اذا کان الحالق حلالا لا یختلف الجواب فی المحلوق راسہ - [illegible] طرح جب مونڈنے والا حلال ہو
یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہوگا - ف - یعنی جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بے اجازت
مونڈا تو محرم پر جزا قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے - اما الحالق تلزمہ الصدقۃ فی مسئلتنا فی الوجہین -
رہا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں [illegible] صدقہ واجب ہوگا - ف - [illegible] حالق جب محرم ہو
تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے ہر صورت حالق پر قربانی لازم ہے - وقال الشافعی لاشئ علیہ - اور امام
شافعی رح نے کہا کہ حالق پر کچھ نہیں ہے - ف - یعنی رح نے کہا یہی قول مالک و احمد ہے [illegible] قبل سے [illegible]
نقل کیا کہ یہ اسوقت کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو [illegible] اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول میں اسپر فدیہ ہے اور یہی قول مالک
و احمد ہے - فتدبر ہلم - وعلی ہذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال - اور اسی اختلاف پر حکم ہے جب کہ محرم نے
حلال کا سر مونڈا ہو - ف - تو ہمارے نزدیک محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعی رح کے نزدیک نہیں - لہ ان معنی الارتفاق
لا یتحقق بحلق شعر غیرہ وہو الموجب - شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر مونڈنے میں ارتفاق کے معنی نہیں متحقق
ہوتے ہیں حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے - ف - تو جب سبب نہیں تو فدیہ بھی نہیں - ولنا ان ازالۃ ما ینمو من
بدن الانسان من محظورات الاحرام - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احرام کے ممنوعات میں سے یہ بات ہے کہ جو چیز کسی
آدمی کے بدن سے جنتی ہے اسکو دور کرے - ف - خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو - جیسے [illegible] حرم کی
بری نباتات دور کرنا جرم ہے - لاستحقاقہ الامان بمنزلۃ نبات الحرم - کیونکہ بدن سے نامی [illegible] امان [illegible] حرم
کی نباتات - ف - محترم ہے اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت میں دور کرے - فلا یفترق الحال بین شعرہ وشعر غیرہ
تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا - الا ان کمال الجنایۃ فی شعرہ - سوائے اتنی بات کے
کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم پورا ہے - ف - کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل
کی - فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافیرہ اطعم ما شاء - جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اسکے
ناخنوں کی تقلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے - ف - یعنی فطرہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فطرہ
دے - زع - لیکن محقق رح نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جسقدر دے اور یہی نص محمد رح سے ظاہر ہوتا ہے - والوجہ
فیہ ما بینا - اور وجہ اسمیں وہی ہے جو ہم ابھی بیان کر چکے - ف - یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے - الخ - و
لا یعری عن نوع ارتفاق - اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے - لانہ یتاذی بتفث غیرہ وان کان
اقل ما یتاذی بتفث نفسہ فیلزمہ الطعام - کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو

جو اپنے زائل میل کچیل سے ایذا پاتا ہے پس اسپر طعام لازم ہے۔ وان قص اظافیر یدیہ ورجلیہ فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے اپنے دونون ہاتھون اور دونون پانون کے ناخن کترے تو اسپر قربانی لازم ہے۔ لانہ من المحظورات لما فیہ من قضاء التفث وازالۃ ما ینمو من البدن۔ کیونکہ ناخن کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہے اسلیے کہ اسمین میل کچیل دور کرنا اور جو چیز بدن سے اُگتی ہے اُسکو زائل کرنا موجود ہے۔ فاذا قلمہا کلہا فہو ارتفاق کامل فیلزمہ الدم۔ پس جب محرم نے سب ناخنون کو کترڈالا تو کامل ارتفاق ہے پس اسپر قربانی لازم ہوگی۔ ف۔ یعنی دم جو از ہر چارون ائمہ متفق ہین رح۔ ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد۔ اور ایک دم پر زیادتی نہین کیجائیگی بشرطیکہ سب ناخنون کا کترنا ایک ہی جلسہ مین واقع ہو۔ ف۔ یہی قول چارون ائمہ کا ہے رح۔ لان الجنایۃ من نوع واحد۔ کیونکہ جرم نوقسم واحد سے ہے۔ ف۔ تو ایک چہارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہوجائیگا۔ فان کان فی مجالس۔ اور اگر ناخن کترنا متفرق جلسون مین واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پانون کے پانچ ناخن چار جلسون مین کاٹے۔ فکذلک عند محمد۔ تو بھی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ جرم متداخل ہوکر ایک ہی دم واجب ہوگا۔ لان مبناہا علی التداخل کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے۔ ف۔ جبکہ جنس واحد ہو۔ فاشبہ کفارۃ الفطر۔ تو کفارہ افطار سے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی جب کہ رمضان مین عمداً کئی دن روزہ توڑدیا تو جنس متحد ہونے سے آخر مین جب کفارہ دے تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چارون کے متفرق کرنے مین بھی تداخل ہوکر آخر مین جب کفارہ دے تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔ اور یہی ایک قول مالک و شافعی رح ہے۔ الا اذا تخللت الکفارۃ۔ مگر جب کہ ناخنون کے متفرق کترنے کے بیچ مین کفارہ واقع ہوجاوے۔ ف۔ اسطرح کہ ایک ہاتھ یا پانون کے ناخن کتر کے کفارہ دے دیا پھر دوسری مجلس مین دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ لارتفاع الاولی بالتکفیر۔ کیونکہ پہلا جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہوچکا تھا۔ ف۔ تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہوگیا پس جدید جرم کا دور کرنے والا دوسرا کفارہ ہوگا۔ وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب اربعۃ دماء ان قلم فی کل مجلس یدا اور جلا۔ اور ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول پر چار قربانیان واجب ہونگی اگر اُسنے چار مجلسون مین ہر مجلس مین ایک ہاتھ یا ایک پانون کے پانچون ناخن کاٹے۔ ف۔ خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ لان الغالب فیہ معنی العبادۃ۔ کیونکہ اس کفارہ قربانی مین عبادت کے معنی غالب ہورہے ہین۔ ف۔ اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو۔ بخلاف کفارۃ الفطر کے کہ وہ معذور پر واجب نہین ہے۔ لہذا کفارات قربانی مین تداخل مطلق نہین رہا۔ فیتقید التداخل باتحاد المجلس کما فی آی السجدۃ۔ تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتین تلاوت کرنے مین ہے۔ ف۔ کہ اگر مجلس واحد مین تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلف ہون تو ہر ایک کے لیے علٰحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اسمین معنی عبادت ہین تو تداخل نہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو۔ وان قص یدا او رجلا فعلیہ دم۔ اور اگر اپنے ایک ہاتھ یا پانون کے سب ناخن کترے تو اُسپر قربانی واجب ہے۔ اقامۃ للربع مقام الکل کما فی الحلق۔ بوجہ قائم کرنے چہارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے مین۔ ف۔ کہ چہارم سر کے مونڈنے مین حکم کل کے کفارۃ الدم واجب ہے رح۔ وان کان قص اقل من خمسۃ اظافیر فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر محرم نے پانچ ناخنون سے کم کترے تو اسپر صدقہ ہے۔ ف۔ یہ معنی نہین کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ۔ معناہ یجب لکل ظفر صدقۃ۔ اسکے معنی یہ ہین کہ ہر ناخن کے واسطے اسپر ایک صدقہ ہے حتٰی پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہیگا

اور اکثر کے اعتبار سے دم ہوگا - وقال زفر یجب الدم بقص ثلثة منها - اور زفر رح نے کہا کہ پانچون مین سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا - وہو قول ابی حنیفة الاول - اور یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے - لان فی اظافیر الید الواحد دما - کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنون مین دم واجب ہوتا ہے - ف - اور وہ پانچ ناخن ہین - والثلث اکثرہا اور تین ناخن انہین سے اکثر ہین - ف - یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوے اور تین اکثر حصہ ہوے - وللاکثر کا حکم مانند اس کے ہے - پھر ابو حنیفہ رح نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب مین مذکور ہے - وجہ المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقل مایجب الدم بقلمه - جو کتاب مین مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کمتر مقدار جسکے کترنے سے دم واجب ہو وہ ایک ہاتھ یا پانون کے پانچون ناخن ہین - ف - لیکن اصل مین چارون ہاتھ پانون کے کل ناخنون پر دم واجب ہوا تھا - وقد اقمناہا مقام الکل - اور ہم نے ایک ہاتھ کے یا پانون کے ناخنون کو کل کے قائم مقام کر دیا ہے - ف - اور جب ایکبار ایسا کر چکے - فلا یقام اکثرہا مقام کلہا - تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو قائم کل کے نہین کیا جائیگا - لانه یودی الی مالا یتناہی - کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مودی ہے - ف - حتی کہ جب تین ناخنون مین دم واجب ہو تو ہم کہتے ہین کہ اگر اسنے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور گویا تین کترے تو دو ناخن مین دم واجب ہوگا - پھر دو تہائی مین پھر ایک مین اسی طرح جاری ہوگا - مترجم کہتا ہے کہ جاہئے یون استدلال کرے کہ جب ایک ہاتھ کے ناخن کو قائم مقام چارون کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہین کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم مین اصل پانچ ناخن ہون حالانکہ چارون ہاتھ پانون کے سب ناخن ہین - اور جو امام مصنف رح نے ذکر کیا الزم ہے - فافہم پھر پانچ ناخن جنسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پالون کے ہون - وان قص خمسة اظافیر متفرقة من یدیہ ورجلیہ فعلیہ الصدقة - اور اگر اسنے پانچ ناخن دونون ہاتھون اور دونون پانون سے متفرق کاٹے تو اسپر صدقہ واجب ہے - عند ابی حنیفة وابی یوسف - ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک - وقال محمد دم اعتبارا بما لو قصہا من کف واحد وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقة - اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس پانچ ناخنون کے جبکہ انکو ایک ہی ہاتھ مین سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ سر کے متفرق جگہون سے مونڈے - ف - کیونکہ پانچ ناخن ملکر ایک ہاتھ یا پانون کے ہو جاتے ہین اور مونڈنے مین متفرق مقامات کو جمع کر کے چہارم کا اندازہ اعتبار کرنے ہین تو یہی بیان کرین ہم - ولہما ان کمال الجنایة بنیل الراحة والزینة - اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ کامل جرم نو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے - وبالقلم علی ہذا الوجه یتاذی - اور اس طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاویگا - ویشینه ذلک - اور یہ بات اسکو عیبدار کریگی - ف - تو راحت و زینت نہوئی پس کامل جرم نہونے سے دم نہوا - بخلاف الحلق - بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق - لانه معتاد علی ما مر - کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گذرا - ف - کہ بعض لوگ نقط چندیا - اور بعضے پیشانی مونڈ اتے ہین - واذا تقاصرت الجنایة تجب فیہا الصدقة - اور جب کہ جرم مین کمی ٹھہرے تو اسمین صدقہ واجب ہوگا - فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین - تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا - ف - یہ صدقہ الفطر مین آدھ صاع گیہون صدقہ دے - وکذلک لو قلم اکثر من خمسة متفرقا - اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے - ف - تو ہر ایک کا نصف صاع گیہون صدقہ دے - الا ان یبلغ ذلک دما - مگر یہ سب صدقہ ملکر ایک قربانی تک پہونچ جاوے - ف - یعنی قیمت مین - فحینئذ ینقص عنه ماشاء - تو ایسی حالت مین اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے - ف - کیونکہ دم تو کامل جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہین تو کمی کرے - قال وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذہ فلا شئی علیہ -

کیا اور اگر محرم کا خود رو درخت کٹ کر خشک رہا پس اُسکو لے لیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ ف۔ اسپر اجماع ہے خواہ خراش لیا یا بیچ لیا یا کسی طرح۔ یا بوجہ عم۔ لانہ لاینمو بعد الانکسار فاشبہ الیابس من شجر الحرم۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں بڑھیگا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور خشک درخت حرم کاٹ لینا جائز ہے۔ وان تطیب او لبس او حلق من عذر۔ اور اگر خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے۔ ف۔ یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لاچاری سے ایسی دوا لی جسمیں خوشبو ہے اُسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا بلکہ جوئیں بہت ہو کر ایذا دیں تو عذر ہے۔ م ف ع۔ فہو مخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی تو اسپر ایک کفارہ واجب ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اسکا اختیار محرم کو ہے کہ۔ ان شاء ذبح شاۃ۔ اگر چاہے ایک بکری ذبح کر دے۔ وان شاء تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دیدے۔ علی ستۃ مساکین۔ چھ مسکینوں پر۔ بثلثۃ اصوع من الطعام۔ تین صاع طعام۔ ف۔ ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شاء صام ثلثۃ ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن روزے رکھے۔ ف۔ انمیں سے ہر ایک اسکو روا ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ۔ ف۔ فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اُسکو ایذا ہو سر سے۔ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک تو اسپر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے۔ ف۔ پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اسکو جائز ہے۔ وکلمۃ او للتخییر۔ اور کلمہ او بمعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ مصنف رح نے اول قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ انمیں سے جسکو چاہے ادا کر دے کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتدا از صدقہ روا ہے۔ پھر آیت میں تعداد روزوں یا صدقہ کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بما ذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف۔ یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی۔ والآیۃ نزلت فی المعذور۔ اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں۔ ف۔ وہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ ہیں جنکے سر میں بہت جوئیں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب رض نے کہا کہ نازل تو خاص کر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ تم سب کے واسطے عام ہے۔ کما فی الصحیحین۔ پس جب کہ معذور کے حق میں نزول ہوا لہذا ہم نے اسکو معذور کا حکم لیا اور جو بلا عذر ایسا کرے تو اُسپر صرف قربانی حتمی ہے بتفصیل اسکے سابق میں گذرا۔ م۔ ثم الصوم یجزیہ فی ای موضع شاء پھر اس فدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے۔ ف۔ کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں ہے اسپر ہم سب متفق ہیں۔ ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے ع م۔ لانہ عبادۃ فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں عبادت ہے۔ ف۔ تو کسی جگہ کی خصوصیت نہوگی۔ وکذلک الصدقۃ عندنا لما بینا۔ اور یوں ہی صدقہ مذکور (ہر جگہ جائز ہے) ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا۔ ف۔ کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعی و احمد کے کہ صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسک مختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او۔ ہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے (دونوں میں قربانی کرنا شرط ہے) اسلیے کہ خون بہانا ذبح کر کے قربت نہیں پہچانا گیا مگر ایک زمانہ میں۔ ف۔ وہ ایام قربانی ہیں۔ او مکان۔ یا جگہ میں۔ ف۔ وہ مقام حرم ہے پس حاصل یہ کہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر دلیل قیاس کے بحکم شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام نحر میں یعنی دسویں گیارھویں بارھویں ذی الحجہ میں۔ یا طاعت ہے اگر موضع حرم میں ذبح کرے۔ ان دونوں صورتوں کے سوا سے کوئی صورت خون بہانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ وہذا الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی

زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں تو جگہ کے ساتھ مخصوص ہو جائیں ہو گیا ہے - ف - پس اگر صدقہ و روزہ میں قربانی دے تو جب بھی ادا
ہو گی کہ حرم ہی میں ذبح کرے - اور صوم و صدقہ قربت ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جہاں ادا کرے ادا ہو جائیگا - و ہو اختیار
الطعام اجزاه فیہ التغدیۃ والتعشیۃ - اور اگر صدقہ محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے میں صبح کا کھانا کھلانا
اور شام کھلانا کہ اباحۃ کافی ہو گا - عند ابی یوسف اعتبارا بکفارۃ الیمین - یہ ابو یوسف کے نزدیک بر قیاس کفارہ
قسم ہے - ف - کہ اس میں بھی کافی ہے اور حدیث کعب رض میں اطعم فرقا الحدیث - وہی معنی میں صاع ہو مسکینوں کو کھلا دے
وعند محمد لا یجزیہ لان الصدقۃ تنبئ عن التملیک - اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھلانا کافی نہیں ہے کیونکہ
صدقہ کا لفظ تملیک سے - ف - یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عوض
کے مالک کر دینا چاہیے - پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے - وہو المذکور - اور قرآن میں مذکور بھی صدقہ ہے - ف - پس
اپنے صدقہ میں دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہے - اعتراض ہوا کہ حدیث
میں ہے کہ مرد کا انفاق اپنی جورو کو صدقہ ہے - اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے - میں کہتا ہوں کہ خود
اپنا کھانا اگرچہ یہی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو صدقہ لغوی مجاز بمراد ثواب ہے اور آیت میں حقیقت

جس میں تملیک ضرور ہے -

فصل - یہ فصل احرام میں جماع کے متعلقات میں ہے - فان نظر الی فرج امراۃ - اور اگر محرم نے اپنی جورو
کی فرج کی طرف نظر کی - ف - اگرچہ داخل فرج میں جہاں پردہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک باکرر سے کی ہو - اور یوں ہی
حرام عورت اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی - بشہوۃ - شہوت کے ساتھ - ف - عمدا - فامنی - پس انزال
ہو گیا - لا شیئ علیہ - تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے - ف - یعنی غسل جنابت کرے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ
لازم نہیں ہے - لان المحرم ہو الجماع ولم یوجد - کیونکہ (احرام میں) حرام کر دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہیں گیا - ف
لا حقیقۃ ولا حکما - فصار کما لو تفکر فامنی - پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پس انزال ہو گیا - ف - چنانچہ
تصوری انزال پر کچھ نہیں لازم آتا - اور امام مالک رح کے نزدیک دیر تک نظر کرکے انزال میں حج فاسد ہے یعنی تکمیل دوسرے
اور اگر اول سے اسکو دفع کیا تو اسپر بدنہ واجب ہے - اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسپر بدنہ واجب ہے - کما
فی المغنی مع - وان قبل او لمس بشہوۃ فعلیہ دم - اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اسپر دم واجب ہے
ف - اگرچہ جورو ہو - اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف روایت ہے - فی الجامع
الصغیر یقول اذا مس بشہوۃ فامنی - جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہو گیا - ف -
تو اسپر دم ہے - قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاقی ہے - ولا
فرق بین ما اذا انزل او لم ینزل ذکرہ فی الاصل - اور کچھ فرق نہیں درصورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا
اسکو مبسوط میں ذکر فرمایا - ف - یہی اصح ہے کیونکہ یہ صورت لذت حاصل کرنا جماع احرام میں منع ہے تو دم واجب
ہوا - م عع - وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج - اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوائے جماع
ف - فرج مقام پیشاب و پاخانہ یعنی سوائے شرمگاہ کے ران یا پیٹ سے آلہ تناسل رگڑا - تو دم واجب ہے اگرچہ انزال
نہ ہو - اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا مع - وعن الشافعی انہ یفسد احرامہ فی
جمیع ذلک اذا انزل اعتبارا بالصوم - اور شافعی رح سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں اسکا احرام
فاسد ہو جائیگا جب کہ انزال ہو اور اسکو روزہ پر قیاس کیا - ف - یہ روایت اگرچہ امام الحرمین و غزالی رح نے

ذکر کی کہ علمائے شافعیہ نے اُنکی نقل بیان کی ہے۔ ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد ہونا جماع سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی جماع مقصود سے۔ ابن المنذر نے اسپر اہل العلم کا اجماع نقل کیا ہے۔ ولہذا لا یفسد بسائر المحظورات - اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا - وہذا لیس بجماع مقصود - اور یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شہوت سے بوسہ و مساس و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ جماع کا استکمال ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع - تو اس سے وہ حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی فساد احرام نہ ہوگا - الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ - مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت کے ساتھ چین و لذت حاصل کرنے کے معنی ہیں - وذلک محظور الاحرام - اور چین و لذت حاصل کرنا احرام میں ممنوع ہے - فیلزمہ الدم - تو اسپر قربانی لازم ہوتی - بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشہوۃ ولا یحصل بدون الانزال فیما دون الفرج - برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج سے ماسوائے میں بغیر انزال ہونے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ لہذا جب انزال کر لیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا - حالانکہ اس سے رکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہوگیا - اور حج میں قضائے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر ممنوع ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جب کہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے۔ فصل - وان جامع فی احد السبیلین - اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں - ف۔ مرد ہو یا عورت ہو خواہ رغبت و اختیار ہو یا اکراہ و اجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو - قبل الوقوف بعرفۃ - قبل وقوف عرفہ کے فسد حجہ - تو محرم کا حج فاسد ہوگا - ف۔ یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے فاسد ہو جائیگا - وعلیہ شاۃ - اور اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی - ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ - اور حج کے افعال میں گذرے جیسے وہ گذرتا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا - ف۔ پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا سات ان حصہ بدنہ دے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف حشفہ غائب ہوا جماع میں معتبر ہے اور اگر ذکر پر کپڑا لپیٹکر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے عورت نے اگر گدھے کا نرہ یا کاٹھ کا نرہ لیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا - پھر فساد کی صورت میں احرام سے نکلنے کے لیے افعال پورے کرنا لازم ہے - م ع - والاصل فیہ ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل عمن واقع امرأتہ وہما محرمان بالحج قال یریقان دما ویمضیان فی حجتہما وعلیہما الحج من قابل - اور اصل اس مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے اپنی جورو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گذرجاویں اور انپر آئندہ سال میں حج واجب ہے - ف۔ یہ حدیث ابو داؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے باسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور اسکے موید بیہقی نے روایت کی - مع - وکذا النقل عن جماعۃ من الصحابۃ - اور ایسا ہی ایک جماعت صحابہ رضہ سے منقول ہے - ف۔ چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے یہی حکم عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا - ورواہ الحاکم والبیہقی بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح بثقات مشہورین ہے - بیہقی نے صحیح کہا - مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہد رح سے پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا - تو مجاہد رح نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمر رضہ کے وقت میں ہوا تھا تو انہوں نے

حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جاویں پھر جب آئندہ سال ہو تو دونوں حج کریں اور
دونوں ہدی بھیجیں اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ پہونچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں۔ مالک رح نے موطا میں بلاغا
ذکر کیا۔ روایت دارقطنی کے حضرت عمر وعلی وابوہریرہ سے ذکر کیا۔ مت۔ **وقال الشافعی تجب بدنة**۔ اور شافعی
نے کہا کہ بدنہ واجب ہے۔ ف۔ یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ **اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف**۔ بر قیاس اس
صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا۔ ف۔ کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ
ہے۔ **والحجة علیہ اطلاق ما روینا**۔ اور ہماری حجت امام شافعی پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔
یعنی امام شافعی کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جب کہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور میں لفظ ہدیاً
واقع ہے اور وہ نکرہ مطلقا قربانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت
باطل ہے۔ م۔ **ولان القضاء لما وجب**۔ اور اس دلیل سے کہ جب قضا واجب ہوئی۔ ف۔ یعنی آئندہ
سال میں۔ **ولا یجب الا لاستدراک المصلحة**۔ اور قضا واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو
ف۔ تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جب قضا اسکے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہیے لیکن اسلئے جلدی
کرنے سے دم واجب ہوا۔ تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضا واجب ہوتی ہے
اور جب یہاں قضا واجب ہوئی۔ **خف معنی الجنایة فیکتفی بالشاة**۔ تو جرم کے معنی خفیف پڑ گئے تو خالی
بکری پر کفایت کیجائیگی۔ **بخلاف ما بعد الوقوف لانہ لا قضاء**۔ برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت
میں قضا واجب نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ حج پورا ہوگیا تو معلوم ہوگیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے
جماع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں قضا واجب ہو کر اصلاح ہوئی پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہوگی حتی کہ بدنہ واجب
کرنا بعید نہیں۔ اور دوسری صورت میں قضا نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہو جائیگی۔ م۔ **ثم سوی بین السبیلین**
پھر قدوری رح نے دونوں راہوں میں جرم یکساں قرار دیا۔ ف۔ حتی کہ مقعد میں جماع سے مثل فرج کے دم و
قضا ہے جب کہ قبل الوقوف ہو۔ یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ رح سے ہے۔ **وعن ابی حنیفة ان**
الوطی فی غیر القبل منہما۔ اور ابو حنیفہ رح سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا (قبل وقوف کے) سوائے فرج
کے مرد وعورت سے۔ ف۔ یعنی مقعد میں مرد وعورت سے وطی کرنا۔ **لا یفسدہ لتقاصر معنی الوطی**۔ حج کو فاسد
نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے۔ ف۔ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے۔ **فکان عنہ روایتان**
پس ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہوگئیں۔ ف۔ اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور اصح یہ کہ جس پر
صاحبین رح نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب میں مختار ہے۔ الحاصل فرج یا مقعد میں جب کہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا
تو فاسد ہوا پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضا کریں۔ م۔ **ولیس علیہ ان یفارق امرأتہ فی قضاء**
ما افسداہ۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جورو کو قضا کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا
ف۔ ہاں افتراق رکھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے۔ **خلافا لمالک اذا خرجا من بیتہما و**
لزفر اذا احرما وللشافعی اذا انتہیا الی المکان الذی جامعہا فیہ۔ برخلاف قول مالک رح کے کہ افتراق
واجب ہے جب ہی سے کہ مرد وعورت اپنے گھر سے نکلیں۔ اور برخلاف قول زفر کے جب سے کہ دونوں احرام
باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہونچیں جہاں عورت سے جماع واقع ہوگیا تھا
ف۔ اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفر ہے اور قول احمد مثل قول الشافعی۔ مگر جدید قول میں افتراق مستحب ہے۔

لانہما یتذاکران ذلک فیقعان فی المواقعۃ فیفترقان - مالک وزفر وشافعی کی دلیل یہ کہ مرد وعورت
گذشتہ واقعہ کو یاد کرینگے تو مجامعت میں پڑ جاوینگے پس دونوں جدا رہیں - ف - اور اسکی فرضیت بعد احرام
کے ہے اور شافعی نے کہا کہ یاد ہونا اس مقام سابق میں ہوگا - اور یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے - کما مر - ولنا
ان الجامع وہو النکاح بینہما قائم - اور ہماری دلیل یہ کہ جو دونوں کا جمع کرنے والا ہے وہ دونوں میں نکاح ہے باہم
موجود ہے - فلا معنی للافتراق قبل الاحرام لاباحۃ الوقاع ولا بعدہ لانہما یتذاکران ما لحقہما من المشقۃ
الشدیدۃ بسبب لذۃ یسیرۃ فیزدادان ندما وتحرزا فلا معنی للافتراق - تو دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں
قبل احرام کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کرینگے کہ انکو کیسی کچھ مشقت سخت
بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑی ہے تو انکو زیادہ ندامت اور پرہیز ہوگا پس افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں
ف - یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت و معنی نہیں نکلتے جس سے وجوب ثابت ہو لیکن مخفی نہیں کہ دلیل امام
مصنف رح ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جانتا تھا کہ اسکو قضا کی مشقت اٹھانی ہوگی پس اولیٰ و مستحب
ہے کہ اول جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یاد ہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی ہاں افتراق اچھا ہے تاکہ تہمت دور
ہو اور نفس کو جدائی کی سزا اٹھانی پڑے لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے
م - اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں
جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے - ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور
بے احرام والوں کی طرح جماع و شکار وغیرہ کرنے لگا تو اسپر واجب ہے کہ عود کر کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا
کیے وہ احرام سے صرف نیت کرنے یا ترک کرنے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا - اگر بالغہ نے طفل
قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہوا نہ طفل کا - اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے
چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اسپر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں - جیسے ہاتھ سے منی
نکالنے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی مثل خبیث و قابل نفرت ہے حتی کہ زرق لگانے سے بڑھکر نہیں ہے - قارن نے
عمرہ چار پھیر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج و عمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضا ہے اور بعد چار پھیر طواف
کے عمرہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قران نہیں رہا پھر بہرحال اسپر دو قربانیاں جرم کی واجب ہیں - عت - یہ سب قبل وقوف عرفہ کا حکم
ہے - ومن جامع بعد الوقوف بعرفۃ لم یفسد حجہ وعلیہ بدنۃ - اور جس شخص نے (مرد یا عورت) بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا
حج فاسد نہ ہوا اور اسپر بدنہ واجب ہے - ف - جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے - ت - خلافا للشافعی فیما
اذا جامع قبل الرمی - بخلاف قول شافعی کے در صورتیکہ اس نے جمرۃ العقبہ رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہو - ف - کیونکہ رمی الجمرہ انکے
نزدیک حلال ہونیکا سبب ہے اور اس میں ایسے احرام معلق ہے حتی کہ اسکو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں - پھر انکے نزدیک بعد رمی کے
سوائے جماع کے دوسری چیزیں حلال ہو جاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک ہے
اور حج فاسد نہیں ہوتا - لقولہ علیہ السلام من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ - بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جسنے عرفہ میں وقوف کر لیا
تو اسکا حج تمام ہو گیا - ف - یعنی حکم میں تمام کے ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے
اور حدیث مذکورہ پہلے گذر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم سے منیٰ و وقوف عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج
کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آ گیا اسکا حج تمام ہو گیا - رواہ احمد وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن
حبان فی صحیحہ والحاکم - اور ایک روایت میں ہے کہ جسنے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پا لیا تو اسنے حج پا لیا - رواہ ابو داؤد - مع - سو اگر کہا جاوے کہ

جب حج تمام ہو گیا بایں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدنہ کیوں واجب ہو۔ جواب دیا کہ سوا ناتجب البدنة بقول ابن عباس
بدنہ واجب ہوتا تو بقول ابن عباس ہے۔ او لانه اعلی انواع الارتفاق فیتغلظ موجبه۔ یا اسوجہ کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلی
درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سخت ہی ہے۔ ف یعنی بدنہ ہے۔ ترجمہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو مقتضی نہیں
کہ کوئی جرم کرے تو جرمانہ لازم نہو کیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے باتفاق فساد نہیں مگر جرمانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس
صورت میں کیا جرمانہ ہوگا تو اسمیں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج میں معلوم ہو۔ پس بیان اعلی درجہ کی حالت
سے بدنہ لازم ہوا۔ دوم دلیل قول ابن عباس رض کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جورو سے
جماع کر لیا تو آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے۔ رواہ مالک و ابن ابی شیبہ۔ اور ہمارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابی
حجت و قیاس پر مقدم ہے خصوص جب کہ یہ فتوی موافق بحدیث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتوی ابن عمرؓ
کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسمیں باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آئندہ میں قضائے حج کا حکم دیا ہے پس ہم نے
اسکو بوجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا۔ فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لیے
صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لیے بکری لازم ہے۔ م ف سوان جامع
بعد الحلق فعلیه شاة۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اسپر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامه فی حق النساء
بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں۔ ف یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے
دون لبس المخیط وما اشبهه۔ نہ سلا ہوا پہننے و مثلہ مانند۔ ف خوشبو ملنے وغیرہ میں۔ پس احرام درحقیقت نہیں
ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ فخفت الجنایة فاکتفی بالشاة۔ پس جرم خفیف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی
گئی۔ ومن جامع فی العمرة قبل ان یطوف اربعة اشواط فسدت عمرته۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل
اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کرے تو اسکا عمرہ فاسد ہو گیا۔ فیمضی فیها ویقضیها وعلیه شاة۔ پس عمرہ کے افعال
پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضا کرے اور اسپر ایک بکری لازم ہے۔ ف اور عمرہ جب چاہے قضا کرے۔ ومن جامع
بعد ما طاف اربعة اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھیروں یا زیادہ کے۔ فعلیه شاة
ولا تفسد عمرته۔ تو اسپر بکری واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہوگا۔ ف کیونکہ چار پھیرے رکن طواف میں اور عمرہ یہی
طواف ہے پس اب فساد نہیں ہو سکتا پس بکری کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھیرے کے بعد خواہ طواف پورے
کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کما فی المحیط۔ وقال الشافعی تفسد فی
الوجهین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا۔ ف خواہ چار پھیرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو۔
وعلیه بدنة۔ اور بہر حال اسپر بدنہ کی قربانی واجب ہے۔ ف یہی قول مالک ہے۔ اعتبارا بالحج اذ هی فرض عنده
کالحج۔ بر قیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ ولنا انها سنة۔ اور ہماری حجت یہ کہ عمرہ
سنت ہے۔ ف کیونکہ جابر رض کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرے
بہت اچھا ہے۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبة منه۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا۔ ف
اور حج میں بدنہ واجب ہوتا ہے۔ فتجب الشاة فیها والبدنة فی الحج اظهارا للتفاوت۔ تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے
عمرہ میں بکری اور حج میں بدنہ واجب ہوگا۔ ف اسمیں تامل ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہے تو کیونکر اظہار تفاوت سے حکم
کیا جاوے۔ اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آئندہ ہے اور اسکی وجہ یہی فرق ہے یا جواب اصلح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری
[illegible] ہے تو عمرہ میں بھی ہے۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو یاد جماع فاسد ہے۔ ومن جامع ناسیا کمن جامع

متعمدا - اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اُسکے جس نے عمداً جماع کیا - ف - یہی قول مالک وقدیم قول شافعی
ہے - وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للحج - اور شافعی رح نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے -
ف - جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے - وکذا الخلاف فی جماع النائمة والمکرهة - اور ایسا ہی اختلاف اس
عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی - ف - ہمارے نزدیک اُسکا حج فاسد ہو گیا اگرچہ
گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا - وہو یقول الحظر ینعدم بہذہ العوارض فلم یقع الفعل جنایة -
اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا - ف - اور حج فاسد ہونا جنایت
یعنی جرم سے ہے - ولنا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقا مخصوصا - اور ہماری دلیل یہ کہ
فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے - ف - یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص
ممنوع ہیں انہیں سے کسی معنی سے لذت وراحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ
کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے - وہذا لا ینعدم بہذہ العوارض - اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم
نہیں ہوتے ہیں - ف - بلکہ بھولنے وسونے ومجبور ہونے سے گناہ البتہ معدوم ہوتا ہے - والحج لیس فی معنی الصوم
اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے - ف - بلکہ نماز کے معنی میں ہے - لان حالات الاحرام مذکرة بمنزلة حالات
الصلوة بخلاف الصوم واللہ اعلم - اسلیے کہ احرام کی سب حالتیں یاد دلانے والی ہیں بمنزلہ نماز کے حالتوں کے
بخلاف صوم کے واللہ اعلم - ف - بلکہ صوم میں نسیان مغتفر ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اسکے سوا
سب جگہ قیاس پر حکم رہیگا - واللہ اعلم - م -

فصل - یہ فصل در بیان طہارت ہے - ومن طاف طواف القدوم محدثا فعلیہ صدقة - اور جس شخص نے
بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اُسپر صدقہ واجب ہے - ف - اور طواف ادا ہوگا - وقال الشافعی لا یعتد به
اور شافعی رح نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے - ف - یعنی طواف نہیں ہوا - لقوله علیه السلام الطواف
بالبیت صلوة الا ان اللہ تعالی اباح فیه النطق - بدلیل قوله علیه السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی
بات کہ اللہ تعالی نے اسمیں باتیں کرنا مباح کر دیا ہے - ف - پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوائے اچھی بات کے
نہ بولے - کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس - فتکون الطہارة من شرطہ - پس طہارت طواف کی شرط سے
ہوگی - ف - جیسے نماز کی شرط ہے - مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نماز اسمیں بالاتفاق شرط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت
ہوگی - ولنا قوله تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق - اور ہماری حجت قوله تعالی ولیطوفوا الخ یعنی اور چاہیے کہ لوگ
بیت العتیق کا طواف کریں - ف - پس مطلقاً طواف کا حکم دیا - من غیر قید الطہارة - بغیر طہارت کی قید کے - ف -
یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضو سے طواف کریں - فلم تکن فرضا - تو طہارت فرض نہ ہوئی - ف - ان واجب یا سنت
کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے - ثم قیل ہی سنة - پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے - ف -
یعنی بنابر ترک طہارت سے صرف اساءت ہو اور کچھ واجب نہ ہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا - والاصح انها
واجبة لانه یجب بترکها الجابر - اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان
کرنے والا واجب ہوتا ہے - ف - فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ - ولان الخبر یوجب العمل
فیثبت به الوجوب - اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائیگا - ف - اور
حدیث عائشہ رض میں خود ثابت ہے کہ - خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہانتک کہ حیض سے پاک ہو جاوے اور حدیث ابن عمر

حیض و نفاس سے پاک ہو جاوے۔ جیسا کہ حیض میں ہے۔ وغیرہ مثلاً وہ بیمار ہو وغیرہ مذکور ہیں۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت منع کرنا سنیہ ہے کہ طہارت واجب ہے حتی کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فان شرع فی ہذا الطواف وہو سنۃ۔ حالانکہ طواف قدوم در اصل سنت ہے پھر جب اسکو شروع کر دیا۔ یصیر واجبا بالشروع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائیگا۔ ویدخلہ نقص بترک الطہارۃ۔ اور طہارت چھوڑنے سے اسمین نقص آجائیگا۔ فیجبر بالصدقۃ اظہار الدنو رتبتہ عن الواجب بایجاب اللہ تعالی وہو طواف الزیارۃ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونیکا اُس طواف سے جو اللہ تعالی کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے۔ ف۔ کیونکہ طواف زیارت مین قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف مین ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف الزیارۃ محدثا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اسپر بکری کی قربانی واجب ہے۔ لانہ ادخل النقص فی الرکن فکان افحش من الاول فیجبر بالدم۔ کیونکہ اُسنے طواف رکن مین نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اُس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔ وان کان جنبا فعلیہ بدنۃ۔ اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اسپر بدنہ واجب ہے۔ کذا روی عن ابن عباس۔ ایسا ہی ابن عباس رض سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہین ملتی ہے م۔ ولان الجنابۃ اغلظ من الحدث فیجب جبر نقصانہا بالبدنۃ اظہارا للتفاوت اور اس دلیل سے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونون مین تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے جبر نقصان میں بدنہ واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ حج مین نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے بخلاف نماز کے کہ اسمین صرف سجدہ سہو ہے لہذا فرض نماز و نفل مین کچھ تفاوت نہین حتی کہ دونون مین سجدہ سہو ہے۔ پھر یہ سب اسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث مین ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنبا او محدثا۔ اور یون ہی جب طواف الزیارۃ مین سے اکثر پھیرون کو حالت جنابت یا حدث مین ادا کیا ہو۔ ف۔ تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہے لان اکثر الشئی لہ حکم کلہ۔ کیونکہ جو شے کا اکثر حصہ ہو اُسکے واسطے حکم کل کا ہے۔ ف۔ پس کل سات پھیرون مین سے چار اور اس سے اوپر اکثر مین۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بمکۃ ولا ذبح علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کرے جب تک مکہ مین ہے اور اسپر قربانی نہ رہیگی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدوری کے بعض نسخون مین ہے وعلیہ ان یعید۔ ف۔ یعنی اُسپر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ مین ہے۔ والاصح انہ یومر بالاعادۃ فی الحدث استحبابا وفی الجنابۃ ایجابا۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت مین اُسکو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائیگا اور جنابت کی صورت مین بطور ایجاب۔ ف۔ پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف مین اعادہ مستحب ہے اور جنابت مین اعادہ واجب ہے۔ لفحش النقصان بسبب الجنابۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا ذبح علیہ وان اعادہ بعد ایام النحر۔ پھر جبکہ اُسنے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث مین طواف کیا تھا تو اسپر قربانی لازم نہین ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لا تبقی الا شبہۃ النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہین رہا سواے شبہہ نقصان کے۔ ف۔ اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شبہہ سے کچھ واجب نہین ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہین ہے۔ رہا بقول ابی حنیفہ تو درصورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہین اور درصورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے۔ کما فی شرح الطحاوی

ذخیرہ والخانیہ۔ ع۔ اور حق یہ کہ اسمیں اتفاق ہے اسواسطے کہ معتبر تو اول طواف ہے پس وہ وقت پر ہو چکا اور حدث کا استدراک
دوبارہ اعادہ سے ہوگیا تو صرف شبہہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ وان اعادہ وقد طافہ جنبا فی
ایام النحر فلا شئ علیہ لانہ اعادہ فی وقتہ۔ اور اگر اسنے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا اسکو ایام النحر میں اعادہ کیا
تو اسپر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اسنے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا۔ وان اعادہ بعد ایام النحر لزمہ الدم عند
ابی حنیفۃ بالتاخیر علی ما عرف من مذہبہ۔ اور اگر اسنے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابوحنیفہ رح
کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اسپر قربانی لازم ہوگی بنابر آنکہ ابوحنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا۔ ف۔ کہ اپنے وقت سے رکن
کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے۔ شیخ ابوبکر الرازی الجصاص رح نے کہا کہ تاخیر جبھی ہے کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت
کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی اصح ہے اور کرخی رح نے کہا کہ جنابت وحدث
دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے۔ ایضاح میں کہا کہ یہی اصح واقفہ ہے۔ ع۔ کیونکہ اول طواف
سے عورتوں کی حلت ہوگئی۔ اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کرکے
اسی سال حج کیا تو متمتع نہوگا۔ کما فی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا۔ عف۔ ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنبا علیہ
ان یعود۔ اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اسنے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اسپر لوٹ آنا واجب ہے
ف۔ یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے۔ لان النقص کثیر فیؤمر بالعود استدراکا لہ۔ کیونکہ نقصان بہت
ہے تو اسکو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا۔ ویعود باحرام جدید۔ اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے
ف۔ جب کہ وہ میقات سے گذر گیا ہے اور اگر تجاوز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے۔ ع۔ وان لم یعد وبعث
بدنۃ اجزاہ۔ اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیجدیا تو اسکو کافی ہوگیا۔ لما بینا انہ جابر لہ الا ان الافضل
ہو العود۔ کیونکہ ہم کہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے۔ ف۔ پس جنابت کی
صورت میں واپسی افضل ہے۔ ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاۃ
فہو افضل۔ اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا
پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیجدی تو یہ افضل ہے۔ لانہ خف معنی النقصان
وفیہ نفع للفقراء۔ کیونکہ نقصان کے معنی خفیف تھے اور بکری بھیجنے میں فقراء کا نفع ہے۔ ف۔ اور اسکی واپسی
میں احرام لازم و اسکی مسافت میں خطرہ ہے۔ ولو لم یطف طواف الزیارۃ اصلا۔ اور اگر اسنے طواف سرے سے
نہ کیا۔ ف۔ یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑ دیے ہوں۔ ف۔ حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بذلک الاحرام
یہانتک کہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا تو اسپر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے۔ ف۔ جو پہلے باندھا
لانعدام التحلل منہ۔ کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نادر ہے۔ ف۔ یعنی پورا حلال ہونا نہیں ہوا جب کہ طواف
زیارت نہیں کیا۔ وہو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف۔ اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو ہمارا محرم ہے یہانتک کہ
طواف زیارت کرے۔ ف۔ لہذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کریگا اسپر قربانی لازم آئی جائیگی متعدد
مجلس میں واسکو دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گذر چکا۔ عت۔ ومن طاف
طواف الصدر محدثا فعلیہ صدقۃ۔ اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ لانہ دون
طواف الزیارۃ وان کان واجبا فلا بد من اظہار التفاوت۔ کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہے
اگرچہ طواف وداع واجب ہے تو دونوں تفاوت ظاہر کرنا ضرور ہوا۔ ف۔ پس جب کہ زیارت میں بکری تو وداع میں

صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوا کوئی دوسرا جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاۃ۔ اور امام ابو حنیفہ سے
یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے۔ ف۔ مثل طواف زیارت کے۔ رواہ الکرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت
اول اصح ہے۔ ف۔ رواہ القدوری۔ ولو طاف جنبا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اسپر
بکری واجب ہے۔ وہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ہو دون طواف الزیارۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ
ہے طواف زیارت سے۔ ف۔ جسمیں جنب ہو بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاۃ۔ تو ایک بکری پر کفایت کیجائیگی۔ ف۔
تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف الزیارۃ ثلثۃ اشواط فما دونہا فعلیہ شاۃ۔ اور جس نے
طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھیرے چھوڑے تو اسپر ایک بکری واجب ہے۔ ف۔ مگر آنکہ وقت پر اعادہ
کرلے۔ غرض کہ سو وہ چار پھیرے ہیں جو رکن ہیں۔ تو بمنزلہ تمام کے ہے۔ لان النقصان بترک الاقل یسیر فاشبہ
النقصان بسبب الحدث فیلزمہ شاۃ۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ
سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اسپر بکری لازم ہے۔ فلو رجع الی اہلہ اجزاہ ان لا یعود ویبعث شاۃ۔ پھر اگر وہ
اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اسکو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیجدے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم
بیان کرچکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط بقی محرما ابدا حتی یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھیرے
چھوڑے تو ہمیشہ محرم باقی رہیگا یہانتک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلا۔
کیونکہ چھوڑے ہوئے پھیرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر
او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاۃ۔ اور جسنے طواف الصدر کو یا اس میں سے چار پھیرے چھوڑے تو اسپر بکری واجب ہے
ف۔ جبکہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانہ ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اسنے
واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ ف۔ اور ترک واجب میں قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ وما
دام بمکۃ یومر بالاعادۃ۔ اور جب تک مکہ میں موجود ہے اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب
فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ الصدقۃ
اور جس نے طواف الوداع سے تین پھیرے چھوڑے تو اسپر صدقہ ہے۔ ف۔ ہر پھیرے کے واسطے نصف صاع گیہوں
ہے۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان کان بمکۃ
اعادہ۔ پس اگر مکہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرلے۔ لان الطواف وراء الحطیم واجب علی ما قدمناہ۔
کیونکہ طواف کرنا حطیم کے گرد سے واجب ہے بنابر آنکہ ہم سابق میں ذکر کرچکے۔ ف۔ یعنی حدیث الحطیم من البیت۔ و
الطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجتین اللتین بینہا وبین الحطیم۔ اور
جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیاں جو کعبہ و حطیم کے درمیان ہیں انمیں داخل ہووے
حتی کہ حطیم اس پھیرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد ادخل نقصانا فی طوافہ۔ پس جب اسنے
ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کر دیا۔ ف۔ کیونکہ شافعی و مالک و احمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی
نہ ہوا اور ہمارے نزدیک حطیم کا بیت سے ہونا اخبار آحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے
نقص آیا۔ فما دام بمکۃ اعادہ کلہ لیکون مودیا للطواف علی الوجہ المشروع۔ پس جب تک مکہ میں ہے تو کل طواف
کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد علی الحجر خاصۃ اجزاہ۔ اور اگر اپنے نقصان
بھر کا طواف کرلیا تو کافی ہو گیا۔ لانہ تلافی ما ہو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اسکی تلافی کرلی۔ وہو ان

یا خذ عن یمینہ خارج الحجر حتی ینتھی الی آخرہ ثم یدخل الحجر من الفرجۃ ویخرج من الجانب الآخر - اور حجر کا طواف یہ کہ حجر کے باہر داہنی طرف سے شروع کرے پھر نا پہانتک کہ حجر کے آخر تک پہونچے پھر حجر میں کشادگی سے داخل ہوکر دوسری جانب نکلے - ف - یہ ایک پھیرا ہوا - کذا یفعلہ سبع مرات - یون ہی اُسکو سات بار کرے - فان رجع الی اہلہ ولم یعدہ فعلیہ دم - پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اسپر قربانی واجب ہے - لانہ تمکن نقصان فی طوافہ بترک ما ہو قریب من الربع فلا تجزیہ الصدقۃ - کیونکہ اسکے طواف میں قریب چہارم کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اُسکو صدقہ کافی نہ ہوگا - ف - کیونکہ ہر پھیرے سے چہارم چھوڑنا طواف کے معنی میں نقص ہے - ومن طاف طواف الزیارۃ علی غیر وضوء وطواف الصدر فی آخر ایام التشریق طاہرا فعلیہ دم - اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضو کیا اور طواف الصدر کو آخر ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے - ف - بکری - فان کان طاف طواف الزیارۃ جنبا فعلیہ دمان - پھر اگر اپنے طواف زیارت کو حالت جنابت میں کیا ہو تو اسپر دو قربانیاں ہیں - ف - دونوں بکریاں - عند ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا علیہ دم واحد - اور صاحبین نے کہا کہ اسپر ایک ہی قربانی ہے - لان فی الوجہ الاول لم ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ - کیونکہ اول صورت میں طواف الزیارۃ کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا - لانہ واجب واعادۃ طواف الزیارۃ بسبب الحدث غیر واجب وانما ہو مستحب - اسواسطے کہ طواف الصدر واجب ہے اور طواف زیارۃ بوجہ بے وضو ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے - ف - تو طواف الزیارت جو کیا ہے وہی رہیگا اور طواف وداع اپنی جگہ پر رہیگا - فلا ینقل الیہ - پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا - ف - بلکہ حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے - وفی الوجہ الثانی ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ لانہ مستحق الاعادۃ - اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے منتقل کرینگے کیونکہ طواف الزیارۃ اعادہ کا مستحق ہے - ف - کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش ہو جسکا اعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں جو دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارۃ کا اعادہ ٹھہرایا جائیگا - لیکن طواف الزیارۃ کا وقت نہیں ہے - فیصیر تارکا لطواف الصدر ومؤخرا لطواف الزیارۃ عن ایام النحر - پس وہ طواف الصدر چھوڑنے والا ہوا اور طواف الزیارۃ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہوا - فیجب الدم بترک الصدر بالاتفاق - پس طواف الصدر ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا - وبتاخیر الآخر علی الخلاف - اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف - ف - یعنی امام رح کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں - الا انہ یؤمر باعادۃ طواف الصدر ما دام بمکۃ - لیکن جب تک وہ مکہ میں ہے اُسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا - ف - پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی - ولا یؤمر بعد الرجوع علی ما بینا - اور بعد وطن لوٹ جانے کے اُسکو یہ حکم نہ ہوگا بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف - تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائیگی - ومن طاف لعمرتہ وسعی علی غیر وضوء وحل - اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضو کے طواف وسعی کی اور حلال ہو گیا - فما دام بمکۃ یعیدہما - تو جب تک مکہ میں ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے - ف - یعنی اعادہ واجب ہے - ولا شئی علیہ - اور اسپر کچھ واجب نہیں ہے - اما اعادۃ الطواف فلتمکن النقص فیہ بسبب الحدث - پس اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے اسمیں نقص بیٹھ جانے سے ہے - واما السعی فلانہ تبع للطواف - اور سعی رہی تو اسکا اعادہ اسلیے کہ وہ طواف کے تابع ہے - ف - اگرچہ اسمیں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی - واذا

اعاد بما لا شئی علیہ لارتفاع النقصان - اور جب اسنے دونوں کو اعادہ کر لیا تو پھر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان دور ہو جانے
کے - وان رجع الی اہلہ قبل ان یعید فعلیہ دم - اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا
تو اسپر قربانی واجب ہے - لترک الطہارۃ فیہ - بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے - ولا یومر بالعود - اور اسکو واپس
آنے کا حکم نہ دیا جائیگا - لوقوع التحلل باداء الرکن - کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے تحلل واقع ہوا ہے - اذ
النقصان یسیر - کیونکہ نقصان خفیف ہے - ف - خلاصہ یہ کہ اسنے حدث کی حالت میں عمرہ [illegible] یعنی طواف ادا کیا
تو اسمیں خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ اگر اعادہ [illegible] واجب کر
نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے - پس اسپر قربانی لازم ہے - ولیس علیہ فی السعی شئی - اور اسپر سعی صفا و
مروہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے - لانہ اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ - کیونکہ وہ تو یا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے
جو شرعاً شمار کیا گیا ہے - ف - کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو - اور سعی میں بالاتفاق
طہارت واجب نہیں ہے - مع - وکذا اذا اعاد الطواف ولم یعد السعی - اور اسی طرح اگر فقط طواف کا اعادہ کر لیا اور سعی
کو اعادہ نہ کیا - ف - تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے - فی الصحیح - صحیح قول میں - ف - اور دوسرا قول غیر صحیح
یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے پہلی سعی معدوم ہو گئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے -
مع - یہ عمرہ کا بیان تھا - ومن ترک السعی بین الصفا والمروۃ فعلیہ دم وحجہ تام - اور جس نے حج میں سعی صفا
و مروہ چھوڑ دی تو اسپر دم واجب اور اسکا حج پورا ہے - لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم بترکہ الدم دون
الفساد - اسواسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج -
ف - اور شافعی کے نزدیک یہ رکن ہے کہ اسکے ترک سے حج فاسد ہے - جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے
ثابت نہوگا - ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم - اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اسپر قربانی
واجب ہے - ف - یہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے - یہ اسوقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا - وقال الشافعی
لا شئی علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ بترک الاطالۃ شئی - اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں
کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے (نہ طول وقوف) پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اسپر لازم نہ ہوگا - ولنا
ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس - اور ہماری حجت
یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ
ہو - ف - اگرچہ اس لفظ کے ثبوت میں کلام ہے - لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھ
سے لو یعنی جسطرح میں کروں اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے پس اگر اس سے پہلے جائز
ہوتا تو تعلیم فرماتے - پس معلوم ہوا کہ واجب ہے - فیجب بترکہ الدم - تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی - ف -
اور یہ اس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا - بخلاف ما اذا وقف لیلا - بخلاف
اسکے جب کسی نے دن گذر کر رات میں وقوف عرفہ پایا - ف - تو اسپر دم واجب نہیں ہے - لان استدامۃ الوقوف
علی من وقف نہارا لا لیلا - کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ رات میں -
فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ - پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد
وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہوگی ظاہر الروایۃ میں - ف - اور بلخی نے
امام رح سے روایت کی کہ اس نے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی - اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا - لان المتروک

لایصیر مستدرکا۔ کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائیگا۔ واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب۔ اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جب کہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا۔ ف۔ پس زفر رح کے نزدیک ساقط نہیں اور ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائیگی ع۔ ومن ترک الوقوف بالمزدلفۃ فعلیہ دم۔ اور جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ لانہ من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے ف۔ تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم۔ اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ لتحقق ترک الواجب۔ بوجہ ترک واجب ثابت ہونیکے۔ ف۔ اور جو باتیں شرع میں۔ ویکفیہ دم واحد۔ اور اسکو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الجنس متحد کما فی الحلق۔ کیونکہ جنس متحد ہے جیسے مونڈنے میں۔ ف۔ اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والترک انما یتحقق بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانہ لم یعرف قربۃ الا فیہا۔ اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام میں۔ ف۔ تو بعد اسکے قضا نہیں ہو سکتی ہے۔ وما دامت الایام باقیۃ فالاعادۃ ممکنۃ۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے۔ ف۔ حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے۔ فیرمیہا علی التالیف۔ پس سب کو ترتیب کے طور پر رمی کرے۔ ف۔ اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی۔ ثم بتاخیرہا یجب الدم۔ پھر رمی کی تاخیر سے قربانی واجب ہوگی۔ عند ابی حنیفۃ خلافا لہما۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے۔ ورنہ رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترک رمی یوم فعلیہ دم۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اسپر قربانی واجب ہوگی۔ ف۔ حتی کہ تیسرے روز ٹھہرنا اختیار کیا یا فجر چارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانہ نسک تام۔ کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے۔ ف۔ اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسلیے کہ جنس متحد میں تداخل ہو جاتا ہے۔ واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز تین جمرات کی رمی ہے پس ایک روز کے تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اسکو ادا نہ کیا یہانتک کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہوگیا۔ ومن ترک۔ اور جس نے ترک کیا۔ رمی احدی الجمار الثلث۔ تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو یعنی اور دو کو لایا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اسدن واجب ہے۔ فعلیہ الصدقۃ۔ تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ ف۔ ہر کنکری نصف صاع گیہوں۔ لان الکل فی ہذا الیوم نسک واحد۔ کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اس دن میں ایک ہی نسک ہے۔ ف۔ اور اسنے ایک جمرہ چھوڑا۔ فکان المتروک اقل۔ تو متروک نصف سے کم ہوا۔ ف۔ پس صدقہ ہے۔ الا ان یکون المتروک اکثر من النصف فحینئذ یلزمہ الدم لوجود ترک الاکثر۔ لیکن متروک جب نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا۔ ف۔ مثلاً ایک جمرہ پورا چھوڑا اور دوسرے کو بھی یا ایک دو کنکری ماری۔ وان ترک رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر فعلیہ دم۔ اور اگر اسنے یوم النحر میں رمی جمرۃ العقبہ چھوڑ دی تو اسپر دم واجب ہے۔ لانہ ترک کل وظیفۃ ہذا الیوم رمیا۔ کیونکہ اسنے اس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا۔ ف۔ کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے۔ وکذا اذا ترک الاکثر منہا۔ اور اسیطرح جب اسنے رمی کا اکثر چھوڑ دیا۔ ف۔ مثلاً سات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے۔ اور ترک کے معنی اوپر ذکر کیے کہ ایام رمی میں اسکو ادا نہ کیا یہانتک کہ دم چارم کا آفتاب ڈوب گیا۔ اور اگر دوسرے سے

ہونے کے روز تک رمی کر لے تو امام رحمہ کے نزدیک جتنی کا کفارہ ہی اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہی۔ وان ترک منہا حصاۃ او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اسنے کسی رمی الجمار میں سے (بعد دو جب کے) ایک کنکری یا دو کنکریاں یا تین کنکریاں اسکی چھوڑ دیں۔ ف۔ یعنی چار سے کم چھوڑیں۔ تصدق لکل حصاۃ نصف صاع۔ تو ہر کنکری کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ دما فینقص ماشاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ مل کر ایک بکری کی قیمت کو پہنچ جاوے تو جس قدر چاہے کم کر دے۔ لان المتروک ہو الاقل فتکفیہ الصدقۃ۔ کیونکہ متروک کم ہی پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ ف۔ کیونکہ کچھ نقص ہی ورم نہ ہوگا لہذا واجب صدقہ ملاکر دم کی قیمت کو پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا کتروانا) تاخیر کیا یہاں تک کہ ایام قربانی گذر گئے تو اسپر ایک ذبح لازم ہی۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی۔ وکذا اذا اخر طواف الزیارۃ۔ اور یوں ہی جب اسنے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی۔ ف۔ تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہی۔ وقالا لاشیء علیہ فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اسپر کچھ واجب نہیں ہی۔ ف۔ خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں۔ وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی وفی تقدیم نسک علی نسک کالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود امام و صاحبین میں در صورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا۔ ف۔ پس امام کے نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہی بخلاف صاحبین کے۔ لہما ان ما فات مستدرک بالقضاء ولا یجب مع القضاء شیء آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ مستدرک ہو گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہی۔ ف۔ بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہی کہ پس اس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بھی چیز جو مقدم یا موخر کر لی گئی اسکو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے یہی فرمایا کر لے اور کچھ حرج نہیں ہی۔ جواب یہ کہ حدیث محمول ہی کہ حرج یعنی گناہ نہیں ہی چنانچہ خود اسی حدیث میں ہی کہ ایک آیا اور اسنے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہیں ہی پھر دوسرے نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ تھا پس میں نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ کر اور حرج نہیں ہی۔ مخفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہی خصوص جب کہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابو حنیفہ کی حجت قول ابن عباس رضہ ہی کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کر لیا تو اسپر قربانی واجب ہی۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ باسناد جید۔ والطحاوی۔ پس یہ اثر قرینہ ہی کہ حجۃ الوداع میں آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہی یا مراد یہ گناہ نہیں تھا۔ پہلے کہ توفیق مقدم ہی۔ ولان التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان کالاحرام اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہی جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوتا ہی۔ ف۔ بالاتفاق۔ فکذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت کے ساتھ موقت کی گئی ہی اسکو وقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن اسمیں تردد ہی کہ احرام میں میقات سے گنجائش نہیں اور رمی وحلق وطواف وغیرہ میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت وسیع ہو۔ فافہم۔ فان حلق فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوا سے حل میں حلق کیا تو اسپر دم واجب ہی

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعلیہ دم - اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف وسعی ادا کرلی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر
کیا تو اسپر دم واجب ہے - عند ابی حنیفۃ ومحمد - یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لاشیء علیہ
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں ہے - قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ
فی الحاج - مصنف رح نے کہا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمرہ کرنے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج
کرنے والے میں نہیں ذکر کیا - وقیل ہو بالاتفاق - اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے - ف - یعنی حرم سے
خارج ہو کر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے - لان السنۃ جرت فی الحج بالحلق بمنی وہو من الحرم - کیونکہ حج میں
منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے - ف - تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ
یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ وتابعین سے متوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے - لیکن مخفی نہیں کہ اسمین آسانی
ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا ہاں اکثر کا البتہ تو کیونکر حجت ہو خصوص یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے
علاوہ بریں اس سے ابو یوسف رح کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا ہے م - والاصح انہ علی الخلاف - اور اصح یہ کہ
حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف پر ہے - ف - جیسے معتمر میں اختلاف ہے - ہو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم
لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ - ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں روکے گئے - ف - جب کہ آپ فتح کے سے
پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لیجاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال
تین روز کے لیے مکہ خالی کر دینگے - پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہوجانے اور سر منڈانے
کا حکم فرمایا - وحلقوا فی غیر الحرم - اور انھوں نے حرم سے باہر حلق کیا - ف - کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے تو
حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا - ولہما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی آخر الصلوۃ - اور ابو حنیفہ و
محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا
فانہ من واجباتہا وان کان محللا - کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریمہ نماز سے حلال کرنیوالا ہو
ف - الحاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے محلل ہو - فاذا صار نسکا اختص بالحرم - پس
جب حلق بھی نسک ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا - ف - جیسے تمام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں - کالذبح -
جیسے مثلاً ذبح کرنا - ف - رہی حدیبیہ کے قصہ سے استدلال محتمل ہے - وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلہم حلقوا
فیہ - اور حدیبیہ کا بعض حصہ حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو - ف - اعتراض ہوا
کہ ہدی ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ
یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پہونچے - پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو ہدی کیوں ممنوع ہوتی -
جواب و بلکہ شاید محل سے منی مراد ہو - اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل
میں اترے اور نماز حرم میں پڑھتے تھے اگر وہم ہو کہ شاید اسکا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ ہدی کو
حرم بھیجے - م - فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃ - اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ رح
کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے - ف - یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو - وعند ابی یوسف
لا یتوقت بہما - اور ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے - ف - حتی کہ جب و جہاں چاہے حلق
کرے - وعند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان - اور امام محمد کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ سے

وعند زفر یتوقت بالزمان دون المکان - اور امام زفر کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے - وہذا الخلاف
فی التوقیت - اور یہ اختلاف توقیت کا - ف - جو مذکور ہوا ہے - فی حق التضمین بالدم - قربانی سے تاوان لازم
ہونے کے حق میں ہے - ف - اما لایتوقت فی حق التحلل بالاتفاق - رہا احرام سے نکل آنے کے حق میں بالاتفاق
موقت نہیں ہے - ف - یعنی جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو زمان و مکان
سے موقت کیا اسکے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اسکے نزدیک بدلہ ہوتا
اور کچھ لازم بھی نہیں ہے - اور یہ حج کے بارہ میں ہے - ف - والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع
اور عمرہ میں حلق و تقصیر کرنا بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں - ف - یعنی جس زمانہ میں کرے بلا خلاف صحیح ہے
لان اصل العمرۃ لایتوقت بہ - کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہے - ف - یعنی جس زمانہ میں چاہے کرے
کرے سوائے ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق بالاولیٰ کیونکر ایام النحر سے موقت ہوگا - بخلاف المکان لانہ موقت
بہ - بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے - ف - یعنی وہ طواف خانہ و سعی صفا و مروہ ہے پس حلق
یا قصر کرنا ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں - ف - حاجی اگر ایام النحر میں حرم
سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے اور
صاحبین کے نزدیک نہیں - م - قال - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا - فان لم یقصر - پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا
ف - یعنی باہر حرم کے - حتی رجع - یہانتک کہ لوٹ آیا - ف - حرم میں - وقصر - اور قصر کیا - فلاشیء علیہ فی
قولہم جمیعا - تو بالاتفاق اسپر کچھ لازم نہیں ہے - معناہ اذا خرج المعتمر ثم عاد - معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا
حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا - لانہ اتی بہ فی مکانہ فلایلزمہ ضمانہ - کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں
لایا تو اسپر ضمان واجب نہوگی - ف - کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے - فان حلق القارن قبل ان یذبح
فعلیہ دمان - پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیاں لازم ہیں - عند ابی حنیفۃ رح -
یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - دم بالحلق فی غیر اوانہ لان اوانہ بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق -
ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے
حلق سے - ف - لیکن دم اول وہی ہدی قران ہے اور دوسرا دم جنایۃ ہے - وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول
ولایجب بسبب التاخیر شیء علی ما قلنا - اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور یہ دم اول ہے اور تاخیر کی وجہ سے
اسپر کچھ لازم نہیں بنابر اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ انکے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا - جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ اگر
قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اسپر دو قربانیاں ہیں ایک دم القران اور دوسرا اسلیے کہ اس نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابوحنیفہ کا
قول ہے یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت میں ظاہرا کسی شاگرد نے کتاب میں تغیر کر لیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف
نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قران تو ضرور اور ہر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم القران نکلے لیکن کاتب
نے دم بالحلق الخ لکھ دی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم ہو کہ اسنے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے م -

فصل - یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے - اعلم ان صید البر محرم علی المحرم - واضح ہو کہ خشکی کا شکار
محرم پر حرام کیا گیا ہے - ف - خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد و مباح ہو خواہ اسکا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں -
م - وصید البحر حلال - اور تری کا شکار حلال ہے - لقولہ تعالی احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم الآیۃ - بدلیل
قولہ تعالی احل لکم الآیۃ یعنی حلال کر دیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اسکا کھانا درحالیکہ تمہارے واسطے متاع ہے

آخر تک۔ ف۔ اور صید البر حرام ہونا احرام تک یہی منصوص ہے۔ وصید البر ما یکون توالدہ ومثواہ فی البر۔ اور
خشکی کا شکار وہ کہ جسکا انڈے بچے دینا اور رہنا خشکی میں ہو۔ ف۔ اور اصل اسمیں انڈے بچے دینا معتبر ہے۔ یہ اس لئے ہے
کہ یہ ہر سبب صید البر میں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچے دے اور تری میں ٹھکانا بنا دے یا برعکس وہ بھی صید بری
ہے جیسے مینڈک ہے۔ ع۔ وصید البحر ما یکون توالدہ ومثواہ فی الماء۔ اور صید البحر وہ کہ جسکا انڈے بچے دینا اور
رہنا پانی میں ہو۔ ف۔ خواہ سمندر ہو یا دریا یا جھیل وغیرہ ہے۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور باقی
اسمیں جواز نہیں ہے۔ الکرمانی ذخانۃ او کل۔ اور کیکڑا و مینڈک میں جواز نہیں ہے۔ ع۔ والصید ہو الممتنع المتوحش
فی اصل الخلقۃ۔ اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو۔ ف۔ ممتنع یہ کہ بدون ترکیب کے
ہاتھ نہ آوے۔ پس مرغی و بط نکل گئی کیونکہ ممتنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش ہونے سے پالتو کبوتر شکار ہے
کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں
وحشی نہیں ہوتا اور ذکوۃ میں بوجہ مجبوری کے اسپر ذکوۃ نہیں ہو گی۔ قاز وغیرہ اقسام بط سے وحشی یہ ندو شکار میں
جیسا کہ ایضاح میں تصریح کی۔ مالک رح کے نزدیک جو ہل جاوے جیسے پالتو کبوتر اور ہرن پالتو وہ شکار نہیں رہا
اور ہمارے نزدیک شکار ہے۔ ع۔ بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے۔ واستثنی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الخمس الفواسق وہی الکلب العقور والذئب والحداۃ والغراب والحیۃ والعقرب۔ اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کٹہا کتا و بھیڑیا و چیل و بسی کوا و سانپ و بچھو ہیں
ف۔ فواسق جمع فاسقہ۔ چونکہ یہ جانور خبیث بدکار ہیں تو انکا فاسق نام کر دیا۔ فانہا مبتدیات بالاذی۔ کیونکہ
یہ جانور ایذا دہی میں خود پہل کرتے ہیں۔ ف۔ بدون اسکے کہ انسے کچھ تعرض کیا جاوے۔ والمراد بہ۔ اور
مراد غراب سے۔ الغراب الذی یاکل الجیف۔ وہ کوا ہے جو نجاست کھاتا ہے۔ ہو المروی عن ابی یوسف۔
یہی ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کوا جسکو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل
ہے۔ واضح ہو کہ بیان مغالطہ غور ہیں۔ اول یہ کہ بعض احادیث میں جنہیں احرام والے کو چند فواسق قتل کرنے کی
اجازت ہے۔ اور بعض میں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم نہیں ہے کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت
ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے وہم کیا۔ از زیلعی۔ دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے
سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں۔ م۔ پھر مصنف رح نے جو استثناء ذکر
کیا مراد یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان
حدیث واحد میں نہیں آیا بلکہ حدیث ابن عمر رض مرفوع میں پانچ جانور جنکے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے بچھو و
چوہا و کلب عقور و کوا و چیل ہیں۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ع۔ اور بھیڑیے و سانپ کی روایت ابو داؤد کی مراسیل میں
ہے۔ ع۔ اور دار قطنی نے حجاج بن ارطاۃ کی اسناد سے ابن عمر رض کی حدیث مرفوع میں بجائے کلب عقور کے بھیڑیا ذکر
کیا۔ لیکن حجاج ضعیف ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ کلب عقور در حقیقت تو کٹہا کتا ہے اور یہی ظاہر مذہب ہے یہی محمل
ہے لیکن استعمال میں کلب عقور سے ہر درندہ جانور کو بھی بولتے ہیں۔ م۔ ابن عبد البر نے سفیان بن عیینہ رح سے روایت
کی کہ کلب عقور ہر درندہ جو ضرر کرے۔ مالک نے کہا کہ جو جانور لوگوں کو کاٹے اور انپر حملہ کرے جیسے شیر و چیتا
وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ کاٹ کھانے والا نہیں ہوتا یعنی حملہ کر کے پھاڑنے والا نہیں جیسے لومڑی و ساہی و بجو تو
انکو محرم قتل نہ کرے۔ عیاض رح نے ابوحنیفہ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی صرف کتا ہے کٹہا جانور

انھون نے بھیڑیے کو کلب عقور سے لاحق کیا۔ اور زفر رح نے اُسکو فقط بھیڑیا قرار دیا۔ اور مبسوط مین کہا کہ یہی مراد ہے۔ اور شُبہا مین اصل
نہین اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے۔ مین کہتا ہون کہ صحیح یہ ہے کہ کوئی تعداد بیان کرنا اُسکو منافی نہین
کہ اِس سے زائد نہون۔ بلکہ وہ ایسے مین ہے کہ کلب عقور کی حالت یہ ہے کہ پہل کر کے لوگون پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی شیر و چیتے
وغیرہ مین بدرجہ کامل موجود ہین تو قیاس جلی یہ نص آئین بھی وارد ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ مین
کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی وابو داؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی حملہ
آور ہو۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ظاہر الروایۃ مین اسکے یہ معنی لیے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اُسمین ہوجائیگی پس
اُسوقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہین کیا ہے قتل نہ کرے لیکن عینی رح نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے
معنی جسمین موجود ہون بدرجۂ اولی اُسکا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانورون کے ذکر سے یہ لازم نہین کہ یہی فواسق
ہون اور نہون بلکہ جو اُنکے معنی مین ہین فواسق ہین چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص مین مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلعم
نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اُسکا نام فاسق رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک مین بروایت
صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدری رض مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانورون
کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاسقہ جانورون کو قتل کرے اور کوّے کو ہانک دے قتل نہ کرے۔ رواہ ابن ماجہ
ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر مین غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اُسپر حجت نہوگی۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ
کوئی معارضہ نہین پھر کیون رد کی جاوے کیونکہ اِسمین فاسقہ جانورون کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر مین مفصلہ
کا بیان بچھو و چوہا و کلب عقور و غراب و چیل مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب وہی کوّا جو نجس خوار ہے اور حدیث
ابو سعید رض مین وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اُسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعید رض سے سانپ
کا حکم نقل آیا ہے۔ قاضی عیاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت مین کسی نے اختلاف
نہین کیا ہے۔ اور یہی اجازت اژدہا وغیرہ زہردار جانورون مین ہے۔ مع۔ پھر ان جانورون کا ایذا دینا کچھ جسمی ضرر
پر منحصر نہین ہے حتی کہ چوہے و گرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہین ہوتا بلکہ مال و جان دونون کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبث
و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہین۔ اور اسکی تحقیق مین ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر اِنمین سے
صید کے معنی مین نہین ہین۔ فعلی ہذا آیت مین جو صید کا حکم ہے اُس سے یہ معنوی استثنار بلحاظ چیل کوے وغیرہ کے ہی
اور سانپ بچھو وغیرہ مین صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایۃ مین درندے سب صید مین سوائے
کلب و بھیڑیے کے۔ قاضیخان۔ حتی کہ ان دونون کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے مین کچھ جزا نہین ورنہ
جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانورون کے جنکو استثنا کیا گیا ہے صید
کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اُسکو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگرچہ محرم نے اُسکو ذبح کیا ہو۔ اگر محرم بھوک سے مضطر
ہوا اور اُسکو مردار یا صید میسر آتی ہے تو زفر رح کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
ذبح کرکے صید کھاوے اور جزا دیدے۔ المبسوط۔ لیکن قاضیخان مین لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمد رح
اولی ہے بہ نسبت صید ذبح کرکے کھانے کے۔ خلافاً لابی یوسف والحسن بن زیاد۔ ہان اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق
صید اولی ہے۔ اگر ایسے اضطرار مین صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولی۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے
کتا اولی ہے اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولی ہے۔ ف۔ قال واذا قتل المحرم صیدا
اودل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزاء۔ قدوری نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے

صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے۔ ف۔ اور اگر مدلول یعنی جسکو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اُسپر بھی جزاء ہے۔ ع۔
پھر دلالت کے معنی آگے ہیں۔ م۔ اما القتل فلقولہ تعالیٰ لا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ رہا قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالیٰ
لا تقتلوا الخ یعنی تم شکار مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآیۃ۔ اور جس نے
تم میں سے صید کو عمداً قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے نعم میں سے آخر تک۔ ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقتول ہو
اسکے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی
ایجاب الجزاء۔ یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالۃ ففیہا خلاف الشافعی۔ رہی دلالت تو
اسمیں خلاف ہے شافعی رح کا۔ ف۔ اور مالک رح کا یعنی دلالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ ہو یقول الجزاء تعلق
بالقتل۔ شافعی کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالۃ لیست بقتل فاشبہ دلالۃ الحلال حلالا۔ اور دلالت
کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ اسمیں کچھ جزاء نہیں۔ ہاں اگر حرم کا شکار
کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے۔ اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادۃ
اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کردی۔ ف۔ اول باب احرام میں جسکا خلاصہ یہ کہ
ابو قتادہ رض تو حلال تھے اور ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابو قتادہ رض نے گورخر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انھوں
نے انکار کیا تو اُسی طرح گھوڑا تیز کیا اور شکار کرلیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے
دلالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور
دلالت ہے بتائی اور پتہ بتلانا جیسے فلاں جگہ شکار ہے حتی کہ یہ کہنا کہ آج فلاں جگہ پجانہ پھرنے جاؤ۔ قال عطاء اجمع
الناس علی ان علی الدال الجزاء۔ عطاء رح نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلالت کرنے والے پر جزاء لازم
ہے۔ ف۔ عطاء تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زیلعی رح نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔
ابن قدامہ حنبلی رح نے حضرت علی و ابن عباس سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے
مروی ہے اور اسکا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع ہوگیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہ رض کو ساتھیوں
نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے انہیں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزاء سے جرم بھی ثابت ہے۔
م۔ ولان الدلالۃ من محظورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔
یعنی حرام ہے حتی کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہوجاتا ہے باشارۂ حدیث ابو قتادہ رض۔ م۔ ولانہ
تفویت الامن علی الصید اذ ہو آمن بتوحشہ وتواریہ۔ اور اسواسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھونا ہوا کیونکہ
صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے۔ ف۔ تو جب محرم نے اسکا پتہ بتلایا تو امن کھودیا فصار
کالاتلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل ہوگیا۔ ف۔ اور مؤید اسکی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ تو جیسے
نیکیوں میں ویسے ہی بدیوں میں کیونکہ جسنے بدراہ نکالی وہ اُسپر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھاویگا۔ ولان
المحرم باحرامہ التزم الامتناع عن التعرض۔ اور اسلیے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنے کا
التزام کرلیا۔ فیضمن بترک ما التزمہ۔ پس جو التزام کیا اُسکے چھوڑنے سے ضامن ہوگا۔ کالمودع۔ جیسے ودیعت
رکھنے والا۔ ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اُسنے حفاظت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کردے
تو ضامن ہوگا اسی طرح محرم نے حفظ صید کا التزام کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے۔ ف۔ کہ وہ اگر
دلالت کرے تو ضامن نہیں۔ لانہ لا التزام من جہتہ۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے۔ ف۔ زیلعی

محرم کا قیاس جیسا کہ شافعی رح نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ الجزاء علی ماروی عن ابی یوسف وزفر۔ علاوہ بریں
حلال کی دلالت میں بھی جزاء ہے بنا بر آنکہ ابو یوسف وزفر رح سے مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ مختصر الکرخی میں مذکور ہے۔ اور
جب کسی کے بعضے کی روایت میں حلال بھی بحرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی۔ تو اسپر محرم کا
قیاس کرنا صحیح نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ و
الدلالۃ الموجبۃ للجزاء ان لایکون المدلول عالما بمکان الصید۔ اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ
یہ کہ ایک تو جسکو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدقہ فی الدلالۃ۔ اور دوم وہ دلالت کو سچا
کر سچا مان لے۔ حتی لو کذبہ۔ حتی کہ اگر مدلول نے دلالت کرنیوالی کو جھٹلایا۔ وصدق غیرہ۔ اور دوسرے
شخص کی تصدیق کر لی۔ لاضمان علی المکذب۔ تو جسکو جھٹلایا ہے اسپر جزاء نہوگی۔ ف۔ یعنی مثلاً زید محرم نے
بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اسکو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اسکی بات مان کر شکار کو ہلاک
کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اسپر جزاء لازم ہوگی۔ ولو کان الدال حلالا فی الحرم لم یکن
علیہ شئی لما قلنا۔ اور اگر دلالت کرنے والا حرم میں حلال ہو تو اسپر کچھ لازم نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔
ف۔ یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو ملزم نہ ہوگا کچھ حرم کی خصوصیت
نہیں ہے۔ (فروع) اگر مدلول نے دال اول کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسری وال نے دلالت کی حتی کہ مدلول
نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل
صید کا قتل واقع ہو اور دوم دلالت کنندہ اسوقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت میں صید بھڑک کر بھاگ
نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بھڑک کر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جاکر پکڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے
اسکو کہا کہ اسکو ہلاک کر دے تو ضامن ہونا چاہیے اور یونہی اگر اسکو ذبح کے لیے چھری عاریت دی یا تیر وغیرہ وغیرہ
دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہو یا نہو بہر حال میرے
نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے
نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اسکے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت و حکم کیا پھر دوسرے
محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینوں پر جزاء واجب ہے۔ یونہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم
کے پاس بھیجا کہ اسکو شکار بتلا دے تو تینوں پر جزاء ہے۔ کذا فی المنح۔ وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب
ہونے میں عمداً کرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف۔ کیونکہ جزاء
ایسی ضمان ہے جسکا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے
خواہ عمداً تلف کرے یا بھول کر۔ فاشبہ غرامات الاموال۔ تو مالوں کے تاوان سے مشابہ ہوا۔ ف۔ چنانچہ
اگر کسی کا مال عمداً یا سہواً تلف کرے اسپر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتدا کرنے والا
اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ ف۔ ابتدا کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کر کے شکار پر ضرب
لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اسنے ضرب لگا کر مارا۔ تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لایختلف۔ کیونکہ
موجب مختلف نہیں ہوتا۔ ف۔ یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتدا اور عود سے مختلف نہیں ہوتا
جسطرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عمد سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ
میں صریح ہے و من قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل الخ جو اوپر گذری تو متعمداً کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ آخر آیت

وہاں عمل شکستہ کرنا ہے اور ہمارے اصول میں ٹھہرا کہ بھول چوک سے وہاں آخرت عفو ہے۔ اور دنیا میں جزاء جو کسی فعل پر لازم
ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چوک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں عمد کرنے والا خائف ہے کہ شاید اسکو
زائد سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اور سبب
ہے۔ انگیختہ کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اُسنے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے
لیے جال پھیلایا ہو یا گڑھا کھودا پس جال یا گڑھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اسمیں رہے یا پانی کے لیے
گڑھا کھودا یا جبڑ لے یا گتنے کے لیے کھودا پھر اسمیں کوئی شکار مر گیا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کتا ایسے جانور پر
چھوڑا جسکا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اسنے حرم میں جاکر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر
مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے۔ اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مر گیا تو جزاء لازم
ہے۔ المبسوط۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اسوقت ہنکارا تو استحساناً جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اسکو ہنکارا اور وہ
مان گیا پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کرے
لہذا اصل میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیر مارا ایک شکار
کو جس سے دو ٹکڑے ہوئے تو دونوں کی جزاء لازم ہے۔ اگر تیر کھا کر تڑپا جس سے انڈا یا بچہ مر گیا تو سب کی جزاء لازم ہے ہم
جماعت مکہ کا مکان جسمیں کبوتر تھے بند کر کے منیٰ کو گئے پس کبوتر پیاس سے مر گئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے۔ اگر شکار
کو بھگانے سے اسنے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کتا چھوڑا اسکو دوسرے نے ہنکایا تو ضامن
ہے۔ ع ف۔ رہا بیان جزاء مثل کا۔ والجزاء عند ابی حنیفة وابی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل
فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی برّیۃ۔ اور جزاء امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت
لگائی جاوے اس جگہ میں جہاں وہ قتل ہوا یا اگر جنگل میں ہو تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں۔ ف۔ اور
عینی میں شرح اسطرح ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جہاں ہلاک کیا گیا وہیں اسکی قیمت لگائی جاوے جب کہ وہاں کچھ قیمت
ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ م۔ یقومہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عادل
مرد اندازہ کریں۔ ف۔ یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا
مثل مقدور ہے۔ ثم ہو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا محرم فدیہ دینے میں مختار ہے۔ ف۔ تین صورتوں میں جسکو
چاہے اختیار کرے۔ ان شاء ابتاع بہا ہدیا وذبحہ ان بلغت ہدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے
اور اسکو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اسقدر پہونچے کہ ہدی مل جاوے۔ ف۔ یعنی حرم میں ذبح کرے قولہ م
ہدیا بالغ الکعبۃ۔ وان شاء اشتری بہا طعاما وتصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر
اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر گیہوں سے نصف صاع اور جو یا چھوارے سے
پورے ایک صاع۔ ف۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دیدے۔ وان شاء صام۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھے
علی ما نذکر۔ بنابر آنکہ ہم بیان کرینگے۔ ف۔ ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ۔ اگر طعام صدقہ دینے میں
نصف صاع گیہوں سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دیدے یا اسکے عوض ایک روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اس بنا پر ہے
کہ آیت میں مثل ما قتل من النعم۔ سے مثل از راہ قیمت مراد ہے اور قولہ من النعم۔ متعلق قتل۔ سے ہے یعنی مثل اس شکار کا
جسکو نعم میں سے قتل کیا ہے۔ یعنی مثل مقتول نعم کے۔ اور دوسرے علماء نے مثل از راہ صورت مراد لیا اور من النعم کو بیان
قرار دیا یعنی مثل مقتول کے روئے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دیوے

یہی قول شافعی رحمہ ہو چنانچہ کہا - وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر - اور امام محمد و شافعی نے
کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جنکا نظیر موجود ہو - ففی الظبی شاۃ - پس ہرن میں بکری دے
ف - مادہ میں مادہ اور نر میں نر - وفی الضبع شاۃ - اور کفتار میں بکری دے - وفی الارنب عناق - اور
خرگوش میں بز غالہ مادہ - وفی الیربوع جفرۃ - اور جنگلی چوہے میں جفرہ - ف - یعنی بز کا مادہ بچہ جو چار ماہ
کا ہو - وفی النعامۃ بدنۃ - اور شتر مرغ میں اونٹ ہے - وفی حمار الوحش بقرۃ - اور گورخر میں گائے ہے - ف
غرضکہ قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت و مشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں نے مجبور کیا - اول
اسلیے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ماننے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا - حالانکہ مقتول کا نعم میں سے
ہونا ضرور نہیں چنانچہ ہرن و شتر مرغ وغیرہ نہیں ہیں تو بیان جزا ہے - لقولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم - قولہ تعالے
فجزاء الخ پس جزاء ہے مثل اسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے - ومثلہ من النعم ما یشبہ المقتول صورۃ - اور نعم میں سے اسکا
مثل وہ جانور ہے جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو - لان القیمۃ لا تکون نعما - کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے - ف - یعنی
قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے - وجہ دوم نقل
آثار ہیں - والصحابۃ اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ والظبی وحمار الوحش والارنب علی ما بینا -
اور صحابہ رضی نے شتر مرغ و ہرن و گورخر و خرگوش میں نظیر از راہ خلقت و صورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے - ف
پس اگر مثل از راہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاہد وحی و اعلم الامۃ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ - وقال علیہ السلام
الضبع صید وفیہ الشاۃ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے -
ف - رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح - پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت - پس ان دو وجہوں سے امام محمد
و شافعی بلکہ مالک و احمد اسطرف گئے ہیں - اور باہم کچھ اختلاف ہے - پھر یہ تو اس صید میں جسکا نظیر ہو - وما لیس
لہ نظیر - اور جس صید کا نظیر نہیں ہے - ف - یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے - عند محمد تجب القیمۃ مثل العصفور و
الحمام واشباہہما - تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے گنجشک و کبوتر و انکے مانند - ف - فاختہ
و قمری وغیرہ - واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولہما - اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول
مانند قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے - ف - یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا - پھر ہو سکے تو ہدی خریدنا یا طعام
یا صوم - اور شافعی رح کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے - والشافعی یوجب فی الحمامۃ شاۃ - اور
شافعی رح کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں - ف - بالقیاس - ویثبت المشابہۃ بینہما - اور دونوں میں مشابہت
ثابت کرتے ہیں - ف - گر صورت میں نہیں بلکہ - من حیث ان کل واحد منہما یعب ویہدر - اس راہ سے
کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک عب کرتا و ہدر کرتا ہے - ف - عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہدر آواز کرنا
اور مرغی وغیرہ اسطرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ چوستے ہیں - مخفی نہیں کہ صورت کی مشابہت چھوڑ کر یہ علت حرکات
میں قائم کی گئی حالانکہ مثل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں - م - ولابی حنیفۃ وابی یوسف ان المثل
المطلق ہو المثل صورۃ ومعنی - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت و معنی دونوں میں ہو وہی
مطلق مثل ہے - ف - یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل
مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں - ولا یمکن الحمل علیہ - اور مثل
حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے - ف - یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ باتفاق ظاہر ہے

تو وہ محال ہے مثل صوری یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے - **فحمل علی المثل معنی** - تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا - ف -
نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جاوے اور حاصل یہ ہے کہ فجزاء مثل ما قتل الآیۃ سے مراد
یہ ہے کہ پس محرم پر جزا ہے مقتول جانور کا مثل معنوی - اور وہ قیمت ہے - **لکونہ معہوداً فی الشرع کما فی حقوق العباد** -
اس وجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جیسے حقوق العباد میں - ف - مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری ذبح
کر ڈالی پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گیہوں تلف
کرنے میں اگر گیہوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہے نہ مثل صوری فقط
جیسے جو کہ اُنکی صورت گیہوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے - کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہت
تو محسوس ہوتی ہے کیونکہ اہل عدل کی حاجت نہ تھی - پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں - **او
لکونہ مراداً بالاجماع** - یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہے - ف - ان جانوروں میں جنکا مثل صوری نہیں ہے
اور جب مثل معنوی مراد ہوا تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ
اصول میں محقق ہے - **او لما فیہ من التعمیم وفی ضدہ التخصیص** - یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری
میں تخصیص ہے - ف - یعنی معنوی مثل تو ہر صورت ہر جانور میں ممکن ہے اور اسکا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں
جانوروں میں ممکن جنکا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہوگیا - کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے
کو لینا جائز نہیں ہے - پھر جب یہ بات مقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم - میں کلمہ من النعم -
متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول - اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزائے مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے
ہے جیسا کہ مدلل بیان گذرا جسکا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت و معنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری
یا صرف معنوی مراد ہوگا کیونکہ بعض میں صوری و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا بچند وجوہ مرجح تو یہی مراد ہے یعنی
قیمت - ہاں قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی
ارجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولیٰ ہے - پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب
من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اُسکی قیمت دے اور نعم پالتو جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہوگا
جواب یہ کہ پالتو کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے - **والمراد بالنص واللہ اعلم فجزاء قیمۃ ما قتل
من النعم الوحشی** - اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہے قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی سے قتل کیا - **واسم
النعم یطلق علی الوحشی والاہلی** - اور نعم کا اسم وحشی و پالتو دونوں پر بولا جاتا ہے - ف - صرف پالتو کی خصوصیت
نہیں ہے - **کذا قالہ ابو عبیدۃ والاصمعی** - ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصمعی نے فرمایا ہے - ف - ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی
التیمی اور اصمعی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف انکے کلام سے لغت میں حجت لیجاتی
ہے - اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جسمیں ضبع کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کے
کیونکر معتبر ہوگی - جواب یہ کہ آیت میں ہدیاً بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء خواہ ہدی کیا جاوے یا طعام یا صوم -
والمراد بما روی التقدیر بہ - اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے اُسکے ساتھ اندازہ ہے - **دون ایجاب
المعین** - نہ معین واجب کرنا - ف - یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزاء اسقدر قیمت ہے
کہ اُس سے ایک بکری دیجاوے - لیکن بجائے قیمت کے بکری اسواسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کر لیجانا اولیٰ ہے
بہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدی میں نسک طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہے اسواسطے بکری فرمائی

اور اسپر دلیل یہ ہے کہ گفتار و بکری میں جیسے معنوی مشابہت نہیں ویسی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ ہرن کے
مقابلہ میں بھی بکری ہے اور کبوتر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔ علیٰ ہذا اصحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ
اسکی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدی ہو۔ پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص یہی جانور اسکی جزا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
اس تاویل کی لطافت و خوبی میں شبہہ نہیں ہو سکتا۔ اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلوں کو جائز ہے کہ صید کی جزا اندازہ کرنے
میں نقد درم و دینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود پر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کریں جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد
قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولی ہے کیونکہ جزا میں ہدی افضل ہے۔ فافہم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید
کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اسکی ذات کے ہوگا نہ بنظر حیوان ہونے کے۔ کذا فی الکرمانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر
ایسی صفت ہو جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہ ہوگا اور اگر صفت پیدائشی
ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدائشی صفت کے معتبر ہے جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف مطلقاً صفت
کا لحاظ قیمت اندازہ میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سیکھا ہوا تھا کہ سوار کے سامنے
ہٹ جاتا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھاتا اور دو پاؤں سے ٹیک کرتا اور مانند اسکے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدائشی
وصف غلط و لہو ہو وہ بھی معتبر ہے۔ ہاں لڑائی کا چنڈھا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف فیند سے مرغ کی قیمت
لازم ہے اور ایسی ممنوع صفت کا لحاظ نہ ہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں صید ہے اگر اسمیں سکھلایا ہوا وصف ہو تو وہ معتبر
نہیں ہے اور اگر پیدائشی وصف ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصف پیدائشی اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع میں
صحیح ہے کہ اگر موزوں و ارفاختہ یا کبوتر مارا یا مانند اسکے جس صید میں خوبی و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق
اسی صفت سے قیمت اندازہ کیجاوے۔ اور متروک وہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہیں کہ
شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اسکے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اسکے گوشت
کا کچھ اندازہ نہیں ہے بس مراد یہ ہے کہ اسکو زندہ قرار دیکر اسکے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ البحر۔ **ثم الخیار الی القاتل
فی ان یجعلہ ہدیا او طعاما او صوما عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف** ۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس
اندازہ کی ہوئی قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار میں ہے۔ ف۔ یعنی دونوں عدل
جو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دینگے پھر قاتل صید چاہے اسکی ہدی بھیجا دے یا طعام بانٹ یا روزے
رکھے۔ **وقال محمد والشافعی الخیار الی الحکمین فی ذلک فان حکما بالہدی یجب النظیر علی ما ذکرنا وان
حکما بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفۃ و ابو یوسف** ۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار
عادلوں کو ہے پس اگر انھوں نے ہدی کا حکم لگایا تو اسکے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نظائر کا بیان
اور اگر عادلوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ یعنی باعتبار قیمت
کے۔ **لھما ان التخییر شرع رفقا بمن علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارۃ الیمین** ۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی
دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق میں نرمی کے لیے مشروع ہوا جسپر ضمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ
قسم میں ہے۔ ف۔ پس اسکو جو نرم و آسان اسوقت معلوم ہو اختیار کر لے۔ **ولمحمد والشافعی قولہ تعالیٰ یحکم
بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ الآیہ** ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ یحکم بہ ذوا عدل منکم الخ یعنی
حکم کریں اس مثل کا دو عادل تم میں سے درحالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہونچنے والی۔ **ذکر الہدی منصوبا لانہ تفسیر لقولہ
یحکم بہ** ۔ پس ہدیا کو منصوب ذکر کیا اسواسطے کہ وہ یحکم بہ کی تفسیر ہے۔ ف۔ یعنی بہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے

ہو اسطرح وقد کے سوای فعناہ ہدیا۔ پس ضمیر مبہم کو ہدی نے بتلایا۔ یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا۔ او مفعول لحکم الحکم۔ یا مفعول حکم
حاکم ہے۔ ف۔ یعنی عادل حکم کریں ہدی کو۔ بہر صورت خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدلوں کے حکم سے متعلق ہے تو جب
ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعام والصیام بکلمۃ او۔ پھر اللہ تعالی نے طعام وصیام کو کلمہ او کے ساتھ
ذکر فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الخیار الیہما۔ تو اختیار حاکموں کی طرف رہا۔ ف۔ یعنی
کل میں اختیار۔ واضح ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے کو ہے مثل قول
ابو حنیفہ وابی یوسف۔ کمافی العینی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں۔ ف۔ جواب استدلال امام محمد رح اسطرح کہ طعام وصیام کا عطف
ہدیا پر نہیں ہے۔ الکفارۃ عطفت علی الجزاء لا علی الہدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر
بدلیل اسکے کہ جزاء مرفوع ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی جزاء مثل ما قتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے پس اسکا عطف ہدیا
پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے۔ وکذا قولہ تعالی او عدل ذلک صیاما۔ اور یونہی قولہ تعالی
او عدل ذلک صیاما۔ مرفوع۔ برفع مانع ہے۔ ف۔ یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء ہے نہ ہدیا۔ فلم یکن فیہما دلالۃ
اختیار الحکمین۔ پس طعام وصیام میں عادلوں کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی۔ ف۔ اور جب ان میں نہ نکلی
تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم وتم میں سے کوئی اسکا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلوں کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے
وانما یرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلوں کی جانب تو فقط تلف شدہ
صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائیگا پھر اسکے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جسپر واجب ہوئی ہے۔ ویقومان
فی المکان الذی اصابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگاویں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے لاختلاف
القیم باختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایک جگہ
سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا۔ پھر ظاہر یہ
کہ عادلوں کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو انکا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع برا لایباع فیہ الصید
یعتبر اقرب المواضع الیہ مما یباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت نہیں ہوتا
تو اس سے بہت قریب مقام جہاں صید بیچا وخریدا جاتا ہے اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے
کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جس وقت صید قتل ہوا اسلئے کہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے۔ ن ف ع۔ قالوا
والواحد یکفی۔ مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ ف۔ قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ والمثنی اولی لانہ
احوط وابعد عن الغلط کمافی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اسمیں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے
جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے۔ ف۔ کہ ایک کافی اور دو اولی واحوط ہیں۔ وقیل یعتبر المثنی ہہنا بالنص۔ اور
کہا گیا کہ یہاں نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے۔ ف۔ قولہ تعالی ذوا عدل منکم الخ۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہی ظاہر
واجب ہے اور شرح الہدایہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ
قیمت میں بصیرت ہو۔ وعلی ہذا جس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہیے مگر میں نے نقل
صریح نہیں پائی۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل منصوص ہیں سو عدول کرنا بصیرت کی تعلیل سے روا نہیں بلکہ عادل
ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو باشارہ تقویم فعلی ہذا قاتل صید اگر متعمد ہو تو فاسق ہونے سے اسکا اندازہ جائز نہیں ورنہ جائز
ہونا چاہیے اور مترجم نے بھی جزئیہ نہیں پایا بلکہ تحقیق استنباطی ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ والہدی لایذبح الا بمکۃ۔ اور
ہدی نہیں ذبح کیجاوے مگر مکہ میں۔ ف۔ یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی بیجانا اختیار کیا تو سوائے

مکہ کے بیچ میں اسکو ذبح کرے۔ لقولہ تعالیٰ ہدیا بالغ الکعبۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ پہنچنے والی قید فرمائی۔ ف
میں کعبہ بولا اور مراد نہیں بلکہ زمین حرم ہے۔ اور طعام و صوم میں کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ ویجوز الاطعام فی غیر ما
اور طعام دینا سوائے مکہ کے بھی جائز ہے۔ خلافا للشافعی ہو یعتبرہ بالہدی۔ اسمیں شافعی رح نے اختلاف کیا
شافعی رح اطعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں۔ ف کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ میں دیا جاوے۔ پھر مقیس علیہ اور
مقیس میں کوئی امر باہم مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے۔ والجامع التوسعۃ علی سکان الحرم
اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت ہو باشندگان حرم کے رہنے والوں کو۔ ف یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت
سے اور اطعام میں اناج سے ہے۔ ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ ف کہ یہاں قیاس کی شرط نہیں پائی جاتی وہ یہ کہ
مقیس علیہ ایسی چیز ہو جسکا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ۔ الہدی قربۃ غیر معقولۃ فیختص بمکان او
زمان۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص رہیگی
ف یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں ذی الحجہ و گیارھویں و بارھویں
تک رہے۔ غرضکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اسکا بھید دنیاوی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے
اما الصدقۃ قربۃ معقولۃ فی کل زمان ومکان۔ رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ اور ہر جگہ میں قربت معقول
ہے۔ ف یعنی ہماری عقل اسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اسکو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ و
الصوم یجوز فی غیر مکۃ۔ اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے۔ لانہ قربۃ فی کل مکان۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت
ہے۔ فان ذبح بالکوفۃ۔ پس اگر قاتل صید نے کوفہ میں ذبح کیا۔ ف یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح
کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی۔ لیکن۔ اجزاہ عن الطعام۔ طعام سے کافی ہو گئی۔ ف گویا اپنے شکار کی قیمت
سے طعام دیدیا۔ معناہ اذا تصدق باللحم وفیہ وفاء بقیمۃ الطعام۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جب کہ اسکا گوشت
مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اسمیں قیمت طعام پوری پڑتی ہو۔ ف یعنی ہر مسکین کو جسقدر گوشت پہنچا اسکی قیمت
نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو۔ لان الاراقۃ لا تنوب عنہ۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام
خون بہانا نہیں ہوتا ہے۔ ف کیونکہ ذبح کرنا حرم میں خود قربت ہے حتی کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے
سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں سے کم پہنچے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر
ذبح کرنے کے کہ ضائع ہونے یا کم پہنچنے میں اطعام ادا نہ ہوگا جیسے ہدی نہ ہوئی ع م۔ واذا وقع الاختیار علی الہدی
یہدی ما یجزیہ فی الاضحیۃ۔ اور جب اسکے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ میں جائز ہے۔ ف
یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر اسنے ہدی دینا
اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو کہ قربانی میں جائز ہے۔ لان مطلق اسم الہدی منصرف الیہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم
جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے۔ ف جو بقرعید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے۔ پس بکری کمتر درجہ
ہے اور یہی قول مالک رح ہے۔ وقال محمد والشافعی یجزی صغار النعم فیہا۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس ہدی
میں غنم کی صغار بھی جائز ہیں۔ لان الصحابۃ اوجبوا عناقا وجفرۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و جفرہ
واجب کیا ہے۔ ف عناق بزغالہ اور جفرہ بھیڑ کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی میں جائز نہیں ہیں۔ مبسوط
و اسرار وغیرہ میں یہی قول ابو یوسف واحمد مذکور ہے۔ وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام
یعنی اذا تصدق۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہیں یعنی جب کہ انکو صدقہ

کردے۔ ف۔ اور قربانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق وجفرہ سے اندازہ بطور اطعام کردیا۔ اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سوائے جانور سے اندازہ کردینا ملحوظ بدی افضل کہنے کے ہو واللہ تعالیٰ اعلم م
واذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اسکا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا۔ یقوم المتلف بالطعام عندنا۔ تو ہمارے نزدیک تلف کیے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے۔ ف۔ بخلاف شافعی رح کے کہ انکے نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ لانہ ہو المضمون فیعتبر قیمتہ۔ کیونکہ مقتول شکار ہی مضمون ہے تو اُسی کی قیمت معتبر ہے۔ ف۔ پس جو کچھ اسکی قیمت ہو اُسکا طعام خرید کردے۔ واذا وقع الشراء بالقیمۃ طعاما تصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو دیوے۔ ولا یجوز ان یطعم المسکین اقل من نصف صاع۔ اور نہیں جائز کہ ایک مسکین کو کم نصف صاع سے دے۔ ف۔ یعنی گیہوں سے کم از نصف صاع یا چھوہارے و جو سے کم از صاع۔ لان الطعام المذکور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں ینصرف الی ما ہو المعہود فی الشرع۔ وہ پھر یگا اُس طعام کی طرف جو شرع میں معہود ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک لقمہ کافی نہیں اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ فطر میں یہی معہود ہے۔ اور شافعی رح کے نزدیک چہارم صاع یعنی ایک مد گیہوں جائز ہیں۔ م ع۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کمتر ہے اور زیادہ دینا روا ہے۔ ف۔ وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما۔ اور اگر اسنے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا جاوے۔ ف۔ یعنی اگر ابتداءً اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اُس قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما۔ پھر ہر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو سے ایک روزہ رکھے۔ ف۔ جسکی نیت رات سے کرلے۔ لان تقدیر الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمۃ للصیام۔ کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزے کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ ف۔ ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگا کر روزے سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنف رح نے عکس کرنے میں اشارہ کیا کہ مقصود روزوں کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا غیر ممکن ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے پس یہ برابری شرع میں جسطرح معہود ہو اُسی طرح مراد ہوگی فقدرناہ بالطعام۔ پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا۔ ف۔ پھر طعام سے صوم کا اندازہ کرلیا۔ والتقدیر علی ہذا الوجہ معہود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اندازہ کرنا شرع میں معہود ہے جیسا کہ باب الفدیہ میں ہے۔ ف۔ یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اُسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہوں دے بخلاف کفارہ صوم کے کہ مثلاً عمداً دن میں وطی کرکے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اسکو رکھا کہ خوراک دیدے اگرچہ چہارم صاع ہو۔ م
فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا۔ ف۔ یعنی جو کچھ طعام حساب میں آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزوں کا حساب لگانے میں کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ فہو مخیر ان شاء تصدق بہ۔ تو وہ مختار ہے چاہے اُسی قدر کو صدقہ کردے۔ وان شاء صام عنہ یوما کاملا۔ اور چاہے تو اسکے عوض پورا ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا شروع نہیں ہے۔ وکذلک ان کان الواجب دون طعام مسکین۔ اور یونہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو۔ ف۔ مثلاً ایک ممولا کی مار ڈالی جسکی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا۔ تو یہی حکم ہے کہ۔ یطعم قدر الواجب

بقدر- واجب ہوا یعنی طعام دیدے- او یصوم یوماً کاملاً- یا ہر روز دن بھر روزہ رکھے- لما قلنا- بوجہ اسکے جو ہم بیان
کر چکے- ف- کہ روزہ دن سے کم شرع نہیں ہے- پھر یہ سب صید قتل کرنے میں ہے- ولو جرح صیدا او نتف شعرہ او
قطع عضوا منہ ضمن ما نقصہ- اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اسکے بال اکھاڑے (یا پر نوچے) یا اسکا کوئی عضو کاٹ لیا
تو جو کچھ نقصان کر دیا اسکا ضامن ہے- ف- جب کہ نقصان بمنزلہ ہلاک نہو اور اچھا ہو کر مانند سابق نہو جاوے- مع-
اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد- بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے- ف-
پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہو اور عضو کاٹنے سے نصف نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے- اگر بال جم گئے یا دانت
دوسرا نکل آیا او زخم جیسا تھا ویسا ہی بھر ہو گیا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عمدی جرم کا
صدقہ لازم ہے- اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اسبیجابی رح کے نزدیک
احتیاطاً پوری قیمت دے- یہ اسوقت کہ اسکی حرکت سے یا اسکے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے بھڑک
بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اسپر کچھ نہیں ہے- یہی جمہور کا قول ہے- اور اگر اسکے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اسکے تیر سے صید
کو صدمہ ہوا تو ضامن ہے- مع- ولو نتف ریش طائر- اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوچ ڈالے- او قطع قوائم
صید- یا صید کے ہاتھ پاؤں کاٹے- فخرج من حیز الامتناع- پس وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا- ف- یعنی اپنے
آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اسکو ہلاک کر دیا- فعلیہ قیمتہ کاملۃ- تو محرم
پر اسکی قیمت بدرجہ کامل واجب ہے- ف- یعنی پوری قیمت دے- خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم- لانہ فوت
علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاءہ- کیونکہ محرم نے اس پرند یا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اسکے آلہ
امتناع معدوم کرنے کے تو اسکی جزاء کو تاوان دے- ف- کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پاؤں سے اپنی
گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے دفعون رہتے ہیں- یہ تو حقیقۃ موجود صید میں کلام تھا- رہا مادہ صید تو فرمایا
ومن کسر بیض نعامۃ فعلیہ قیمتہ- اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اسپر اسکی قیمت لازم ہے- ف- یعنی اچھا
بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے- وہذا مروی عن علی وابن عباس- اور یہ حضرت علی وابن عباس سے
مروی ہے- ف- حضرت علی رض سے تو یہ اثر نہیں ملا- بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرہ رض سے روایت کی کہ حضرت
علی رض نے بیض نعامہ میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے
حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے- ت- اور ابن عباس کا قول عبد الرزاق نے
بطریق عبد الکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباس رض روایت کیا ہے اور بیہقی وابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کبوتر
کے دو انڈوں کا ایک درہم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے- ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا ابن فضیل عن خصیف
عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعود رض قال فی بیض النعامۃ قیمتہ- یعنی ابن مسعود رض نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں انکی
قیمت واجب ہے- عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدۃ مثلہ- اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم
نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا- ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمر رض کو نہیں پایا مگر ہمارے
نزدیک حجت ہے- اور اسی کے مانند مجاہد و شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اسمیں ایک حدیث مرفوع عبد الرزاق و دار قطنی
نے بسند ضعیف روایت کی ہے- مع- اسی وجہ سے مسئلہ میں مصنف نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اسلیے کہ آثار میں اسی
بارہ میں قیمت مذکور ہے- ولانہ اصل الصید ولہ عرضیۃ ان یصیر صیدا- اور اسلیے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ
اسکے واسطے آمادہ ہے کہ صید ہو جاوے- فنزل منزلۃ الصید احتیاطا ما لم یفسد- تو وہ احتیاطاً بمنزلہ صید کے قرار دیا

جب تک خراب نہ ہو گیا ہو۔ ف۔ یعنی گندہ نہ ہو۔ فان خرج من البیض فرخ میت۔ پھر اگر انڈے میں سے مردہ بچہ نکلا۔ ف۔ پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرا تو قیاسا و استحسانا اس پر قیمت لازم ہے۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اس پر بچہ کی قیمت ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان لا یغرم سوی البیضۃ لان حیوۃ الفرخ غیر معلوم۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہ ہو اسلیے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیض معد لیخرج منہ الفرخ الحی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو۔ ف۔ پس اصل اسمیں بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسر قبل اوانہ سبب لموتہ۔ اور قبل وقت کے ٹوٹنا بچہ کی موت کا سبب ہے۔ ف۔ اور یہاں یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیحال علیہ احتیاطا۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطا اسی پر حوالہ کیا جاوے۔ ف۔ کہ قبل وقت توڑنے سے مر گیا۔ وعلی ہذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت جنینا میتا وماتت فعلیہ قیمتہما۔ اور اسی استحسان پر اگر کسی ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی تو محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے۔ ف۔ اور اگر صرف بچہ مرا تو اسی کی قیمت ہے۔ کیونکہ اصل بچہ میں زندہ پیدا ہونا۔ ولیس فی قتل الغراب والحداۃ والذئب والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء۔ اور کوے نجس خوار اور چیل و بھیڑیے و چوہے و کٹکھنے کتے کے مار ڈالنے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ محرم ہو یا حرم میں مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحداۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل کیے جاوینگے چیل و سانپ و بچھو و چوہا اور کٹکھنا کتا۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ت۔ اس حدیث سے حرم میں بھی انکا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحداۃ والعقرب والحیۃ والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوے و چیل و بچھو و سانپ و کٹکھنے کتے کو۔ ف۔ صحیحین کی روایت میں الحیہ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں عقرب کے بجائے حیہ ہے پس مصنف رح نے دونوں کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت مراسیل ابوداؤد وغیرہ سے سابق گذری۔ لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بھیڑیا بعض روایات میں مذکور ہے۔ ف۔ یعنی مع کلب عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیڑیا ہے۔ ف۔ یعنی بھیڑیا کاٹنے و پھاڑنے والا موذی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اسکو کٹکھنا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام ہر ایسے موذی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیڑیا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ او یقال۔ یا کہا جاوے کہ۔ ف۔ کلب عقور سے یہی معروف کتا کٹکھنا مراد ہے۔ اور بھیڑیا بطریق قیاس اس سے لاحق ہے کیونکہ۔ الذئب فی معناہ۔ بھیڑیا کلب عقور کے معنی میں ہے۔ ف۔ یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ یبتدی بالاذی۔ اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کوا جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتداء میں پہل کرتا ہے۔ ف۔ یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھیڑنے کے ایذا دیتا ہے اور یہ امام مصنف نے کر مذکر کیا جیسا کہ شارح اکمل رح نے کہا ہے۔ مصنف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور کچھ نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یاکل الجیف والذی یخلط سے مراد زاغ ہے وہ زاغ جو صرف گندگی کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالی نجاست نہیں کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے۔

تو دانہ کا لحاظ کیا جاتا ہیں بجواب و یعنی دانہ کا لحاظ نہیں بلکہ نجاست کا لحاظ ہو۔ لانہ یبتدئ بالاذی کیونکہ غلط کرنے والا
نجاست سے پہل کرتا ہے یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ اتفاقاً کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ نجاست میں سے
وہ پہلے نجاست پر چونچ ڈالتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے م۔ اما العقعق غیر مستثنی۔ رہا عقعق تو وہ مستثنی نہیں
ہے۔ ف۔ بلکہ اسکے قتل میں جزاء لازم ہے۔ لانہ لایسمی غرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں کہلاتا ہے۔ ف۔ اور اگر غراب
میں داخل مان لیا جاوے۔ تو وہ نجس کو نہیں کھاتا مگر نادر کرکے۔ ولا یبتدئ بالاذی۔ اور نجس کھانے پر پہل نہیں
کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور۔ اور ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹنا ہو یا نہ ہو
ف۔ کیونکہ حدیث ابوداود میں صرف کتا مذکور ہے کٹنا صفت نہیں ہے۔ والمستانس والمتوحش منھما سواء۔ اور
دونوں میں سے خواہ پلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں۔ ف۔ یہ بنابر انکہ منھما بصیغہ تثنیہ ہو اور اگر منھا بغیر نون ہو یعنی
جانوروں میں سے مثلاً کبوتر پالو اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے۔ لان المعتبر فی ذلک الجنس۔ کیونکہ معتبر
در بارہ جزاء کے جنس ہے۔ ف۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر میں سے پالو پلا ہوا بھی حرام و جزاء دونوں
میں لازم ہے۔ یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ وکذا الفارۃ الاھلیۃ والوحشیۃ سواء۔ اور یوں ہی دیسی چوہا اور جنگلی وحشی
چوہا دونوں برابر ہیں۔ ف۔ الحاصل جنگلی وحشی چوہے کے مارنے میں جزاء واجب ہے اسی جنس کا پالو چوہا اگر ان میں
رہے اس کو مارنے سے جزاء لازم ہے۔ والضب۔ اور گوہ۔ ف۔ یعنی گوہ۔ والیربوع۔ اور جنگلی چوہا۔ لیس من
الخمس المستثناۃ۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنی میں سے نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے
پانچوں کے ساتھ میں انکو داخل نہ کیا جاوے۔ لانھما لایبتدیان بالاذی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذا میں پہل نہیں
کرتے ہیں۔ ف۔ اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل
البعوض والنمل والبراغیث والقراد شیء۔ اور بعوض ونمل وبراغیث وقراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے۔ ف
یہی قول شافعی واحمد ہے۔ بعوض کا واحد بعوضۃ ہے جسکو پشہ یعنی مچھر کہتے ہیں اور نمل کا واحد نملۃ یعنی چیونٹی۔ اور
براغیث جمع برغوث جسکو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ قراد چھوٹی چیچڑی یا کلونی اور
اگر بڑی ہو تو اسکو حلمہ کہتے ہیں م۔ یوں ہی حشرات الارض قنفذ وخنفس وسلحفات ووزغ وذباب وزنبور و دلمہ
وصیاح اللیل وصرصر وام حبین وابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید ہیں۔ المبسوط
ع۔ الحاصل بدن سے متولد نہونا اور صید نہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف رح نے فرمایا۔ لانھا لیست
بصیود ولیست بمتولدۃ من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں۔ ف۔ تو جزاء
ثابت نہوگی۔ ثم ھی موذیۃ بطباعھا۔ پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موذی ہیں۔ ف۔ تو انکا قتل کرنا جائز ہے
والمراد بالنمل السوداء او الصفراء التی توذی۔ اور چیونٹی سے مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذاء دیتی ہے
وما لایوذی لایحل قتلھا ولکن لایجب الجزاء للعلۃ الاولی۔ اور جو چیونٹی کہ ایذا نہیں دیتی تو اسکا قتل کرنا
حلال نہیں ولیکن جزاء واجب نہوگی (اگر مار ڈالے) بوجہ اول علت کے۔ ف۔ یعنی صید ومتولد بدن نہیں
اور اول سیاہ چیونٹا کان بجربہ سے بغیر چھیڑے نہیں کاٹتا لیکن چیزیں خصوصاً مٹھائی کھانے میں موذی ہے۔ کھٹمل مارنے
میں جزاء نہیں مثل مچھر کے۔ م۔ ومن قتل قملۃ تصدق بما شاء ومثل کف من الطعام۔ اور جس نے جوں یا
چیلا مار ڈالا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک مٹھی بھر طعام۔ لانھا متولدۃ من التفث الذی علی البدن
کیونکہ وہ اس میل کچیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے۔ وفی الجامع الصغیر اطعم شیئا۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ

کچھ طعام دیدے۔ وہذا یدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئا یسیرا علی سبیل الاباحۃ۔ اور یہ قول دلالت
کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ غذا تھوڑی بطور اباحت کے۔ ف۔ بطور صدقہ تملیک کے۔ وان لم یکن
شبعا۔ اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہو۔ ف۔ حتی کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ قمل دور کردے
یا اشارہ کیا تو شقی رحمون بن اشارہ کرنیوالے پر کفارہ ہے۔ سروجی نے کہا کہ یہ بعید ہے اسواسطے کہ قمل کچھ صید نہیں کہ اشارہ
سے لازم ہو بس مارنے والے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہوا۔ مع۔ ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء۔ اور جس
محرم نے ٹیڑی مار ڈالی وہ جو چاہے صدقہ دیدے۔ لان الجراد من البر۔ کیونکہ ٹیڑی خشکی کے صیدوں سے ہے۔ فان الصید
ما لا یمکن اخذہ الا بحیلۃ ویقصدہ الآخذ۔ کیونکہ صید وہ جانور ہے جسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اسکو قصد
کرے۔ ف۔ ٹیڑی کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہ میں
ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ ٹیڑیوں کا سامنے آیا تو ہم نے انکو کوڑوں اور
لاٹھیوں سے مارنا شروع کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی
وابو داؤد۔ جواب یہ کہ اسناد میں ابو المہزم راوی ضعیف ہے ابو داؤد نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ کہ کعب الاحبار
تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے انکو اجازت دی کہ مچھلی کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوئے حلال
ہے گویا صید البحر ہے۔ وتمرۃ خیر من جرادۃ۔ اور ایک چھوہارا ایک ٹیڑی سے بہتر ہے۔ لقول عمر رض تمرۃ خیر من جرادۃ
بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک چھوہارا ایک ٹیڑی سے بہتر ہے۔ ف۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ وعبد الرزاق
مرسلا ومسندا۔ مع۔ ولا شئ علیہ فی ذبح السلحفاۃ۔ اور محرم پر سلحفاۃ یعنی کچھوا مارنے میں کچھ لازم نہیں ہے لانہ
من الہوام والحشرات۔ کیونکہ وہ کیڑوں مکوڑوں میں سے ہے۔ فاشبہ الخنافس والوزغات۔ پس وہ گبریلے
کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہوگیا۔ ویمکن اخذہ من غیر حیلۃ اور اسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے۔ وکذا لا یقصد
بالاخذ فلم یکن صیدا۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا۔ ف۔ اور یہی قول شافعی واحمد ہے۔ مع
ومن حلب صید الحرم فعلیہ قیمتہ۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دوہ لیا تو اسپر دودھ کی قیمت واجب ہے۔ لان
اللبن من اجزاء الصید فاشبہ کلہ۔ کیونکہ دودھ تو صید کی اجزا سے ہے پس کل کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور
کل یعنی صید میں جزا، تو جزو یعنی دودھ میں بھی اسکی قیمت ہے اور یہی قول شافعی واحمد اور روایت از مالک ہے۔ ع۔ ومن قتل
ما لا یوکل لحمہ من الصید کالسباع ونحوہا فعلیہ الجزاء الا ما استثناہ الشرع۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جسکا
گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے و انکے مانند (باز و شکرہ وغیرہ) تو اسپر جزا واجب ہے سوائے انکے جنکو شرع نے
مستثنے کر دیا ہے۔ وہو ما عددناہ۔ اور مستثنی وہی جنکو ہم شمار کر چکے۔ ف۔ بھیڑیا و کلب عقور۔ اور یہی ظاہر الروایۃ
ہے اور ایک روایت میں درندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول شافعی ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الجزاء
لانہا جبلت علی الایذاء فدخلت فی الفواسق المستثناۃ۔ اور شافعی نے کہا کہ جزا نہیں واجب ہے کیونکہ یہ
جانور اپنی ذات میں ایذا پر مجبول ہیں تو انہیں فواسق میں جو مستثنی ہیں داخل ہو گئے۔ ف۔ اور کلب عقور سے
یہی معروف کتا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہلی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت سے عمدا ایذا
پہونچاوے لہذا شیر و چیتا وغیرہ اسمیں شامل ہیں۔ العنایہ۔ وکذا اسم الکلب یتناول السباع باسرہا لغۃ۔
اور یوں ہی کلب کا اسم از راہ لغت کے تمام درندوں کو شامل ہے۔ ف۔ چنانچہ اسپر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب پر بددعا فرمائی کہ اللہم سلط علیہ کلبا من کلابک۔ یعنی الہی اسپر اپنے کتوں میں سے

ایک کی سلامت کرو۔ پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔
یعنی ہم نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت
نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایۃ کے۔ ان السبع صید لتوحشہ
وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ او لدفع اذاہ۔ یعنی درندہ صید ہیں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری
میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لیے (جیسے شیر وغیرہ) یا اسلیے کہ اسکے ذریعہ سے شکار کھیلا جاوے (جیسے چیتا و شیر)
یا اسکی ایذاء دور کرنے کی غرض سے۔ ف۔ جیسے جنگلی سور ہے۔ اور صید اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے
گرفتار کیا جاوے۔ والقیاس علی الفواسق ممتنع لما فیہ من ابطال العدد۔ اور فواسق پر قیاس کرنا
ممنوع ہے کیونکہ اسمیں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا۔ حالانکہ قیاس
کرنے میں پانچ سے بڑھ جاتے ہیں لیکن وارد ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہ ہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں
جو قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہے بلا خلاف۔ تو زیادتی منع نہیں۔ علاوہ اسکے دوسری حدیث
صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم جانتے ہیں کہ وہ صید میں یکجا
انکا مارڈالنا جائز ہے۔ والاسم الکلب لایقع علی السبع عرفا والعرف املک۔ اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ
پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے۔ ف۔ پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت
ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائیگا۔ لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں
ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے فتامل فلعل الحق لا یعدوہ واللہ تعالیٰ اعلم
م۔ اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسنے حملہ نہ کیا ہو جزا واجب ہے۔ ولا یجاوز بقیمتہ شاۃ
اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاویگا۔ وقال زفر یجب بالغۃ ما بلغت اعتبارا بماکول اللحم۔ اور زفر
نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہانتک ہو پہنچے بقیاس ماکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی ایسے جانور کے قیاس پر
جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ۔ اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم کا ہے
کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اسمیں بکری واجب ہے۔ ف۔ معروف حدیث جابر رض اسطرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ
ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اسمیں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ لیکن یہ حدیث
محمول ہے کہ ضبع کی اسوقت البتہ اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم۔ سے معارض
ہوگا۔ کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اسکا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے
کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا تھی۔ فعلی ہذا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں اور ہر درندہ و صید غیر ماکول
اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو۔ الفتح۔ ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ لا لانہ
محارب موذ۔ اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکے کھال سے نفع حاصل کرنے
کے دخل سے ہے نہ اسوجہ سے کہ وہ لڑاکا موذی ہے۔ ومن ہذا الوجہ لا یزاد علی قیمۃ الشاۃ ظاہرا۔ اور اس
دلیل سے نکلا کہ بظاہر کھال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھیگا۔ ف۔ یعنی جب کہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال
کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھکر نہ ہوگی۔ اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود امام مصنف
نے اوپر کہا کہ مقصود۔ اما لاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ الخ۔ تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ برین
قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل الآیۃ میں تو مطلقا صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ

اذیت سے نہیں ہو سکتا۔ مختصر النفع۔ پس ظاہر کلام المختصر رحمہ سے ترجیح و بناء ہر کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو۔ جیسا قول زفر رحمہ کے۔ پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ واذا صال السبع علی المحرم فقتله لا شیء علیه۔ اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اسکو قتل کر دیا تو اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ وقال زفر یجب اعتبارا بالجمل الصائل۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے۔ ف۔ یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اسنے قتل کر ڈالا تو اسپر اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ یونہی درندہ کی قیمت واجب ہے۔ ولنا ما روی عن عمر رضه انه قتل سبعا واهدی کبشا وقال انا ابتدأناه۔ اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رضہ سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رضہ نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکرا ہدی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی۔ ف۔ یعنی اگر ہم پہل کر کے اسکو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ میں حجت نہیں پس اولیٰ استدلال بحدیث السبع العادی یعنی قتل فواسق کے جائز ہے اسلیے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مع۔ یعنی حملہ کرے نہ اگر اسکی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع و نوادر کے بغیر جزاء قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لا عن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولهذا کان ماذونا فی دفع المتوهم منه الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا وہم ہے۔ ف۔ اور وہ فواسق جانور ہیں۔ فلان یکون ماذونا فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجہ اولی اسکو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو۔ ف۔ یعنی جب کہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جب کہ اذیت متوہم ہونے سے فواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجہ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور کو دفع کرنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من الشارع لا یجب الجزاء حقا له۔ اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء واسطے حق شارع کے واجب نہ ہوگی۔ ف۔ ہاں اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اسکا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن من صاحب الحق وهو العبد۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور حقدار بندہ ہے۔ ف۔ یعنی مالک نے اسکے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق ادا ہو وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عزوجل نے قتل کی اجازت دی تو جزاء احرام واجب نہیں۔ پس اسپر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شارع کے کوئی حق متعلق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتله فعلیه الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہوا پس اسنے قتل کیا تو اسپر جزاء واجب ہے۔ ف۔ مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطرب ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا۔ تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزاء لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارة بالنص علی ما تلوناه من قبل۔ کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق میں تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی فمن کان منکم مریضا او به اذی من راسه الآیہ۔ میں ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا باس للمحرم ان یذبح الشاة والبقرة والبعیر والدجاج والبط الاهلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے و اونٹ و مرغی و اہلی بطخ کو۔ لان هذه الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں بوجہ وحشی نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی انکی اصلی خلقت توحش نہیں ہے۔ والمراد بالبط الذی یکون فی المساکن والحیاض لانه الوف باصل الخلقة۔ اور بط سے مراد

وہ بلا یہ گھروں وسوضوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں پالو دبلی ہوئی ہے۔ ف کبھی وحشی جنگلی نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کبوتروں میں پالو کبوتر کی قسم ہے۔ ولو ذبح حماماً مسرولاً فعلیہ الجزاء۔ اور اگر محرم نے کبوتر پا موز ذبح کیا تو اسپر جزاء لازم ہے۔ خلافاً لمالک لہ انہ الوف مستانس ولا یمتنع بجناحیہ لبطؤ نہوضہ۔ برخلاف قول مالک کے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ پا موز کبوتر خود پلا ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازوں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اٹھان سست ہونے کے۔ ف یعنی اڑنے میں بازو سستی کرنے میں تو آدمی اسکو جب چاہے گرفتار کرلے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں ہے۔ ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقۃ ممتنع بطیرانہ وان کان بطی النہوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر یعنی پا موز اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا ہو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو۔ والاستیناس عارض فلم یعتبر۔ اور پلا ہونا تو عارض ہوگیا پس معتبر نہ ہوا۔ ف اور یہی قول شافعی واحمد ہے۔ الحاصل صید ہونے میں اصل خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور پیچھے پل جانا معتبر نہیں ہے۔ وکذا اذا قتل ظبیاً مستانساً۔ اور یوں ہی جب پلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزاء واجب ہے۔ لانہ صید فی الاصل فلا یبطلہ الاستیناس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے تو پل جانا اسکو باطل نہیں کریگا۔ ف جیسے برعکس یعنی اصل میں مالوف و پالو ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید نہیں ہوتا۔ کالبعیر اذا ندّ لا یاخذ حکم الصید فی الحرمۃ علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم نہیں لیتا کہ محرم پر اسکا ذبح کرنا حرام ہو جاوے۔ واذا ذبح المحرم صیداً فذبیحتہ میتۃ لا یحل اکلہا۔ اور جب محرم نے کسی شکار کو ذبح کیا تو اسکا ذبیحہ مردار ہے اسکا کھانا حلال نہیں ہے۔ ف اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو۔ کیونکہ وہ صرف مضطر کو حلال ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رح نے کہا۔ ف ایک قول میں۔ یحل ما ذبحہ المحرم لغیرہ لانہ عامل لہ فانتقل فعلہ الیہ۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لیے کام کیا پس اسکا فعل غیر کی طرف منتقل ہوا۔ ف اور غیر محرم ذبح کرتا تو اسکو حلال ہوتا اور محرم تو اسپر مطلقاً حرام ہے۔ ولنا ان الذکاۃ فعل مشروع اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا شرعی فعل ہے۔ ف جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ وہذا فعل حرام فلا یکون ذکاۃ اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ کذبیحۃ المجوسی جیسے آتش پرست کا ذبیحہ۔ ف کہ ذبیحہ نہیں بلکہ مردار ہے۔ وہذا لان المشروع ہو الذی قام مقام المیز بین الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا اس وجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تمیز و جدائی کرنے میں قائم مقام ہے۔ ف کیونکہ گوشت پاک اور خون مسفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا تیسیراً۔ واسطے آسانی دینے کے ف پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہوکر بہا ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا تو مردار ہے اگرچہ خون بہ جارے۔ ن۔ تو حلال ہونا شرعی ذبیحہ سے ہے۔ فینعدم بانعدامہ۔ پس حلال ہونا معدوم ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع معدوم ہونے کے۔ ف پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اکل المحرم الذابح من ذلک شیئاً۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا۔ ف باوجودیکہ اس مردار کا کھانا حرام ہے۔ فعلیہ قیمۃ ما اکل۔ تو اسپر جو کھایا اسکی قیمت واجب ہے۔ ف یعنی مع استغفار کے۔ عند ابی حنیفۃ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا لیس علیہ جزاء ما اکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اسنے کھایا اسکی جزاء اسپر نہیں ہے ف صرف استغفار لازم ہے۔ وان اکل منہ محرم آخر فلا شئی علیہ فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی محرم نے کچھ کھایا تو ان سب کے قول میں بالاتفاق اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہما ان ہذہ میتۃ فلا یلزمہ باکلہا الا الاستغفار صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اسکے کھانے سے سواے استغفار کرنے کے کچھ واجب

ہوگا - وصار کما اذا اکل منہ محرم غیرہ - اور ایسا ہوگیا کہ جیسے اسمین سے کسی دوسرے محرم نے کھایا - ولابی حنیفۃ رح
ان حرمتہ باعتبار کونہ میتۃ کما ذکرنا وباعتبار کونہ محظور احرامہ - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا
دو وجہ (دو اعتبار سے) باعتبار اسکے مردار ہونے کے جیسا ہم نے بیان کردیا اور باعتبار اسکے ممنوع احرام ہونے کے - ف - یعنی
ذبح الصید اسکے احرام مین ممنوع حرام ہے - لان احرامہ ہو الذی اخرج الصید عن المحلیۃ والذابح عن الاہلیۃ فی
حق الذکاۃ - کیونکہ اسکے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق مین صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنیکے
لائق ہونے سے نکال دیا - ف - یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اسکا ذبیحہ جب کہ صید ہو تو پاک ہو - فصارت
حرمۃ التناول بہذہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ - پس تناول حرام ہونا ان واسطون سے اسکے احرام کی طرف
منسوب ہوگیا - ف - کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہوا اور ذبیحہ نہ ہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہونا - پس یہ سبب
بوجہ احرام کے ہے تو جزا واجب ہے - بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ - برخلاف دوسرے
محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اسکے احرام کی ممنوعات سے نہین ہے - ف - کیونکہ حرمت اسکی احرام کی طرف
مضاف نہین تو اسپر کچھ جزا نہوگی اور اسپر بسبب محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا - ولا باس بان یاکل المحرم
لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ - اور مضائقہ نہین کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جسکو حلال یعنی بے احرام
والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو - اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ - بشرطیکہ محرم نے اسپر دلالت نہکی اور
نہ اسکے شکار کرنے کا حکم کیا ہو - ف - اور اگر حلال نے خود شکار کرنے مین محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہین
ہے - خلافا لمالک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم - مالک رح نے خلاف کیا ایسی صورت مین جب کہ حلال نے صید کو
محرم کی جہت سے شکار کیا - ف - یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤنگا - لہ قولہ علیہ السلام لا باس باکل المحرم
لحم صید مالم یصدہ او یصاد لہ - مالک رح کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مضائقہ نہین محرم کو صید کا گوشت
کھانے مین بشرطیکہ خود اسکو شکار نہ کیا ہو یا اسکے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو - ف - حدیث جابر رض مین صید البر لکم
وانتم حرم مالم تصیدوہ او یصاد لکم - اسکے معنی وہی ہین جو مصنف نے ذکر کیے - رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی لیکن
حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک تقدیری سے حجت ہے - اور یہی قول شافعی واحمد کا ہے - اور ہمارے نزدیک تاویل
یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اسکو ہدیہ دیا ہو یا اسکے حکم سے شکار کیا گیا - ولنا ان الصحابۃ تذاکروا
لحم الصید فی حق المحرم - اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے محرم کے حق مین صید کا گوشت کھانے مین ذکر
کیا - ف - درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے - فقال علیہ السلام لا باس بہ - پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکے کھانے مین کچھ مضائقہ نہین ہے - ف - بلکہ روایت یہ کہ فامرنا باکلہ یعنی ہمکو اسکے
کھانے کا حکم کیا - رواہ محمد قال اخبرنا ابوحنیفۃ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال
تذاکرنا لحم الصید الخ - اور ابو عبد اللہ الحسین نے مسند ابی حنیفہ مین عن ابی حنیفۃ عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن جدہ
الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصید صفیفا وکنا نتزودہ وناکلہ ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یہ اسناد
صحیح ہے اور مالک رح نے مؤطا مین اسی کا اختصار روایت کیا - حاصل یہ کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ احرام مین ہوتے اور گوشت ہرن کا زاد راہ لیجاتے وکھاتے تھے - پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی
اور کہا - واللام فیما روی لام تملیک - اور جو روایت مالک رح نے کی اسمین لام تملیک ہے - ف - یعنی قولہ
یصاد لہ - مین لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک مین صید دے تو حرام ہے - فیحمل علی ان یہدی الیہ الصید دون اللحم -

تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ محرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت - ف - پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا - او
معناہ ان یصاد بامرہ - یا معنی یصاد لکم یہ کہ شکار مارا جاوے اسکے حکم سے - ف - اور حدیث ابو قتادہ رضہ واقع
صحیحین جو اوپر گذری اُسمین صرف یہی پوچھا کہ تم مین سے کسی نے اُسکو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی اُنھون نے کہا کہ نہین تو فرمایا
کہ پھر اسکو کھاؤ - یہ نہین پوچھا کہ اسکی نیت مین نہ تھا کہ تمھارے واسطے شکار کرے - پھر طحاوی رح نے یہی قول جو ہمارا
مذہب ہے حضرت عمر وابوہریرہ وطلحہ بن عبیداللہ وعائشہ رضہ سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے - فتح القدیر مین دیکھنا
چاہیے - م - ثم شرط عدم الدلالۃ - پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا - ف - یعنی محرم کو لحم الصید کھانا اس شرط سے حلال
ہے کہ اپنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - وہذا تنصیص علی ان الدلالۃ محرمۃ - اور یہ تنصیص ہے اس
بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے - ف - یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہوجاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام
ہے - قالوا فیہ روایتان - مشائخ نے کہا کہ اسمین دو روایتین آئی ہین - ف - ایک مین ہے کہ دلالت کرنے سے
محرم کو لحم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے مین دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہین - اور امام قدوری نے روایت اول
پر تنصیص کی - و وجہ الحرمۃ حدیث ابی قتادۃ رضہ وقد ذکرناہ - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
ہے اور ہم اسکو ذکر کرچکے - ف - اور مترجم نے ابھی اسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اسکے
دی کہ کسی نے دلالت نہین کی اور کسی نے شکار کرنے کا حکم نہین کیا - ہان اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اسکے سواے
ابو قتادہ رضہ سے نہین پوچھا کہ تم نے ان محرمون کے واسطے تو شکار نہین کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلثہ رح
کہتے ہین تو بدون اسکے کھانے کی اجازت نہ دیتے - اور حدیث جابر رضہ مین لم تصیدوہ او یصاد لکم - کے یہی معنی کہ تمھارے
واسطے حلال نے یہ کام تمھارے حکم سے نہ کیا ہو - اور یہ استعمال شائع - فافہم واللہ تعالی اعلم - م - وفی صید الحرم اذا ذبحہ
الحلال تجب قیمتہ یتصدق بہا علی الفقراء - اور حرم کی صید مین جب اسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کرڈالے
تو اُسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقیرون پر تقسیم کرے - ف - یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکریم ہے - لان الصید
استحق الامن بسبب الحرم - کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے - ف - جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے
تو اُسکی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتی کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم مین بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و
جانور مستحق امن ہے - لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدہا - بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے قول کے جو ایک حدیث مین جسمین طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدہا - ف - یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت
دلائی جاویگی مراد مکہ سے باتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آیندہ کی خبر دینا مقصود نہین بلکہ باتفاق نہی مراد ہے یعنی کوئی شخص
ایسا مت کرے - اور ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ فتح مکہ مین آپ نے حمد وثنار الہی عزوجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالے نے
مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنون کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال
کیا گیا تھا پھر اسکی حرمت تا قیامت باقی ہے اسکا درخت نہ کاٹا جاوے اور اسکی صید کو نفرت نہ کی جاوے اور اسکی
ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور اسمین گرا مال کسی کو لینا حلال نہین مگر جو اسکو پکار کر مالک کو پہونچانے کے لیے اٹھاوے
عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ سواے اذخر کے کہ وہ ہماری قبرون و گھرون کے واسطے ضروری ہے پس
آپ نے فرمایا کہ سواے اذخر کے - رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم وغیرہم - واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ جمی ہو نہ وہ
کہ کسی نے لگائی ہو - پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنون کا لشکر لیکر مکہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ
کے حکم سے تھا تو سمجھ کہ ابھی اڑتالیس سال ہوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدایش کے سال مین تم لوگون کی

ہاتھیون کے سامنے جو ظالم ہاتھیون کا لشکر لیکر کعبہ کو فتح کرنے وگرانے آیا تھا وہ جانیکہ تم اپنی جانون سے اوس سے
اللہ تعالی نے اسکو تسلط نہ دیا بلکہ یہان کے طیرا بابیل کو حکم دیا جنھون نے ان ہاتھیون و لشکرون پر ایک ایک
کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھس چکناچور ہو گئے پھر اللہ تعالی نے اپنی مرضی سے اپنے رسول علیہ السلام
کو مسلط کر دیا - پھر خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لیے مجھے حلال کیا گیا تھا اب وہ بدستور قیامت تک
حرم محترم ہو گیا - آیندہ کوئی شخص اگر لشکر لاوے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اسکو کہو کہ رسول اللہ علیہ السلام
کو اللہ تعالی نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہین دی - بالجملہ جب حدیث مین صید کو نفرت دلانے سے ممانعت
فعلی تو قتل اس سے بڑھکر حرام ہے پس صید کی قیمت فقرا پر تقسیم کرے اور یہی چارون ائمہ اور عامہ علما کا قول
ہے - ولا یجزیہ الصوم - اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہین - ف - اگرچہ محرم کو کفارہ
صید مین صوم جائز ہے - لانہا غرامۃ - کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آئی ہے تاوان ہے - ف -
یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے - ولیست بکفارۃ - اور کفارہ نہین ہے - ف - جیسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان ایک
وجہ سے احرام مین فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اسکو روزے بھی جائز ہین اور حلال کے حق مین کفارہ نہین - فاشبہ ضمان
الاموال - تو یہ مالون کی ضمانت کے مشابہ ہو گیا - ف - یعنی اگر غیر کے مالون کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان
دینا ہوتا ہے پس یہی یہان ہے - الحاصل محرم کی صید کو قتل کرنے مین اور حلال کی صید حرم مار ڈالنے مین فرق ہے
کہ اول کو جزاء مین ہدی و اطعام و صوم ہر ایک جائز ہے اور دوم کو صوم نہین جائز ہے - وہذا لانہ یجب بتفویت وصف
فی المحل وہو الامن - اور یہ اسوجہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید مین
اور وہ وصف امن ہے - ف - پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی - والواجب علی المحرم بطریق الکفارۃ
جزاء علی فعلہ - اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہے وہ اسکے فعل کی جزاء ہے - ف - نہ وصف محل کے - لان
الحرمۃ باعتبار معنی فیہ وہو احرامہ - کیونکہ حرام ہونا بلحاظ ایسے معنی کے ہے جو محرم مین موجود ہے اور وہ اسکا احرام ہے
ف - کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کر سکتا ہے اسی وجہ سے اگر دو محرمون نے ایک صید کو مارا تو ہر ایک پر اسکے فعل کی
وجہ سے پوری جزاء لازم ہے بخلاف اسکے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونون پر لازم ہے
کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزاء فعل ہے - والصوم یصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال - اور فعل صوم
اس لائق ہے کہ افعال کی جزاء ہو جاوے نہ محال کی ضمان - ف - کیونکہ محل کی جزاء از قسم اموال ہوگی نہ افعال
وقال زفر - اور کہا زفر رح - ف - اور مالک و شافعی و احمد نے کہ - یجزیہ الصوم اعتبارا بما وجب علی
المحرم - حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزاء مین روزہ رکھ دینا جائز ہے بر قیاس اسکے جو محرم پر واجب ہوا - ف -
یعنی جیسے محرم پر جزاء مین روزہ جائز ہے یون ہی حلال کو کہ دونون نے منیع قتل کیا - لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے
والفرق قد ذکرناہ - اور فرق ہم بیان کر چکے - ف - کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل پس
باوجود اس فرق کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہین ہے - وہل یجزیہ الہدی - اور بھلا حلال کو ہدی کرنا
روا ہے - ففیہ روایتان - تو اسمین دو روایتین ہین - ف - ایک مین روا نہین یعنی قربانی کر دینا کافی نہ ہوگا
بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اسکی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین کو تقسیم ہو جاوے حتی کہ اگر بعد ذبح تلف ہو گیا تو
اسکے قیمت صید پھر صدقہ کرنا واجب ہے اور دوسری روایت مین حلال قربانی کر دینا روا ہو گیا اگرچہ بعد ذبح کے اسکی قیمت
صید کے برابر نہ ہو اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے کیونکہ خون بہانے سے کفارہ ہو گیا - مع - ہو مین

...جانور ہو وہ اسکا مواخذہ کریگا

واذا دخل المحرم بصید - اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا - ف - اگرچہ محرم نہ ہو - فعلیہ ان یرسلہ فیہ - تو اسپر
واجب ہے کہ حرم میں اُسکو چھوڑ دے - اذا کان فی یدہ - بشرطیکہ اُسکے ہاتھ میں ہو - ف - یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے
ہو - خلافا للشافعی فانہ یقول حق الشرع لا یظہر فی مملوک العبد لحاجۃ العبد - برخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ
فرماتے ہیں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اُس چیز میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا - ف - کہ مباح
میں ظاہر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اُسکو کاٹنا جائز ہے - اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی
چھوڑنا واجب ہے - ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمۃ الحرم - اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب
حرم میں موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اُس سے تعرض ترک کرنا واجب ہوگیا - او صار ہو من صید الحرم فاستحق
الامن لما روینا - یا وہ حرم کی صید سے ہوگئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق - ف - یعنی لا ینفر صیدہا - یعنی
دونوں طرح سے اُسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق تمام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت ہے کہ کسی کی ملک نہ ہو
نہ خود درخت فلان شخص کہلاتا ہے - بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے داخل میں جس ہرن کا شکار
حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہوگیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ برخلاف اسکے حرم میں صید کا جو یہی
صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے م - فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قائما - پھر اگر اُسنے صید کو فروخت کر دیا تو صید
کے حق میں بیع رد کر دیجائیگی بشرطیکہ صید قائم ہو - ف - حتی کہ اگر کپڑا و صید دو چیزوں کو ملایا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع
رد کیجائیگی بنابر اُسکے کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو م - وان کان فائتا فعلیہ الجزاء - اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو
بائع پر جزا واجب ہے - ف - خواہ صید مرگیا یا مشتری نے اُسکو کہیں لیکیا ہو - لانہ تعرض للصید بتفویت الامن الذی
استحقہ - کیونکہ اپنے صید کا جو امن حاصل مستحق تھا ضائع کر کے صید سے تعرض کیا - ف - جو مستوجب جزا ہوتا ہے
وکذلک بیع المحرم الصید من محرم او حلال - اور یونہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ - ف -
یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزا لازم ہے - لما قلنا - اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے - ف -
یعنی اسوقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو - ومن احرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ -
اور جس شخص نے احرام باندھا حالانکہ اُسکے گھر میں یا اُسکے ساتھ کسی پنجرہ میں صید ہے تو اُسپر اُسکا چھوڑنا واجب نہیں ہے
ف - یہی مذہب عبداللہ بن الحارث رض اور مجاہد و اوزاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا نگاہ اُس سے الگ رکھنا
واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو باتفاق احرام باندھتے ہی چھوڑنا واجب ہے - ع - وقال الشافعی علیہ
ان یرسلہ - اور شافعی رح نے کہا کہ اُسپر ایسا چھوڑنا واجب ہے - ف - اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے - لانہ متعرض للصید
بامساکہ فی ملکہ - کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا - فصار کما اذا کان
فی یدہ - تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہوگیا گویا اُسکے ہاتھ میں صید ہے - ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتہم صیود
ودواجن - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ اُنکے گھروں میں صیود اور دواجن ہوتے تھے
ف - دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح پل جاوے - صیود جمع صید اور مراد پرندے وغیرہ جنگلی - حاصل یہ کہ
اُنکے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرندے و داجن وغیرہ ہوتے تھے - ولم ینقل عنہم ارسالہا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم
سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے - ف - حالانکہ اگر چھوڑتے تو اسکی نقل کی ضرورت تھی - وبذلک جرت
العادۃ الفاشیۃ - اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ عادت ملت ہماری جاری ہوئی ہے - ف - کہ برابر طبقہ تابعین و تبع
تابعین و اُنکے بعد والوں میں آجتک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑتے تھے

وہی من احد سے الحج - اور یہ فاش عادت شبہ شرعی رد کرنے کی ایک دلیل ہے - ف - گویا بمنزلہ اجماع کے ہے ابن
ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابوبکر بن عیاش عن یزید بن ابی زیاد عن عبد اللہ بن الحارث رض قال کنا نحج الخ - یعنی عبد اللہ
بن الحارث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں مرغ مرغ کے صید چھوڑ جاتے کہ ہم انکو رہا نہیں کرتے تھے - حدثنا
عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاہد ان علیاً رضی اللہ عنہ الخ - یعنی مجاہد رح نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک
جماعت کے ساتھ میں صید سے راجن دیکھے حالانکہ وے لوگ احرام میں تھے پس انکو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا
مع ت - یہ اسناد بے شبہ جید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی علدرآمد چلا آیا تو بقول
حضرت ابن مسعود رض کے - ما رآہ المسلمون حسنا فہو عند اللہ حسن - جو بات مومنوں نے اچھی دیکھی وہ اللہ تعالی کے نزدیک
اچھی ہے - کما رواہ احمد والطیالسی والبزار والطبرانی والبیہقی - شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ
حدیث مرفوع کے ہے اور کچھ شبہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں مانند قولہ تعالی
اولئک ہم المومنون حقاً - اور - اولئک ہم المفلحون - اور قولہ تعالی رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ - اور مانند اسکے بہت کثرت سے
ہیں اور خود اجماع امت بلا خلاف حجت ہے اور امت سے مومنوں مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا - پس احرام
میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں آنکا فعال اور عام عادت فاش چلی آئی ہے تو معلوم ہوگیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے
م - ولان الواجب ترک التعرض - اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑ دے
وہو لیس بمتعرض من جہتہ - اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں - لانہ محفوظ بالبیت والقفص
لا بہ - کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور قفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ - ف - یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اسکو گرفت
کیے ہوئے نہیں ہے - غیر انہ فی ملکہ - سوائے اتنی بات کے کہ صید اسکے ملک میں ہے - ف - اور ملک میں ہونا کسی صید سے
تعرض نہیں ہوتا - قاضیخان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام باندھتے ہیں حالانکہ انکے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جنمیں جنگلی
کبوتر محفوظ رہتے ہیں اور چڑیاں وہرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہوگیا کہ بدون ہاتھ سے گرفت کے خالی ملک میں انکو
محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے م ع - ولو ارسلہ فی مفازۃ فہو علی ملکہ - اور اگر محرم نے اسکو کسی جنگل میں
چھوڑ دے تو بھی شرعاً وہ اسی کے ملک میں باقی ہے - ف - حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلاں شخص نے اسکو اپنے ملک میں
کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اسپر قبضہ مالکانہ کرے - تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے
خارج نہ ہوگی - فلا معتبر ببقاء الملک - تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے - ف - یعنی تعرض ترک کرنے میں
یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے - چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو باتفاق
چھوڑنا واجب ہے (فرع) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال لا کر بیچ کر دے تو بھی باطل
اگرچہ محرم نہ ہو - وقیل اذا کان القفص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ لا یضیع - اور کہا گیا کہ اگر قفص اسکے
ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے - ف - کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے - پس کسی
مکان وغیرہ میں چھوڑ دے - اور عینی نے لکھا کہ عامہ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے - قال
فان اصاب حلال صیدا ثم احرم فارسلہ من یدہ غیرہ ضمن - کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اسنے
احرام باندھا پس کسی غیر نے اسکے ہاتھوں میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص ضامن ہوگا - ف - کیونکہ مالک نے اسکو
بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ حکم ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - یہی قول
مالک و احمد ہے - وقالا لا یضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناہ عن المنکر - اور صاحبین نے کہا کہ وہ ضامن

نہیں ہوگا کیونکہ چھوڑانے والا امر بمعروف ونہی از منکر کرنے والا ہے۔ ف۔ یعنی آدمی پر شرع نے برے کاموں سے روکنے
اور نیک کاموں کا حکم کرنا واجب کیا ہے جب کہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اُس نے
ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھوڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے
بچ گیا پس چھوڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اسنے نیک کام کیا۔ اور نیکوکاروں کے حق میں اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔
وما علی المحسنین من سبیل۔ اور نیکوکاروں پر کوئی راہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں
اُنپر گرفت ومواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہ انہ ملک
الصید بالاخذ ملکا محترما۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم
حاصل کی۔ ف۔ یعنی ایسی ملک کہ اسپر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اسنے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یبطل احترامہ
باحرامہ۔ پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی
بدستور قائم ہے۔ وقد اتلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھوڑانے والے نے اسکو تلف کردیا پس مالک کو ضمان دیگا۔
ف۔ اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہوچکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اسنے حلال ہونیکی
حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالۃ الاحرام۔ برخلاف اسکے جب اسنے حالت احرام میں پکڑی
ہو۔ ف۔ تو چھوڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا۔ ف۔ اسلیے
کہ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے۔ جواب یہ کہ وہ اول
اُسکا مالک ہوچکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔
ویمکنہ ذلک بان یخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اُسکو ایں طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے۔
ف۔ تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعدیا۔ پس جب چھوڑانے والے نے
محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کردیا تو ظلم کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ رہا ہوکر صید جو اسکی ملک تھی اب اُسکے ہاتھ نہیں آویگی
تو قبضہ مٹادیا اگرچہ اُسکی ملک زائل نہ ہو۔ ونظیرہ الاختلاف فی کسر المعازف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے
جو معازف توڑ ڈالنے میں واقع ہے۔ ف۔ معازف جمع معزف۔ مراد لہو ولعب کی چیزیں مثل طنبورہ وبربط وعود
وغیرہ اگرچہ چیزیں ڈھول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اسنے
منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امام رح کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ
تراشی ولکھدی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب میں ان شاء اللہ تعالیٰ آویگا۔
م۔ واذا اصاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لاضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو
پایا یعنی ایسکے ہاتھ میں ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھوڑا دیا تو بالاتفاق اسپر ضمان نہیں ہے۔ لانہ لم
یملکہ بالاخذ۔ کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اُسکا مالک نہیں ہوا۔ فان الصید لم یبق محلا للتملک فی حق المحرم۔
کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔ لقولہ تعالیٰ وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما۔
بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جسکے معنی یہ کہ اور تم پر خشکی کا شکار حرام کردیا گیا جب تک تم محرم رہو۔ ف۔ لہذا اگر محرم نے
شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اُسکی ملک شرعی اسمیں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری الخمر۔ تو ایسا ہوگیا
جیسے مسلمان نے شراب خریدی۔ ف۔ کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہیں ہوتا ہے
فان قتلہ محرم آخر فی یدہ۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کردیا۔

فعلی کل واحد منہما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزا لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل یہ کہ
محرم پر جزا اسکے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض للصید
بازالۃ الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے والقاتل
مقرر لذلک۔ اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے۔ ف۔ چنانچہ اول شاید چھوڑ دیتا تو پھر امن
میں ہو جانا ممکن ہوتا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے معدوم ہو گیا۔ یہ وہم نہو کہ تقرر کرنا بدرجہ اتم ہے جواب
کیونکہ فرمایا۔ والتقریر کالابتداء فی حق التضمین۔ اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء
فعل کے ہے۔ ف۔ تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اسطرح کہ گویا اسنے ابتداءً قتل کردیا۔ کشہود الطلاق قبل
الدخول اذا رجعوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی جب کہ
انہوں نے رجوع کیا۔ ف۔ صورت یہ کہ مثلاً ہندہ نے اپنے شوہر زید پر بعد دخول کے طلاق ہونے سے پورے مہر
کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کرکے دو گواہ دیے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی حتیٰ کہ
پورا مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھر گئے۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کرکے جو کچھ
ہندہ کا نقصان کیا اسکے ضامن ہونگے پس انکا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداءً ظلم ہے۔
اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدائی ظالم ہو کر ضامن ہے۔ بلکہ اسنے تو گرفتار کرنے والے محرم کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے
ابتداء فرمایا۔ ویرجع الاخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا مار ڈالنے والے سے رجوع کریگا۔ ف۔ یعنی گرفتار کرنیوالے
نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے سے پھیر لیگا۔ ایضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقال
زفر رح۔ اور کہا زفر رح۔ ف۔ اور صاحبین نے بھی الایضاح۔ لایرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔
لان الاخذ مواخذ بصنیعہ فلا یرجع علی غیرہ۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس
نہیں لے سکتا۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اسکے فعل کا عوض ہے۔ ولنا ان الاخذ انما یصیر سببا
للضمان عند اتصال الہلاک بہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہوگا کہ اس سے ہلاکت
متصل ہو۔ ف۔ یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو۔ حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاک نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا
محرم ہے۔ فہو بالقتل جعل فعل الاخذ علۃ۔ تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کردیا۔ ف۔
یعنی واسطہ ہلاکت بنادیا ورنہ اصل ہلاکت خود کی۔ فیکون فی معنی مباشرۃ علۃ العلۃ۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا
ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا۔ ف۔ کیونکہ اسکے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا
تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احالہ قاتل ہی پر ہوگا۔ ف۔ پس جو اسنے تاوان
دیا وہ قاتل پر جائیگا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے
اس علت کو پیدا کر دیا کہ قتل کر دیا۔ تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے
کے خطاوار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اسکے کہ قاتل نے اسپر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام مصنف رح اشارہ
کرتا ہے کہ خلاف صرف زفر کا ہے اور صاحبین نے امام رح کے قول کی طرف رجوع کیا۔ واللہ اعلم۔ اور اگر حلال نے صید حرم
کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اسکے ہاتھ میں قتل کردی تو باتفاق دونوں پر ایک قیمت دینی پھر گرفتار کرنیوالے
نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ ع۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا۔ فان قطع حشیش الحرم او شجرۃ لیست
مملوکۃ۔ اور اگر کسی نے حرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کی ملک نہیں ہے۔ وہو مما لاینبتہ الناس۔ حالانکہ

رہا ایسی قسم سے ہو جسکو لوگ نہیں بوتے ہیں۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو ہر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جف
منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو ان میں سے خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ یعنی خشک کاٹنے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ م ع۔
قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتیں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں جمے یا از خود
ہوئی تو اسکے کاٹنے میں کچھ نہیں ہے یا از خود ہوئی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں ہیں ٹوٹی رسوکھی ہیں بجا کچھ
نہیں پھر جو ایسی نہیں وہ یا ایسی ہوگی جسکو لوگ اگاتے و جمنے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اسکو لوگ اُگاتے ہوں خواہ بطور عادت
یا غیر عادت تو ایسے کاٹنے و اکھاڑنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ رہی ایک قسم یعنی جو کہ خودہی اور ایسی نہیں کہ جسکو لوگ جماتے ہیں
اور نہ وہ ٹوٹی رسوکھی ہے اور نہ از خود ہے تو ایسے قطع میں جزا قیمت واجب ہے۔ ت۔ لان حرمتہا ثبتت بسبب الحرم۔ کیونکہ
گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوئی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختلی خلاہا ولا یعضد شوکہا۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اسکے کانٹے توڑے جاویں۔ ف۔ یہ حدیث
صحیحین میں ہے اور اسمیں شجرہا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلا ہری گھاس ہے اور شجر ہرا بڑھتا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے
اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔ واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اسکو
حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے اور انا بجملہ پتھر و مٹی و کنکریاں ہیں لیکن اگر بت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے۔ مع۔ ولا یکون
للصوم فی ہذہ القیمۃ مدخل۔ اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ صرف قیمت مقرر ہے تقسیم
کرے۔ لان حرمتہ تناولہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب
تعظیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے۔ ف۔ تاکہ فعل کا تاوان ہو کر روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان المحال
علی ما بینا۔ پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ فی قولہ والصوم یصلح جزاء الافعال الخ۔ محاصل
اسمیں قیمت ادا کرنی متعین ہے۔ ویتصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اسکی قیمت کو فقیروں پر صدقہ کردے۔ واذا اداہا
ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کردے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے۔ ف۔
مثلاً زید نے عمرو کی کوئی چیز غصب کرلی اگرچہ عمداً غصب کرنا حرام ہے لیکن جبکہ زید پر اسکی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے
دیا اور اسنے قیمت دیدی تو اس چیز کا ابتداء سے مالک قرار دیا جائیگا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اسکا
حرام ہونا باقی ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اسکا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانہ ملکہ بسبب محظور شرعاً
کیونکہ وہ ایسے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی نباتات حرم کا ٹنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ
لتطرق الناس الی مثلہ۔ پس اگر ایسی ملک کی بیع کرنے میں اسکو مطلقاً اجازت دیجاوے تو ایسی حرکت کرنے کی
طرف لوگ راہ نکال لینگے۔ ف۔ اور کاٹ کر قیمت ادا کر کے بیچنا شروع کرینگے بوجہ اغوائے شیطان کے۔ تو بیشک
حرمت فاش ہو جائیگی اور حرم کے درخت نہیں بچینگے۔ اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہیں دی سوا لانہ یجوز
البیع مع الکراہۃ بخلاف الصید والفرق ما ذکرہ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق
وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر مکروہ ہے۔ اور دونوں میں
فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبتہ الناس عادۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع۔ اور جو نباتات کہ اسکو عادت کے
طور پر لوگ جماتے ہیں ہم نے اسکا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع۔ ف۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے اس وقت تک برابر متوارث چلا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جانے رکاٹتے چھانٹتے ہیں اور بدون کسی انکار
شرعی کے اور چاروں ائمہ وغیرہم نے اسپر اجماع کیا۔ ولان المحرم المنسوب الی الحرم۔ اور اس دلیل سے کہ حرام

لیا گیا وہ ہے جو حرم کی طرف منسوب ہو۔ ف۔ چنانچہ حدیث مین بھی خلاہا۔ اور شجرہا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی کہلاوے اُسکو ضرر دینا حرام ہے۔ والنسبۃ الیہ علی الکمال عند عدم النسبۃ الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اُسوقت کہ دوسرے کی طرف جمانے کی نسبت نہ ہو۔ ف۔ یعنی فلان کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو۔ تو جب وہ درخت فلان کا کہلایا بدین معنی کہ اُسنے جمایا ہے تو احترام حرم اُسکے ساتھ متعلق نہ رہا پس اُسکو قطع کرنا جائز ہے۔ پھر یہ کلام تو اسمین جس کو لوگ بطریق عادت جمانے ہین۔ وما لا ینبت عادۃ۔ اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہین جاتا۔ ف۔ یعنی اُسکے بونے کی عادت وہان جاری نہین ہے۔ اذا انبتہ انسان التحق بما ینبت عادۃ۔ جب اسکو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا جو بطریق عادت بویا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اُسکا کاٹنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جسکے بونے کی عادت نہین وہ خود کسی شخص کی زمین مملوکہ مین اُگا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکی کوئی صورت نہین ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہین ہو سکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر مین توضیح لکھی ہے۔ ہان صاحبین وشافعی وغیرہم کے نزدیک وہ مملوک ہو سکتی ہے اور یہی قول ہے یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنف رح نے لکھا کہ۔ ولو نبت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بویا نہین جاتا خود کسی شخص کی ملک مین اُگا۔ ف۔ اور اسکو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمۃ لحرمۃ الحرم۔ تو اُسکے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حقا للشرع۔ بحق شرع واجب ہے۔ وقیمۃ اخری ضمانا لمالکہ۔ اور دوسری قیمت اُسکے مالک کے لیے بطور تاوان واجب ہے۔ ف۔ غرضکہ ایک درخت کیواسطے دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقراء کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اسکا مالک لیگا۔ کالصید المملوک فی الحرم۔ جیسے حرم مین صید مملوک۔ ف۔ کہ جب اُسکو سوائے مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرمت حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف کے نزدیک بیان قول صاحبین وجمہور علماء رح مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر مین دلیل قوی واسطے قول امام رح کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالی کلام آتا ہے م۔ وما جف من شجر الحرم لا ضمان فیہ۔ اور شجر حرم مین سے جو خشک ہو گیا تو اُسکے قطع مین ضمان نہین۔ لانہ لیس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہین۔ ف۔ یعنی اب بڑھ نہین سکتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث مین ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے م۔ ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع۔ اور حرم کی گھاس نہین چرائی جاویگی اور نہ کاٹی جاویگی۔ ف۔ چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر۔ سوائے اذخر کے۔ ف۔ جو کہ حدیث مین مستثنی ہے تو صرف اذخر کو کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا باس بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ حرم مین گھاس چرانے مین مضائقہ نہین کیونکہ چرانے مین ایک ضرورت۔ ف۔ یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے۔ لان منع الدواب عنہ متعذر۔ کیونکہ اس سے چوپاؤن کو روکنا متعذر ہے۔ ف۔ یعنی محروم رکھنا۔ اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالے نے معاف فرمایا ہے۔ اور یہی قول مالک وشافعی ہے۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی لا یختلی خلاہا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے پس کاٹنا ممنوع ہے۔ والقطع بالمشافر کالقطع بالمناجل۔ اور مشافر سے کاٹنا جیسے مناجل سے کاٹنا۔ ف۔ دونون برابر پس دونون منع ہین۔ پھر جب کہ حدیث مین مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ مراد لینا بدیہی باطل کہ ہم نہ کاٹو مگر جانورون کو چھوڑ دو کہ سب چر جاوین لہذا ابو یوسف کے قول سے بھی مراد ہو سکتی ہے کہ جانورون کو اس گھاس سے محروم رکھنا بوجہ ضرورت کے متعذر ہے جو اب اسکا بھی کہ جب گھاس ملنے کا

پھر بعد نکل آوے تو کچھ ضرر نہیں رہا۔ وحل الحشیش من الحرم ممکن فلا ضرورۃ۔ اور حرم سے گھاس کا اکھاڑنا ممکن ہے
یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے۔ ف۔ کہ اسمیں ضرورت باقی اور
دوم وہ منصوص ہے۔ لانہ استثناہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعہ ورعیہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسکو مستثنی کر دیا تو اسکو کاٹنا و چرانا جائز ہے۔ ف۔ اگر کہو جبکہ پھر تم نے کماۃ کو کیوں قیاس سے
استثنا نہ کیا تو جواب دیا کہ۔ وبخلاف الکماۃ۔ اور بخلاف کماۃ کے۔ ف۔ یعنی برخلاف اذخر و کماۃ کے کہ اذخر
تو نص میں مستثنی ہے اور کماۃ میں ہم نے استثنا نہیں کیا۔ لانہا لیست من جملۃ النبات۔ کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات
کے نہیں ہے۔ ف۔ تو وہ ممانعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جسکو سماروغ
کہتے ہیں ایام برسات میں زمین سے جمتی ہے جیسے مرغی کے انڈے کی طرح اور جیسے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں
کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماۃ نبات نہیں اسواسطے کہ نبات تو اُسکو کہتے ہیں جو روئے زمین پر ظاہر ہو
اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے اسمیں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ
نبات ہے تو خشک نبات ٹھہریگی۔ انتہی۔ یعنی یوں ہے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں عروج
ہوتی ہے۔ الکافی۔ (بیان حکم قارن) وکل شیء فعلہ القارن مما ذکرنا۔ اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور
مذکورہ میں سے کیا۔ ف۔ یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوئے ہیں جب اُنمیں سے کوئی جرم
ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ و حج کا قران کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دما۔ اگر اس امر ممنوع
میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے۔ فعلیہ دمان دم لحجتہ ودم لعمرتہ۔ تو قارن پر دو قربانیاں ہیں ایک
ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے۔ ف۔ کیونکہ اُسکا گناہ دونوں کے دو احرام
پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انہ محرم باحرام واحد عندہ وعندنا باحرامین وقد
مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہوگا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی رح کے
نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گذر چکا۔
ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہے اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے میں قارن پر دو
قربانیاں ہیں اور باقی ممنوعات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جسکو شیخ محقق رح نے ضعیف قرار
دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اسمیں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں۔ الا ان یتجاوز
المیقات غیر محرم بالعمرۃ والحج۔ باستثناے اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے
گذر جاوے۔ فیلزمہ دم واحد۔ تو اس جرم میں اُسپر ایک ہی قربانی لازم ہوگی۔ ف۔ جیسے مفرد پر ہے خلافا
لزفر رح لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتاخیرہ واجب واحد لایجب الا جزاء واحد۔
بخلاف قول زفر رح کے (کہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں) ہماری دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ
اسپر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدون احرام کے میقات سے گذرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر
کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی۔ ف۔ اور قران کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج وعمرہ
کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اسواسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہیں تو احرام جمع کر لیتے ہیں
حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کرلے تو قارن ہو جائیگا اور اگر حرم کے طرف
بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہوگا۔ قارن اگر عرفات سے قبل امام کے چلا آوے

یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن کو واپس آوے تو اسپر ایک ہی قربانی ہے۔ کما فی العینی۔ اور شاید کہ
یہ بقول شیخ الاسلام ہے فافہم۔ م۔ **واذا اشترک محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منہما جزاء کامل**۔ اور
اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے۔ ف
ہر ایک پوری قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا حرم میں۔ ہ۔ **لان کل واحد
منہما بالشرکۃ یصیر جانیا جنایۃ تفوق الدلالۃ**۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنایت کرنے والا
ہو گیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے۔ ف۔ حالانکہ محرم اگر دلالت کر کے شریک ہو یعنی پتہ بتلا دے اور جنایت
کرے تو اسپر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو دلالت سے بڑھکر ہے ضرور جزائے کامل لازم ہوگی اور یہ جزاء ہر ایک
کے فعل پر ہے۔ **فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایۃ**۔ پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہونگی۔ ف
لہذا دو محرم کی خصوصیت نہیں ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے۔ م۔ اور
اگر شریک کوئی حلال یا کافر ہو تو اسپر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے۔ ہ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید مارنا حلال
ہے سوائے صید الحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے۔ **واذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم فعلیہما جزاء واحد**
اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی۔ ف۔ اور یہ
اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے ملکر ضائع کیا ہے تو ملکر اُسکی قیمت دیدیں۔ **لان الضمان بدل عن المحل**
کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ **لا جزاء عن الجنایۃ**۔ فعل جنایت کی جزاء نہیں ہے۔ ف۔ اسی وجہ
سے اسمیں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل
یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا۔ **فیتحد باتحاد المحل**۔ تو محل واحد ہونے سے اُسکا تاوان بھی واحد ہوگا۔ ف
اور نظیر اسکی وہ قتل جسمیں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ **کرجلین قتلا رجلا واحدا خطاء**۔ جیسے
دو مردوں نے خطاء سے ایک مرد کو قتل کیا۔ ف۔ مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اُسکو تیر مارے اور یہ چوک ہے
جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ **یجب علیہما دیۃ واحدۃ**۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی۔ ف
کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے
تو فعل کا جرمانہ انپر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہذا فرمایا۔ **وعلی کل واحد منہما کفارۃ**۔ اور دونوں میں
سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتیٰ کہ ایک محل مثلاً صید حرم
کے تلف کرنے میں دو چار چند متعدد شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاوان ہیں
اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطاء سے قتل کرنے میں
کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا اسپر کفارہ علیحدہ ہے۔ م۔ **واذا باع المحرم الصید**۔ اور اگر محرم نے صید کو
فروخت کیا۔ ف۔ خواہ زندہ یا بعد ذبح کے۔ **او ابتاعہ**۔ یا محرم نے صید کو خرید لیا۔ **فالبیع باطل**۔ تو بیع باطل
ہے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ۔ حرم علیکم صید البر۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب
پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔
لان بیعہ حیا تعرض للصید بتفویت الامن۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے بوجہ اسکا امن
کھونے کے۔ ف۔ پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اسکے واسطے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر بائع
ہے تو انتفاع حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ **وبیعہ بعد ما قتلہ بیع میتۃ**۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا

مردار کی بیع ہو۔ ف۔ کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبح نہیں بلکہ قتل اور ذبح مردار ہو تو کچھ شبہہ نہیں کہ مردار کی خرید فروخت
باطل ہو۔ ومن اخرج ظبیۃ من الحرم ۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی۔ ف۔ خواہ عمداً یا
کسی طرح نکالی ۔ فولدت اولادا فماتت ہی واولادہا ۔ پھر بعد نکلنے کے وہ کئی بچے جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی
اور اسکے بچے سب مر گئے ۔ ف۔ پس کیا نکالنے والا صرف ہرنی کا ضامن ہو یا بچوں کے۔ جواب دیا۔ فعلیہ جزاؤہن
تو اسپر ان سب کی جزاء واجب ہو۔ لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقا للامن شرعا۔ کیونکہ ہرنی
تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہو۔ ولہذا وجب ردہ الی مامنہ ۔ اور اسی وجہ
سے اسکو اپنے امن کے ٹھکانے پھیر لانا واجب ہو۔ ف۔ اگر ممکن ہو تو اسکو حرم میں پھر لاوے ۔ وہذہ صفۃ
شرعیۃ ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہو۔ ف۔ یعنی ایسا مستحق امن ہونا ۔ اسکو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہو اور جو
صفت شرعی ہوتی ہو وہ اسکی ذات والاد میں پھیل جاتی ہو۔ فتسری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اسکے بچوں میں
پھیل جائیگی ۔ ف۔ اور ہر بچہ ایسا مستحق ہوا کہ اسکے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے ایسین تعرض کیا
تو جزاء واجب ہوئی ۔ اور اس صفت شرعیہ کے متعدی ہونے کی مثال رقیت مادری ہی چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو اسکے
مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہو۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اسوقت کہ محرم
مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادی جزاؤہا ثم ولدت ۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دیدی پھر
وہ بچہ جنی ۔ ف۔ پس مع بچوں کے ہلاک ہو گئی ۔ لیس علیہ جزاء الولد ۔ تو محرم پر بچوں کی جزاء واجب نہیں ہو
لان بعد اداء الجزاء لم تبق آمنۃ ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی ۔ ف۔ کیونکہ محرم نے
اسکی قیمت پہونچا دی ۔ تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہونچ گئی ۔ لان وصول الخلف ۔ کیونکہ بدل کا پہونچنا ۔ ف۔
یعنی قیمت کا فقراء کو پہونچ جانا ۔ کوصول الاصل ۔ مانند اصل کے پہونچ جانے کے ہو۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب ۔
ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقراء حرم کو دینا اور سوائے انکے دیگر فقراء کو دینا جائز ہو فعلی ہذا قیمت کا اپنے
ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہونچا بمنزلہ صید کے حرم میں پہونچنے کے ہو پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں
پہونچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہونچنے کا قائم مقام ہو ۔ یہ اعتراض ساقط ہو کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے
مستحق ٹھکانے پر پہونچنا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام میں پہونچنا ہو (فروع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غصب
کرکے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہو کہ چھوڑ دے اور تاوان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو
ضمان سے بری ہوا مگر آشنہ برا کیا لہذا یہ استحسان کے قابل ہو کہ کسی غاصب کو مغصوب واپس دینا برا کام ہو ۔ حل میں
صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور بہ تیر آسکو حرم میں لگا تو مذکور ہو کہ اسپر جزاء واجب ہو اور مبسوط میں مصرح نہیں واجب لیکن
کھانا حلال نہیں ۔ عف۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گذر جانے کے بیان میں ہو۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہاں سے بغیر احرام کے
تجاوز نہیں جائز ہو بغرض تعظیم کہ معظمہ ۔ پس میقات سے تجاوز میں قصد مکہ ہوگا یا نہ ہوگا ۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہو تو فرمایا
واذا اتی الکوفی ۔ اور جب کہ کوفہ کا رہنے والا ۔ ف۔ یا میقات سے باہر کہیں کا ہو ۔ بستان بنی عامر
بستان بنی عامر میں ۔ ف۔ مثلاً ۔ اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہو کہ حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہو اور

اس کوفی یعنی آفاقی کا قصد حج یا عمرہ کا ہے مع - تو اسنے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا - پھر دو حال سے خالی نہیں
کہ یا تو بستان بنی عامر میں اسنے احرام باندھا یا نہیں باندھا - پس اگر اول صورت ہے - فاحرم بعمرۃ - پس اسنے عمرہ کا
احرام باندھ لیا - ف - تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اسنے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہے یا نہیں - پس اگر کوئی
فعل شروع نہیں کیا - فان رجع الی ذات عرق - پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب - ولبی - اور تلبیہ کہا -
ف - یعنی کوفی کے واسطے ذات عرق میقات قریب ہے اسکی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق
کی نہیں بلکہ مقصد یہ کہ کسی میقات کی طرف رجوع کرنا مگر احرام باندھکر تلبیہ کہتا ہوا - مع - بطل عنہ دم الوقت - تو اسکے
ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہو گئی - ف - یعنی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اسپر ایک قربانی کا کفارہ
واجب ہوا تھا وہ اصطلاح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہو گئی - وان رجع الیہ ولم یلب - اور اگر وہ میقات
کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کہا - حتی دخل مکۃ وطاف لعمرتہ - یہانتک کہ جاکر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف
کرلیا - ف - یعنی فعل شروع کردیا - فعلیہ دم - تو اسپر قربانی لازم ہے - ف - الحاصل میقات کی طرف لوٹنے
میں تلبیہ کہنا ضرور ہے - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا ان رجع الیہ محرما فلیس
علیہ شیء لبی او لم یلب - اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے
خواہ اسنے تلبیہ کہا ہو یا نہیں - ف - یہی ایک قول شافعی ہے - وقال زفر رح لا یسقط لبی او لم یلب - اور
زفر رح نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے - ف - یہی قول مالک و شافعی ہے - لان جنایتہ
لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب - کیونکہ اسکا جرم
تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات
کو واپس آ گیا - ف - تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہیگی - یہی بیان ہے - اعتراض ہوا کہ
دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور یہاں واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس
مع الفارق ہے - ولنا انہ تدارک المتروک فی اوانہ - اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے متروک کا تدارک اپنے
وقت پر کرلیا - وذلک قبل الشروع فی الافعال - اور اسکا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے
ف - تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا - فیسقط الدم - پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی - بخلاف
الافاضۃ - بخلاف عرفات سے چل دینے کے - لانہ لم یتدارک المتروک علی ما مر - کیونکہ اسنے متروک کا
تدارک نہیں کیا بنا برآنکہ گذرا - ف - خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا
اور یہاں تدارک وقت پر مفید ہے اور اسمیں امام ابوحنیفہ رح و صاحبین کا اتفاق ہے - غیر ان التدارک عندہما
بعودہ محرما - سوائے اتنی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے
ف - کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے - لانہ اظہر حق المیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا - کیونکہ اسنے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کردیا
تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گذرا - ف - بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسلئے یہاں بھی
تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنا ضرور نہیں - وعندہ رح بعودہ محرما ملبیا - اور امام رح کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے
عود کرنے میں حاصل ہے - لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویرۃ اہلہ - کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے گھر میں
سے ہو - ف - یعنی احرام میں ایک طریقہ عزیمت یعنی افضل و اعلیٰ ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا - ودوم رخصت
یعنی ادنیٰ درجہ اور جائز ہے وہ میقات سے احرام باندھنا - فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیہ

حقہ بالکلیۃ والتلبیۃ - پس جب اُسنے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کرکے احرام کا حق ادا
کرنا اُسپر واجب ہے - وکان التلافی بعودہ ملبیا - اور جرم کی تلافی لبیک کہتے ہوے لوٹنے سے ہوگی - ف - لیکن
اسمین یہ تردد ہے کہ اگر اُسنے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ قربت کی اُسپر واجب ہو - جواب یہ ہو سکتا ہے
کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت نہ تھی - لیکن جب اُسنے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اُسپر عود کرنے مین
احرام کے ساتھ لبیک ظاہر کرنا ضروری ہے - وعلی ہذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد المجاوزۃ مکان العمرۃ فی جمیع ما ذکرنا
اور اگر اُسنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجاے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور مین جو ہم نے
ذکر کیے ہین امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے - ف - پھر یہ سب اُسوقت کہ بعد احرام کے کوئی
فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو - ولو عاد بعدما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنہ الدم
بالاتفاق - اور اگر اُسنے طواف شروع کرنے و حجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق
اُس سے قربانی کفارہ ساقط نہ ہوگی - ف - خواہ لبیک کہتا ہوا لوٹے یا نہین - اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالی
کا ہے ویسا ہی امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالی کا بھی یہی قول ہے - ع - یہ سب اُسوقت کہ اُسنے احرام باندھ لیا ہو پھر
میقات کو لوٹا - ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق - اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف
لوٹا تو بالاتفاق اُسکے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائیگی - ف - جب کہ اُسنے میقات سے احرام باندھا - وہذا الذی
ذکرنا - اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے مین قربانی کفارہ واجب ہوتی
ہے بوجہ مذکورہ - اذا کان یرید الحج او العمرۃ - یہ اُسوقت کہ اُسکا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو - ف - اور اگر اُسکا یہ ارادہ نہو -
فان دخل البستان لحاجتہ - پس اگر وہ بستان بنی عامر مین اپنی حاجت سے داخل ہوا - ف - مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ
کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کرکے نہین گیا تو اُسپر کچھ جرم نہین ہے - اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ مین داخل ہونا چاہے
فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام - تو اُسکو اختیار ہے کہ بغیر احرام مکہ مین داخل ہو - ف - معنی یہ ہین کہ بغیر میقات سے احرام
لانے کے مکہ مین یہین سے احرام باندھکر داخل ہو سکتا ہے اور یہ معنی نہین کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب
کتابون مین ناطق ہین کہ جو کوئی مکہ مین داخل ہونا چاہے اُسپر احرام لازم ہے مراد نسک کا قصد ہو یا نہو - انتہی - لہذا فرمایا - ووقتہ البستان
اور بستانی کیواسطے میقات یہی موضع بستان ہے - ف - یعنی بستان سے احرام باندھنا اُسکے حق مین میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی
اُسکا میقات ہے - وہو و صاحب المنزل سواء - اور یہ شخص جو بستان مین داخل ہو گیا اور وہ شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے
دونون یکسان ہین - ف - یعنی اس بات مین کہ اُنکے واسطے میقات یہی مقام ہے - اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی
ضرورت نہین ہے - لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ - کیونکہ بستان کوئی مقام
واجب التعظیم نہین تو بستان کا قصد کرنے سے اُسپر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا - ف - بلکہ جائز نہین ہے پس بستان
مین بغیر احرام داخل ہوگا - واذا دخلہ التحق باہلہ - اور جب بستان مین داخل ہو گیا تو بستان والون کے
ساتھ لاحق ہو گیا - ف - اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو - ع - وللبستانی ان یدخل مکۃ بغیر احرام
للحاجۃ فکذلک لہ - اور بستان والے کو مکہ مین داخل ہونا اپنی ضرورت کے لیے بدون احرام کے جائز ہے تو اسکے
واسطے بھی جائز ہے - ف - اسکے معنی بقول ابن الہمام رح یہ کہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ مین داخل ہو سکتا ہے
رہا یہان سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے - والمراد بقولہ ووقتہ البستان - اور یہ جو فرمایا کہ وقتہ البستان
یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع الحل الذی بینہ وبین الحرم - تمام حل جو اسکے و حرم کے

در بیان مانع ہے۔ ف۔ کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ **وقد مر من قبل**۔ اور یہ بیان پہلے گذرا۔ **فلذا وقت الداخل الملحق بہ**۔ پس یوں ہی اُس شخص کا میقات جو بستان میں داخل ہو کر بستانی کے ساتھ ملا دیا گیا ہے یہی بستان ہے۔ ف۔ (فروع) جو کوئی مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اُسکا یہی حیلہ ہے کہ بستان میں داخل ہو۔ الکافی۔ اس حیلہ میں اعتراض ہے کہ جب اسکا اصلی قصد مکہ ہے تو اُسکو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ العداد ح۔ میں کہتا ہوں کہ بالفعل اسکا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لیے داخل ہوتا ہے اگرچہ اسکو علم ہے کہ بستان سے مکہ کا قصد کریگا۔ لیکن معنی اسکے صرف یہ ہیں کہ اسنے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے احرام بچایا اگرچہ بستان سے باحرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی ہے۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں داخل ہو گیا وہ اور بستانی حکم میں واحد ہیں۔ **فان احرما من الحل**۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا۔ ف۔ یعنی بقصد حج۔ **ووقفا بعرفة لم یکن علیہما شیء**۔ اور دونوں نے جا کر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ **یرید بہ البستانی والداخل فیہ**۔ ان دونوں سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان میں داخل ہونے والا۔ **لانہما احرما من میقاتہما**۔ کیونکہ ان دونوں نے اپنی میقات سے احرام باندھا۔ ف۔ تو اُنپر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام مصنف سے [illegible] ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے مکہ میں جاویں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ واقع ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں مشقت وحرج شدید ہے پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گذر چکا۔ م۔ **ومن دخل مکة بغیر احرام**۔ اور جو شخص کہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اُسکے داخلہ سے اُسپر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ **ثم خرج من عامہ ذلک الی الوقت**۔ پھر وہ اسی سال میں میقات کو گیا۔ **واحرم بحجة علیہ**۔ اور اسنے ایسے حج کا احرام باندھا جو اُسپر واجب ہے۔ ف۔ خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتی کہ اُسنے احرام عمرہ واجبہ نذر وغیرہ کا باندھا۔ **اجزاہ ذلک من دخولہ مکة بغیر احرام**۔ تو اسکو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ کافی ہو گیا۔ ف۔ یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجبی حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ **وقال زفر رح لا یجزیہ وہو القیاس اعتبارا بما لزمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنة**۔ اور زفر رح نے کہا کہ یہ اسکو کافی نہ ہوگا اور قیاس یہی ہے بر قیاس اسکے جو بوجہ نذر کے لازم ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا سال پلٹ گیا ہے۔ ف۔ یعنی وجہ قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونوں کا سبب مختلف ہے پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر مالداری سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی یہاں ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا مانند سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ **ولنا**۔ اور ہماری دلیل۔ ف۔ یعنی استحسان۔ تو ہم نے استحسان لیا کہ۔ **انہ تلافی المتروک فی وقتہ**۔ اسنے متروک حج یا عمرہ تحیہ کی تلافی اپنے وقت میں کر لی۔ ف۔ یعنی سال کے اندر اسطرح کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اسکو ادا کر لیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ تعظیمی ادا کرنا مقصود نہیں ہے۔ **لان الواجب علیہ تعظیم ہذہ البقعة بالاحرام**۔ کیونکہ اسپر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم

کرنا احرام کے ساتھ ہے۔ ف۔ تو جب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائیگا۔ کما اذا اتاہ محرما بحجۃ الاسلام
فی الابتداء۔ جیسے اگر ابتداء میں حجۃ الاسلام یعنی فریضہ حج کا احرام باندھے آتا۔ ف۔ تو تحیہ کے حج یا عمرہ سے کافی
ہو جاتا یوں ہی اس سال کے اندر قضا کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار دینا فی ذمتہ۔
برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تحیہ واجبہ اسکے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ فلا یتادی الا باحرام
مقصود۔ تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے
کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المنذور۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اس سال
اعتکاف رمضان کے نذر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانہ یتادی بصوم رمضان من ہذہ السنۃ دون
العام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان
سے۔ ف۔ بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔ پھر واضح
ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی کہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنف رح نے فرمایا کہ
اسپر احرام لازم ہے یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص کہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھکر جاوے پس اگر حج
وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے اور نہیں تو علحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام مکمل نہیں سکتا تا وقتیکہ اس سے
کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادائے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ
سے لازم ہیں۔ م۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرۃ۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کرکے عمرہ کا احرام باندھا
وافسدہا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا۔ ف۔ بایں طور کہ چار پھیرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ مضی فیہا۔ تو عمرہ کے
افعال میں گذر جاوے۔ ف۔ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاہا
اور عمرہ کو قضاء کرے۔ ف۔ جس وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے
علی ما سابقا۔ پس میقات سے احرام باندھکر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام تقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع
ہوتا ہے۔ ف۔ بدون افعال ادا کیے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ ف۔ اور حج فاسد میں افعال پورے کریگا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لترک
الوقت۔ اور اسپر میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہوگی۔ ف۔ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ
جب اسنے عمرہ کو احرام میقات سے قضاء کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سہو ہوا
پھر فاسد ہوکر قضاء کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔ ع۔ وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنہ۔ اور قول زفر رح کے
قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی زفر رح سے صریح روایت نہیں مگر انکے قول سابق پر قیاس کرکے نکلا کہ قربانی
ساقط نہ ہوگی۔ وہو نظیر الاختلاف۔ اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی۔ ف۔ جو دو صورتوں میں ہے
اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جب کہ وہ میقات
سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے۔ ف۔ یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اسکو حج نہیں ملا۔ اور دوم فیمن
جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم افسد حجتہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے
تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ ف۔ مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں
شخصوں پر آئندہ قضاء میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفر رح کے نزدیک ساقط
نہ ہوگا۔ وہو یعتبر المجاوزۃ بہذہ۔ اور زفر رح اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیر ما من

المحظورات - اسکے سواے دیگر ممنوعات پر - ف چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ دم واجب ہوا وہ قضا سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضا سے ساقط نہ ہوگا - لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اسکی تلافی نہیں بخلاف میقات سے تجاوز کے کہ اسکی تلافی ہے - تو فرق کے باوجود قیاس صحیح نہ ہوگا - ولنا انہ تلبیر قاضیا حق المیقات بالاحرام منہ فی القضاء - اور ہماری دلیل یہ کہ قضا میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنیوالا ہو جائیگا - وہو یحکی الفائت - اور قضا اسکی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا - ف گویا فوت شدہ کا قائم مقام یہ ہے گویا اسنے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا - ولا یتقدم بہ غیرہ من المحظورات - اور قضا کے ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہوتے ہیں - ف پس اگر قضا میں اسنے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے لازم نہ ہوا کہ گویا اسنے اول میں خوشبو نہیں لی تھی - کیونکہ ایک وقت ایک گناہ نکرنے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں چھپتا ہے - فوضح الفرق - تو فرق کھل گیا - ف یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں - اور دوسرے ممنوعات کرنے میں فرق ظاہر ہوا کہ قضا سے دیگر ممنوعات نہیں مٹتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہو جاتا ہے کیونکہ قضا تو سابق فاسد کی ہے لہذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات سے تجاوز کا کفارہ لازم رہیگا کیونکہ دوسرا عمل مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے - م - واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم اور اگر کی حرم سے حل کو نکلا درحالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اسنے احرام باندھا - ف یعنی حل سے - ولم یعد الی الحرم ووقف بعرفۃ - اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا - ف یعنی حل سے باہر ہی ہے عرفات کو چلا گیا - فعلیہ شاۃ - تو اس کی پر ایک بکری واجب ہے - ف کیونکہ اسنے میقات سے تجاوز کیا - لان وقتہ الحرم وقد جاوزہ بغیر احرام - کیونکہ مکی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا - ف اور تلافی نہ کی - اور اگر بضرورت حل میں آیا ہو تو اسپر کچھ نہیں - السروجی - فان عاد الی الحرم ولبی اولم یلب - پھر اگر کی مذکور نے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تلبیہ کہا یا نہیں کہا - ف یعنی تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں - فہو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الآفاقی - تو اسکا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آفاقی کے مسئلہ میں بیان کیا - ف یعنی زفرؒ کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہو تو ساقط ہے ورنہ نہیں - اور صاحبین کے نزدیک مرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے - والمتمتع اذا فرغ من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم - اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہوکر احرام حج باندھا - ف حالانکہ بمنزلہ کی کے اسکا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں - اگر نہیں لوٹا - و وقف بعرفۃ - اور عرفات میں وقوف کر لیا - فعلیہ دم - تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے - لانہ لما دخل مکۃ واتی بافعال العمرۃ صار بمنزلۃ المکی - کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہوکر افعال عمرہ بجالایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہو گیا واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا - اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اسکے جو ہم سابق ذکر کر چکے - ف یعنی فصل مواقیت میں - تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا - فیلزمہ الدم بتاخیرہ عنہ - تو حرم سے احرام تاخیر کرنے سے اسپر قربانی کفارہ لازم ہے - ف کیونکہ بعد تاخیر کے اسنے تدارک وتلافی بھی نہیں کی - فان رجع الی الحرم واہل فیہ قبل ان یقف بعرفۃ فلا شئی علیہ - پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اسمیں تلبیہ کہا تو اسپر کچھ لازم نہیں رہا - ف یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ہے - وہو علی الخلاف الذی تقدم فی الآفاقی

اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آفاقی کی صورت میں گذرا۔ ف۔ جب کہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کیا۔ صاحبین کے نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدون تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفر رح کے نزدیک کسی طرح ساقط نہ ہوگا۔

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام۔ یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ احرام حج میں آفاقی کو عمرہ و حج جمع کرنا بطور قران یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفۃ اذا احرم المکی بعمرۃ وطاف لہا شوطا۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اسکا طواف ایک پھیر کر لیا۔ ف۔ یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک کردے۔ وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اسپر حج توڑنے کی وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجۃ وعمرۃ۔ اور اسپر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا۔ ف۔ بوجہ قضائے متروک کے کیونکہ ہر قضائے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد رفض العمرۃ احب الینا۔ اور ابو یوسف ومحمد رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے۔ ف۔ اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھیر سے کم کیا ہو۔ وقضاہا وعلیہ دم لرفضہا۔ اور عمرہ کو قضا کرلے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اسپر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانہ لابد من رفض احدہما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق المکی غیر مشروع۔ کیونکہ مکی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے والعمرۃ اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے۔ ف۔ بہ نسبت حج کے۔ لانہا ادنی حالا۔ کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر۔ واقل اعمالا۔ اور اعمال میں تھوڑا۔ وایسر قضاء۔ اور قضاء کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونہا غیر موقتۃ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موقت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ سوائے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرۃ ثم بالحج ولم یات بشیء من افعال العمرۃ۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا۔ ف۔ تو باتفاق عمرہ کو ترک کردے۔ الکافی ح۔ لما قلنا۔ بوجہ ایکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی کم درجہ و کم عمل واسکی قضا و آسان ہے۔ فان طاف للعمرۃ اربعۃ اشواط۔ اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کر لیے۔ ف۔ یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف۔ پھر اسنے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے۔ لان للاکثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ ف۔ تو گویا اسنے کل طواف کر لیا۔ فتعذر رفضہا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ عمرہ تو یہی طواف کعبہ ہے۔ کما اذا فرغ منہا۔ مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو۔ ف۔ کہ اسوقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں اور حاصل طواف عمرہ کے سات پھیروں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ وکذلک اذا طاف للعمرۃ اقل من ذلک عند ابی حنیفۃ۔ اور یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کیے ہوں تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ ف۔ اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے۔ لہ ان احرام العمرۃ قد تاکد باداء شیء من افعالہا واحرام الحج لم یتاکد۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اسکے افعال میں سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و مستحکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد ایسر۔ اور حال یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے۔ ف۔ پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرۃ والحالۃ ہذہ ابطال العمل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے میں جب کہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا ہے

آتا ہے۔ ف۔ اور یہ حرام ہے چنانچہ نوافل الصلوٰۃ میں مدلل گذرا۔ وفی رفض الحج امتناع عنہ۔ اور حج چھوڑنے میں اس سے امتناع ہے۔ ف۔ یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ پڑھنا جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وعلیہ دم بالرفض ایہما رفضہ لانہ تحلل قبل اوانہ۔ اور کسی پر ایک قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونیکے وقت آنے سے پہلے وہ احرام سے حلال ہو گیا۔ ف۔ لیکن گناہ نہ ہوگا۔ لتعذر المضی فیہ۔ کیونکہ اسکو پورا کرنا متعذر ہے۔ ف۔ بوجہ ممانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا۔ ف۔ محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ کی بھی شرعًا دونوں کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جیسے محصر پر ایک قربانی آتی ہے اسپر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے و حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رفض العمرۃ قضاءہا لا غیر وفی رفض الحج قضاؤہ وعمرۃ لانہ فی معنی فائت الحج۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضاء ہے نہ کچھ زیادہ۔ اور حج کے ترک کرنے میں قضائے حج اور ایک عمرہ ہے کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی میں ہے۔ ف۔ یعنی احرام باندھکر گیا مگر حج نہیں پایا تو اسپر حج مع عمرہ قضاء میں لازم ہے۔ وان مضی علیہما اجزاہ۔ اور اگر کی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے۔ ف۔ یعنی عمرہ و حج کو پورا کر لیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لانہ ادی افعالہما کما التزمہما۔ کیونکہ اسنے دونوں کے افعال کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا۔ ف۔ تو التزام احرام کے موافق ہو گیا۔ غیر انہ منہی عنہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ جمع کرنا منع شرعی ہے۔ والنہی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا۔ اور نہی عمل کے تحقق سے مانع نہیں بنابر آنکہ ہماری اصل میں معلوم ہوا۔ ف۔ یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس عمل سے نہی ہو وہ دلیل اسکے مشروع ہونے کی ہے بایں معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی و نفی میں یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اسکا تحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہاں کی سے حج و عمرہ متحقق ہو جائیگا۔ وعلیہ دم۔ اور اسپر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی۔ لجمعہ بینہما۔ کیونکہ اسنے دونوں کو جمع کر دیا۔ لانہ تمکن النقصان فی عملہ لارتکابہ المنہی عنہ۔ کیونکہ ممنوع فعل کے مرتکب ہونے سے اسکے عمل میں نقصان بیٹھ گیا۔ ف۔ تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے۔ وہذا فی حق المکی دم جبر۔ اور جمع حج و عمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ مکی کے حق میں دم الجبر ہے۔ ف۔ یعنی جبر نقصان کے واسطے کفارہ کے طور پر ہے پس اسمیں سے کھانا سوائے فقراء کے جائز نہیں۔ وفی حق الآفاقی دم شکر۔ اور آفاقی کے حق میں شکر کی قربانی ہے۔ ف۔ خواہ جمع کرنا بطور قران میسر ہو یا بطور تمتع میسر ہو بہرحال وہ شکریہ کی قربانی ہے تو اسمیں سے کھانا جائز ہے۔ ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجۃ اخری فان حلق فی الاولیٰ لزمتہ الاخری ولا شیء علیہ۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسویں ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں حلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اسنے دو احرام جمع نہیں کیے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اسوقت تک محرم رہیگا ع۔ وان لم یحلق فی الاولیٰ لزمتہ الاخری وعلیہ دم قصر او لم یقصر۔ اور اگر اسنے اول حج میں حلق نہیں کیا ہے تو بھی دوسرا اسپر لازم ہوگا اور اسپر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترا دے یا نہ کترا دے۔ ف۔ یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے۔ ن۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابوحنیفہ رح

کے نزدیک ہے۔ وقالا ان لم یقصر فلا شئی علیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اسپر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ف
اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا۔ وان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرۃ بدعۃ فاذا حلق فہو ان کان نسکا
فی الاحرام الاول فہو جنایۃ علی الثانی لانہ فی غیر اوانہ فلزمہ الدم بالاجماع۔ امام و صاحبین کی تقریر دلیل
یہ ہے کہ حج کے دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے پھر جب اسنے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق
کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہے وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے
ہے تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا۔ ف۔ رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رح کے نزدیک لازم اور صاحبین
کے نہیں۔ تو کہا کہ: وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل۔ اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا (یعنی برابر احرام اول
و دوم میں رہا) یہانتک کہ آیندہ سال میں حج دوم کیا۔ ف۔ اور دسویں کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں
احرام سے حلال ہوا۔ فقد اخر الحلق عن وقتہ فی الاحرام الاول۔ تو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت
حلق سے حلق کو تاخیر دے۔ ف۔ حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا۔ وذلک یوجب الدم عند ابی حنیفۃ۔
اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رح کے نزدیک کفارۂ قربانی واجب کرتا ہے۔ وعندہما
ولا یلزمہ شئی علی ما ذکرنا۔ اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ فلہذا سوّی
بین التقصیر وعدمہ عندہ۔ پس اسی اصل کی وجہ سے امام رح کے نزدیک منڈانے اور نہ منڈانے میں یکساں
حکم کیا گیا۔ ف۔ یعنی خواہ حلق کرے یا نہ کرے دونوں طرح اسپر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں
بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ وشرط التقصیر عندہما۔
اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا۔ ف۔ یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام
دوم پر جنایت ہے۔ ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری فعلیہ دم۔ اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ
ہوا سواے سر منڈانے یا کترانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اسپر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرامہ
قبل الوقت۔ کیونکہ اسنے وقت سے پہلے احرام باندھا۔ ف۔ کیونکہ اول احرام سے سر منڈانے یا کترانے کا
ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانہ جمع بین احرامی العمرۃ وہذا مکروہ فیلزمہ الدم وہو دم جبر وکفارۃ۔ اسلیے
کہ اسنے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اسپر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان و کفارہ کی ہے
ف۔ اسواسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہوے جانے میں برخلاف دو حج کے کہ انمیں ایک حج دوسرے
سال میں ادا کیا جائیگا۔ ن۔ ومن اہل بالحج۔ اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا۔ ف۔ یعنی احرام باندھا اور
ہنوز کچھ شروع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں (حج و عمرہ) اسپر لازم ہونگے۔
لان الجمع بینہما مشروع فی حق الآفاقی۔ والمسئلۃ فیہ۔ اسلیے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج و عمرہ جمع کرنا مشروع
ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر بذلک قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائیگا۔ ف۔
کیونکہ قارن وہی کہ جسکا احرام عمرہ و حج کا جمع ہو کر افعال شروع ہوں۔ لکنہ اخطاء السنۃ فیصیر مسیئا۔ لیکن
اسنے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ سنت تو احرام عمرہ و حج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا
تلبیہ کہنا جیسا کہ قران میں تاویل احادیث میں گذرا۔ پھر اسکو چاہیے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن
کرتا ہے۔ فلو وقف بعرفات ولم یات بافعال العمرۃ فہو رافض لعمرتہ۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا
اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہوگیا۔ لانہ تعذر علیہ اداؤہا۔ کیونکہ اب ادائی عمرہ

متعذر ہے۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کریگا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اذ ہی مبنیۃ علی الحج غیر مشروعۃ۔ اسلیے
کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے۔ ف۔ بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضی نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہے۔ جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع مین ممکن ہے اور قران
یک احرام مین نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم وقضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابوحنیفہ رح نے عبد الملک بن عمیر
سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا
کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الفتح۔ فان توجہ الیہا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر
یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہوجائیگا یہانتک کہ عرفہ کا وقوف کرلے۔ ف۔ تب
عمرہ رفض ہوجائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ ف۔ باب القران مین۔ واضح
ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران مین اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر
اپنے حج کا طواف کرلیا۔ ف۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر اپنے عمرہ کا احرام باندھا۔ فمضی
علیہما۔ پس دونون پر گذر گیا۔ ف۔ یعنی دونون ادا کرگیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماہ و
علیہ دم۔ تو دونون اسپر لازم ہوے اور اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ دونون کا لازم ہونا تو
احرام ہی سے ہوگیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونون ادا کرگیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کردی پس
حاصل یہ کہ احرام حج باندھکر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونون اسپر لازم ہوے پھر اگر دونون کو
پورا کرگیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمعہ بینہما۔ بوجہ حج وعمرہ جمع کرنے کے۔
لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فصح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج وعمرہ جمع کرنا مشروع ہے بنابر آنکہ پہلے گذرا تو دونون
کا احرام صحیح ہوگیا۔ ف۔ تو دونون اسپر لازم ہوگئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہوسکتا تو
دفع کردیا کہ۔ والمراد بہذا الطواف طواف التحیۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التحیۃ۔ ف۔ یعنی طواف قدوم
ہے نہ طواف زیارت۔ وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ
بترکہ شئی۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ ف۔ پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی
رکن ادا نہیں کیا۔ واذا لم یات بما ہو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اس نے
ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اسکو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ ف۔ لہذا
عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہوگیا۔ فلہذا لو مضی علیہما۔ لہذا اگر دونون کو پورا کرگیا۔ ف۔ کسی کو فاسد
نہ کیا۔ جاز وعلیہ دم لجمعہ بینہما۔ تو جائز ہے اور اسپر دونون کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی۔ ف۔
پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ۔ وہو دم کفارۃ
وجبر۔ یہ قربانی کفارہ وجبر نقصان کی ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ بان بافعال العمرۃ علی افعال
الحج من وجہ۔ کیونکہ یک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا۔ ف۔ اور یہ مکروہ
ہے کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اس سے شروع کیے جاتے ہین اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے
کو مفید ہے نہ آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی شروع نہیں کیا۔ لہذا مسئلہ مین روایت ہے کہ۔ ویستحب ان یرفض
عمرتہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشئی من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرلینے
سے احرام حج متاکد ہوگیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

تو دم دیا ہو۔ ف۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر میں قران
کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ وان رفض عمرتہ یقضیہا۔ اور جب اسنے اپنا عمرہ کو توڑ دیا تو اُسکو قضا
کرے۔ لصحۃ الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ میں شروع صحیح ہو چکا۔ ف۔ کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع مشروع ہے۔ و
علیہ دم لرفضہا۔ اور اسپر ایک قربانی لازم ہے بوجہ عمرہ ترک کرنے کے۔ ف۔ پھر عمرہ سوائے عرفہ و عید و تشریق
کے جب چاہے قضا کرے۔ ومن اہل بعمرۃ فی یوم النحر او فی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا
عمرہ کا یوم النحر میں یا ایام تشریق میں تو اسپر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شروع
صحیح ہے اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضہا۔ اور اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ ای یلزمہ الرفض۔ یعنی اسپر توڑ دینا
واجب ہے۔ لانہ قد ادی رکن الحج۔ کیونکہ اسنے رکن حج کو ادا کیا۔ ف۔ یعنی طواف زیارت جب کہ یوم النحر
فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ بنی کرنے والا
ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی بسبب صورت بھی اور بسبب معنی بھی۔ وقد کرہت العمرۃ فی ہذہ الایام ایضا علی ما نذکرہ۔
اور ان ایام میں عمرہ مکروہ بھی ہے بنابر آنکہ ہم اسکو ذکر کرینگے۔ فلہذا یلزمہ رفضہا۔ پس اسی وجہ سے اسپر عمرہ ترک کرنا
لازم ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ نہایہ میں مسئلہ مذکورہ کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل
حلق کے۔ اور عنایہ میں کہا کہ ظاہرا مطلق ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی
العینی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ بنی بر
حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنائے عمرہ
بر حج ہے نہ باطن میں خصوص جب کہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہو اور حدیث عائشہ رضہ میں ظاہر ہے کہ طواف وداع سے
پہلے عمرہ کیا۔ فافہم۔ م۔ فان رفضہا فعلیہ دم لرفضہا وعمرۃ مکانہا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اسپر عمرہ چھوڑنے
کی قربانی اور بجائے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیہا اجزاہ۔
اور اگر وہ عمرہ پر سار گیا تو کافی ہوگیا۔ لان الکراہۃ۔ اسواسطے کہ کراہت۔ ف۔ نافی نہیں ہے بلکہ۔ لمعنی فی غیرہا۔
ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ وہو کونہ مشغولا فی ہذہ الایام باداء بقیۃ اعمال الحج۔ اور یہ معنی
اسکا مشغول ہونا ان ایام میں باقی اعمال حج ادا کرنے میں۔ ف۔ یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اسوجہ سے
کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ بقیہ افعال حج میں مشغول ہے۔ فیجب تخلیص الوقت لہ تعظیما۔ تو تعظیم کے
واسطے اسکے لیے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے۔ ف۔ تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود
مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ذات خود ادا ہوگیا۔ وعلیہ دم۔ اور اسپر قربانی
واجب ہوئی۔ لجمعہ بینہما اما فی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں۔ ف۔ جبکہ حج کے
حلق سے پہلے عمرہ کا احرام عمرہ باندھا ہو۔ ع۔ او فی الاعمال الباقیۃ۔ یا جمع باقی اعمال حج میں۔ ف۔ جب کہ حلق
کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا وہذا دم کفارۃ ایضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل اذا حلق
للحج ثم احرم لا یرفضہا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام
باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنابر ظاہر عبارت اصل یعنی مبسوط کے۔ ف۔ چنانچہ امام محمد رح نے مبسوط میں کہا
کہ عمرہ کو رفض نہ کرے ع۔ وقیل یرفضہا احترازا عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رفض کرے تاکہ ممانعت سے بچے
ف۔ کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے ممانعت ہے۔ قال الفقیہ ابو جعفر ومشائخنا علی ہذا۔ فقیہ ابو جعفر محمد بن عبد

ہندوانی رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں - ف یعنی رفض کرے - فان فاتہ الحج ثم احرم بعمرۃ او بحج فانہ یرفضہا - اگر اسکا حج فوت ہو چکا پھر اپنے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اسکو رفض کر دے - ف یعنی دوم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو - لان فائت الحج یتحلل بافعال العمرۃ من غیر ان ینقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک فی باب الفوات ان شاء اللہ تعالیٰ - کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدون اسکے کہ اسکا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنابر آنکہ باب الفوات میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا - ف تو ایک عمرہ بعد فوات حج کا کریگا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا - فیصیر جامعا بین العمرتین من حیث الافعال - تو وہ دو عمروں کا جمع کرنے والا از راہ افعال ہو گیا - ف اور یہ جائز نہیں ہے - فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بعمرتین - تو اسپر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اسوقت کہ دو عمروں کا احرام باندھے - ف اور اس سے معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہاں وہ دو عمروں کا احرام باندھنے والا ہو گیا - غرضکہ بالاتفاق اسپر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے - وان احرم بحجۃ - اور اگر اسنے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو - یصیر جامعا بین الحجتین احراما فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بحجتین - تو وہ احرام میں دو حج کا جمع کرنے والا ہو جائیگا تو اسپر واجب ہوگا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اسوقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو - ف یعنی ابتدائی احرام میں کہا کہ دو حج کے لیے لبیک کرتا ہوں یا احرام میں دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اسنے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے - وعلیہ قضاؤہا لصحۃ الشروع فیہا ودم لرفضہا بالتحلل قبل اوانہ - اور اسپر اسکی قضاء واجب ہے کیونکہ اسمیں شروع کرنا صحیح ہو گیا اور اسپر ایک قربانی ہے بوجہ اسکے ترک کرنے کے اس طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا - ف عینی رح نے کہا کہ علیہ قضاؤہا یعنی اسپر اس حج کی قضاء واجب ہے - میں کہتا ہوں کہ ضمیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جسکو رفض کیا اسکی قضاء واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہر اسوجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہوگا -

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان میں - احصار لغت میں منع ہے - اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہیں گیا بلکہ اسنے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہونچا کہ دسویں کی فجر طلوع ہو چکی اور اسنے وقوف عرفہ نہیں پایا - اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتی کہ پہونچ نہیں سکا - پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یوں ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خرچ ختم ہو جانا اور عورت کا محرم مرجانا وغیرہ تجنیس میں ہے کہ خرچہ اگر چوری ہوا پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں ورنہ محصر ہے - شافعی رح نے کہا کہ احصار سوائے دشمن کے نہیں ہوتا - مت - واذا احصر المحرم بعدو او اصابہ مرض - اور جب محرم (بحج یا بعمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہو جانے کے - فمنعہ من المضی - پس اس دشمن یا مرض نے اسکو پورا کرنے سے روکا - ف یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ اسکو بیت اللہ تک پہونچنے سے مانع ہو - جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عام الحدیبیہ میں مشرکوں نے روکا تھا جبکہ آپ عمرہ کے لیے جاتے تھے - جاز لہ التحلل - تو محصر کو حلال ہو جانا جائز ہے - ف بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے - وقال الشافعی لا یکون الاحصار الا بالعدو - اور شافعی رح نے

کیا کہ احصار نہیں ہوتا مگر وجہ دشمن کے۔ ف۔ یہی قول امام مالک رحمہ اللہ ہے۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ فان احصرتم الآیہ۔ احصار میں نازل ہوئی
جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب کو دشمنوں نے روکا تھا پھر سیاق آیت میں وارد ہے۔ فاذا امنتم فمن تمتع
الآیہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہو جاوے۔ تو احصار میں امن نہیں ہوتا۔ تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پس احصار مخصوص
دشمن کی وجہ سے ہوا۔ ولان التحلل بالہدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاۃ۔ کیونکہ محصر کے حق میں ہدی کی قربانی کر کے
حلال ہو جانا اس واسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے۔ وبالاحلال ینجو من العدو لا من المرض۔ اور حلال
ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے۔ ف۔ تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے۔ جیسے نہیں کہ
دوندہ کو اسکے ساتھ لاحق کرتا ہو گا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو مصیبت دشمن کی باقی نہیں رہی بس
بقید علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں۔ م۔ ولنا ان آیۃ الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع
اہل اللغۃ۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے بدلیل اجماع اہل اللغۃ
ف۔ یعنی قرآن مجید کا ورود ہوا عرب کی زبان پر ہے پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں انہیں پر اعتماد ہے اور آیت
احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا ہے احصار سے ہے نہ حصر سے اور نحاس رحمہ اللہ نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض
ہے۔ فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو۔ کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر بدشمن ہوتا
ہے۔ ف۔ یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہیں کہ احصر فلان۔ یعنی فلاں شخص احصار کیا گیا
اور اگر اسکو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر بولتے ہیں کہ فلان حصر یعنی فلاں شخص روکا گیا۔ پس جب آیت
کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغۃ اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ جب تکو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہو جاؤ
یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو الانصاری رضی اللہ عنہ
کی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور لنگ بھی احصار ہے۔ کما رواہ الخمسۃ وحسنہ الترمذی وصححہ النووی۔ مع۔ رہا یہ جو کہ
کہا کہ ہدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں۔ والتحلل قبل اوانہ لدفع
الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اسواسطے کہ احرام کے زمانہ دراز
تک رہنے سے جو حرج پیش آنے والا تھا وہ دور ہو۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام
میں مردہ پڑا رہنا پڑیگا۔ اور اس میں حرج عظیم ہے اور اگر فرض کرو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی جلی دلالت
نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اف کہنا ممنوع تو مارنا جو بڑھکر ہے بدرجۂ اولیٰ
حرام ہے تو جب حرج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ مرض کے بدرجۂ اولیٰ مدفوع ہے۔ والحرج فی الاصطبار علیہ مع
المرض اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت بڑھکر ہے۔ ف۔ بہ نسبت دشمن کے
احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت و ہاتھ و پاؤں سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اسکا
چلنے اور سواری سے مانع ہو یا زیادتی مرض۔ دشمن خواہ قومی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو
البدائع۔ واذا جاز لہ التحلل۔ اور جب اسکو حلال ہونا جائز ہو گیا۔ ف۔ یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ
اب حج نہیں پا سکتا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس۔ یقال لہ ابعث شاۃ تذبح
فی الحرم۔ اسکو حکم دیا جائیگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کیجاوے۔ ف۔ اور اسکے ذبح ہونے پر بیان
پھر حلال ہو جائیگا۔ لیکن کیونکر معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا۔ وواعد من یبعثہ بیوم بعینہ یذبح فیہ
ثم تحلل۔ اور جسکے ہاتھ ہدی بھیجے اس سے ایک روز معین کا وعدہ ٹھہرا لے کہ اس دن وہ ہدی کو ذبح کریگا پھر

حلال ہو جائیگا - ف - یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام میں منع ہیں
وانما یبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ - اور حرم میں اسی وجہ سے بھیجی جاویگی کہ احصار کی قربانی ایک
تقرب ہے - ف - کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے - والاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان علی ما مر - اور
خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گذرا - ف - یعنی قیاس کو اس میں دخل
نہیں مگر شرع نے بتلا دیا کہ ذی الحجہ کی ۱۰-۱۱-۱۲ تاریخوں میں یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے - فلا یقع قربۃ دونہ
فلا یقع بہ التحلل - پس بدون زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا - والیہ
الاشارۃ بقولہ تعالی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ - اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اللہ تعالی
ولا تحلقوا رؤسکم الخ - یعنی اور اپنے سروں کو مت مونڈو یہاں تک کہ ہدی اپنی جائے حلال میں پہونچ جاوے
ف - یعنی حرم میں پہونچے - فان الہدی اسم لما یہدی بہ الی الحرم - کیونکہ ہدی اس جانور کا نام ہے
جو حرم میں ہدیہ بھیجی جاوے - ف - اور طحاوی نے کہا کہ حدثنا علی بن معبد بن شداد العبدی ثنا جریر بن عبد الحمید
عن منصور عن ابراہیم عن علقمۃ قال لدغ الخ - یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لدغ ہوا یعنی سانپ یا بچھو نے
کاٹ کھایا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اسکو حضرت ابن مسعود رضہ سے ذکر کیا پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک
ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہرا دے پس جب اسکی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائیگا - اور
دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعود رضہ نے فرمایا کہ اسکے بعد اسپر عمرہ قضا ہوگا - مع - ابن حزم نے کہا کہ ابن
مسعود رضہ سے یہ فتوی صحیح ہوا ہے - مع - واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت علماء میں با اتفاق ہے اور صحیح میں ابو حنیفہ
و مالک و شافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی کر دینا جائز ہے و صاحبین و احمد کے نزدیک یوم النحر معین ہے پس
پس ابو حنیفہ رح کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک ہدی الحج میں مکان حرم و زمانہ
نحر دونوں کی خصوصیت ہے - م ا - وقال الشافعی لا یتوقت بہ - اور شافعی رح نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے
ساتھ نہیں ہے - ف - بلکہ جہاں وہ احصار سے روکا گیا وہیں ذبح کرے - لانہ شرع رخصۃ - کیونکہ اسکی مشروعیت
تو رخصت کے طور پر ہے - ف - جس میں تخفیف و آسانی ہوتی ہے - والتوقیت یبطل التخفیف - اور حرم کا تعیین
کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے - ف - کیونکہ اسکے ذمہ یہ شغل باقی رہیگا کہ کسی شخص کو تلاش کرکے ہدی بھیجے - اور
شافعی رح نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے
مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کرکے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے - قلنا المراعی اصل
التخفیف لا نہایتہ - ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہائے تخفیف - ف - پس تخفیف
باطل نہیں ہوتی اور علمائے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نصف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے
حصہ حرم میں ذبح کیا ہو اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا ہم الذین
کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ - تو ہدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا - اور مبسوط میں
کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اسواسطے کہ اسوقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جسکے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے
واسطے یہ امر خاص تھا - مع - میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اسکو جائز ہوگا کہ مقام
احصار میں ذبح کر دے اور شک نہیں کہ اگر بھیجنا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اسکے سوائے چارہ نہیں ہے م - ویجزیہ
الشاۃ لان المنصوص علیہ الہدی والشاۃ ادناہ - اور اس ہدی میں بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ ہدی ہے

اسکو کم سے کم بکری ہے۔ ویجزیہ البقرۃ والبدنۃ کما فی الضحایا۔ اور اسکو بقرہ وبدنہ کافی ہے جیسا کہ قربانیوں میں ہے۔ ف
یعنی اونٹ یا بیل میں جیسے گائے و اونٹ اور انکا ساتوان حصہ جائز ہے اسی طرح اسمیں بھی جائز ہے۔ ولیس المراد بما
ذکرنا بعث الشاۃ بعینہا لان ذلک قد یتعذر بل لہ ان یبعث بالقیمۃ حتی تشتری الشاۃ ہنالک
وتذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو
بھیجنا کبھی محال ہو جاتا ہے بلکہ اسکو جائز ہے کہ قیمت بھیجدے تاکہ وہاں بکری خریدکر اسکی طرف سے قربانی کردیجاوے
وقولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہا کہ پھر تو حلال ہو جانا۔ ف یعنی جس روز موعود ہدی وہاں ذبح کردی جاوے
تو پھر تو حلال ہو جانا۔ اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق او التقصیر وہو قول ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو یہ قول
اشارہ ہے کہ اسپر مونڈنا یا کترنا واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ ومحمد رح کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف علیہ ذلک
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہے۔ ف یعنی اسپر واجب ہے کہ بروز موعود وہ سر منڈاوے یا کتراوے لیکن
حلال ہونا اوسکا اسپر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یفعل لاشیء علیہ۔ اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا تو اسپر
کچھ نہیں ہے۔ ف یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی۔ اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لانہ علیہ السلام
حلق عام الحدیبیۃ وکان محصرا بہا وامر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں (جب عمرہ کا احرام کرکے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا درحالیکہ آپ حدیبیہ
میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا۔ ف جیسا کہ حدیث بخاری ومسلم میں ہے۔
پس اس حکم وفعل سے حلق واجب ٹھہرا۔ لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی
یہاں واجب نہ ہوگی سوائے اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا۔ ولہما ان الحلق انما عرف قربۃ مرتبا علی افعال الحج۔ اھ
امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہو۔ ف یعنی بعد وقوف
عرفہ ومزدلفہ ورمی الجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قیاس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اُتارنے میں کون وجہ
ثواب وطاعت کی ہے۔ تو جس طرح پر اسکا عبادت ہونا امر الٰہی عزوجل سے ہم نے جانا ہے وہیں تک رہیگا اور وہ افعال
حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یکون نسکا قبلہا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا۔ ف لیکن وارد
ہوتا ہے کہ اسمیں بھی تو نص حدیث وارد ہے جواب دیا۔ وفعل النبی علیہ السلام واصحابہ لیعرف استحکام
عزیمتہم علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اسواسطے تھا کہ
واپس جانے پر انکا عزم مستحکم ہونا معلوم ہو جاوے۔ ف اور کفار قریش مطمئن ہوں کہ اس سال لڑائی کے
ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے بلکہ صلح کے موافق آئندہ سال میں ادا کرینگے۔ لیکن اس جواب میں تعلیل بالنص ہے جو جائز
نہیں۔ اور بہتر جواب یہ ہے کہ کافی میں ہے کہ امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مقام احصار خارج حرم میں حلق نہ کریگا اور
اگر حرم میں ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کما فی الفتح۔
حاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو
اُس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈائے اگرچہ بدون اسکے۔ قال وان کان قارنا بعث
ہدیین۔ کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ واحرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے۔ لاحتیاجہ الی
التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے۔ ف اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسکو
بھی ایک ہدی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث ہدیا واحدا لیتحلل عن الحج ویبقی فی احرام العمرۃ لم یتحلل

عن واحد منہما۔ اور اگر بھیجنا ایک ہدی کا یعنی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو
وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ احرام اگرچہ دو ہیں مگر کھلنے کے حق میں بمنزلہ واحد ہیں۔
لان التحلل عنہما شرع فی حالۃ واحدۃ۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ و
لا یجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا
مگر حرم میں۔ اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے۔ ف۔ پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت
نہیں حتی کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔
خواہ احرام حج ہو یا عمرہ۔ وقالا لا یجوز الذبح للمحصر بالحج الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرۃ متی شاء
اعتبارا بہدی المتعۃ والقران وربما یعتبرانہ بالحلق اذ کل واحد منہما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ
محصر بالحج کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم میں کسی اول وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرہ کے واسطے
جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع وہدی قران کے اور کبھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہیں
کیونکہ ہدی احصار اور حلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے۔ ف۔ پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص بیوم النحر
ہے ہدی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفۃ انہ دم کفارۃ حتی لا یجوز الاکل منہ۔ اور
ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے۔ (اور اسکی شہادت موجود ہے)۔ حتی کہ اس قربانی سے کچھ
کھا لینا جائز نہیں ہے۔ ف۔ بالاتفاق اس لیے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیختص
بالمکان دون الزمان کسائر دماء الکفارات۔ تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارات
کی قربانیوں میں ہے۔ ف۔ کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعۃ والقران۔ برخلاف ہدی
تمتع وقران کے۔ ف۔ کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانہ دم نسک۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے۔ ف۔
جو شکرانہ واجب ہوئی ہے تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف الحلق لانہ فی اوانہ لان معظم افعال
الحج وہو الوقوف ینتہی بہ۔ اور برخلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہوا ہے کہ افعال حج میں سے بزرگ
عمل اور وہ وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر حلق ہے اور وقوف
مزدلفہ ضمنی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعلیہ حجۃ وعمرۃ۔ کہا اور جب محصر بالحج نے احرام
کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ ہکذا روی عن ابن عباس وابن عمر۔ ایسا ہی ابن عباس
وابن عمر سے مروی ہوا۔ ف۔ امام جصاص رح نے فقط حضرت ابن عباس وابن مسعود کو ذکر کیا لیکن تخریج
معلوم نہیں اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب وزید بن ثابت وعروہ بن الزبیر سے
مروی ہے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ مع۔ ولان الحجۃ تجب قضاؤہا لصحۃ الشروع۔ اور اس
دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرۃ لما انہ فی معنی فائت الحج۔ اور عمرہ
واجب ہونا اسلیے کہ محصر اُس شخص کے معنی میں ہے جسکا حج جاتا رہا۔ ف۔ اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرکے
حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ وحج ادا کرے۔ وعلی المحصر بالعمرۃ القضاء۔
اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اُس پر قضائے عمرہ واجب ہے۔ والاحصار عنہا یتحقق عندنا وقال مالک لا یتحقق
لانہا لا یتوقت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک رح نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ
کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں ہے۔ ف۔ کہ جب وہ وقت گذر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبی علیہ السلام

واصحابه احصروا بالحديبية وكانوا عمارا - اور ہماری حجت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں احصار کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے - ف - چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و موطا وغیرہ میں صریح ہے - ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود في احرام العمرة - اور اس دلیل سے کہ احرام کھولنا تو حرج دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے - ف - کہ نہ کھولا جاوے اور مدام ہو تو حرج شدید پیش آوے - واذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا تحلل كما في الحج - اور جب احصار عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اسپر قضاء عمرہ واجب ہے جیسے حج میں - ف - قضاء لازم ہے - وعلى القارن حج وعمرتان - اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں - اما الحج واحدهما فلما بينا - بس حج و ایک عمرہ تو اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ حج کی قضاء میں تو عمرہ لازم ہوتا ہے - واما الثانية فلانه خرج منها بعد صحة الشروع رہا دوسرا عمرہ تو اسوجہ سے کہ محصر اس عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے - ف - احرام صحیح تو اسکی قضاء لازم ہے - فان بعث المحصر هديا وواعدهم ان يذبحوه في يوم بعينه - پھر اگر محصر نے ہدی بھیجی اور ساتھیوں نے قرارداد کر لی کہ فلاں روز معین میں اسکو ذبح کریں - ف - چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے - ثم زال الاحصار پھر اسکا احصار زائل ہو گیا - ف - مثلاً بیماری سے اچھا ہو گیا یا دشمن دفع ہوا - تو اسمیں کئی صورتیں ہیں فان كان لا يدرك الحج والهدي لا يلزمه ان يتوجه بل يصبر حتى يتحلل بنحر الهدي - پس اگر وہ حج و ہدی کو نہیں پا سکتا تو اسپر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے یہانتک کہ ہدی کی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہو جاوے - لفوات المقصود من التوجه وهو اداء الافعال - کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود ادائے افعال ہے - وان توجه ليتحلل بافعال العمرة له ذلك لانه فائت الحج اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کرکے حلال ہو جاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا - ف - اور فائت الحج فی الحال ادائے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جا سکتا ہے اگرچہ ہدی کو نہ پاوے - وان كان يدرك الحج والهدي لزمه التوجه - اور اگر وہ حج و ہدی کو پا سکتا ہے تو اسپر توجہ لازم ہے - لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف - کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہو گیا - ف - تو خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضو کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ نماز پڑھے پھر تمام کرنے سے پہلے عذر زائل ہو گیا اور پانی موجود ہے تو اسپر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب پڑھ چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں ہے - واذا ادرك هديه صنع به ما شاء - اور جب اپنے ہدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے - ف - حتی کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ - لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه - کیونکہ یہ جانور اسکی ملک ہے اور اپنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی - وان كان يدرك الهدي دون الحج يتحلل - اور اگر وہ ہدی کو پاویگا نہ حج کو تو حلال ہو جاوے - ف - اسطرح کہ حرم میں یہ ہدی بروز معہود قربانی ہو جاوے - لعجزه عن الاصل - کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے - ف - پس ہدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو - وان كان يدرك الحج دون الهدي جاز له التحلل - اور اگر وہ حج پاویگا نہ ہدی تو اسکو حلال ہو جانا جائز ہے - استحسانا - بدليل استحسان - ف - اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز اور یہی قول زفر کا ہے - وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المحصر

بالحج۔ اور صاحبین کے قول پر یہ تقسیم محصر بحج کے حق میں ٹھیک نہیں بنتی ہے۔ لان دم الاحصار عندہما
یتوقت بیوم النحر فیمن یدرک الحج یدرک الہدی۔ اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک محصر کی ہدی احصار کو جب
یوم النحر ہے تو جو شخص حج پاویگا وہ ہدی کو بھی پاویگا۔ ف۔ لہذا یہ صورت کہ ہدی پا سکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج
پا سکتا ہے نہ ہدی۔ یہ دونوں صورتیں صاحبین کے قول پر محصر بحج میں نہیں نکلتی ہیں۔ وانما یستقیم علی قول ابی حنیفۃ
اور یہ صرف امام ابوحنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے۔ ف۔ کیونکہ دم احصار انکے نزدیک یوم النحر سے پہلے
ذبح کرنا جائز ہے۔ وفی المحصر بالعمرۃ یستقیم بالاتفاق لعدم توقت الدم بیوم النحر۔ اور محصر بعمرہ کی صورت
میں بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے کیونکہ محصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا یوم النحر سے معین نہیں ہے۔ وجہ القیاس
وہو قول زفرؒ انہ قدر علی الاصل وہو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وہو الہدی۔ یعنی اس
مسئلہ میں زفرؒ نے حکم قیاس لیا ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اسکے کہ خلیفہ
یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو۔ ف۔ یعنی ہنوز ہدی کا ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اسکا احصار زائل ہو کر
حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا لہٰذا
اسکو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی۔ وجہ الاستحسان۔ دلیل استحسان کی۔ ف۔ جو امامؒ
کا قول ہے یہ ہے کہ۔ انا لو الزمناہ التوجہ لضاع مالہ۔ ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اسکا مال ضائع ہوگا
ف۔ یعنی ہدی۔ لان المبعوث علی یدیہ الہدی لیذبحہ ولا یحصل مقصودہ۔ کیونکہ جسکے ہاتھ میں اپنی
بھیجی ہے وہ ضرور اسکو ذبح کر دیگا اور اسکا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا
حالانکہ اس صورت پر اسکو حج کرنا لازم ہے۔ وحرمۃ المال کحرمۃ النفس۔ اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت
ف۔ یعنی اسکے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔ مترجم
کہتا ہے کہ اسمیں دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی کا ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لیکر
جو چاہے کریگا۔ علاوہ بریں اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قربانی نفل تو بھی ضائع نہ ہوگی۔ ہاں امامؒ کے قول پر جبکہ
یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جسکے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ احتمال
ہو کہ وہ ہدی والے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحساناً تحلل جائز کیا گیا
جواب یہی ہو سکتا ہے کہ نفلی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے
خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے
انتہی م۔ ولہ الخیار۔ اور اسکو اختیار ہے۔ ف۔ چاہے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی۔ ان شاء
صبر فی ذلک المکان او فی غیرہ لیذبح عنہ فیتحلل۔ اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر
کرے تاکہ اسکی طرف سے ہدی ذبح کر دیجاوے پھر ذبح ہو کر پس حلال ہو جاوے۔ وان شاء توجہ لیودی
النسک الذی التزمہ بالاحرام وہو افضل۔ اور اگر چاہے تو متوجہ ہو تاکہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے
اسکو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور یہی افضل ہے۔ لانہ اقرب الی الوفاء بالوعد۔ کیونکہ یہ وفائے وعدہ سے اقرب
ہے۔ ف۔ یعنی اگر پورا ادا ہو جاوے تو وفائے وعدہ ہے۔ ومن وقف بعرفۃ ثم احصر۔ اور جو شخص عرفات کا وقوف
کر چکا پھر وہ محصر ہوا۔ ف۔ مثلاً ایسا بیمار ہوا کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا۔ لا یکون محصراً۔ تو وہ محصر نہیں ہے
ف۔ یعنی شرعی احصار اسکے حق میں معتبر نہیں۔ لوقوع الامن عن الفوات۔ کیونکہ حج فوت ہونے سے امن

ہو چکا۔ ف۔ کیونکہ طواف زیارت کا عذر ہے اور ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گذری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اسنے حج پایا
ہ۔ ومن احصر بمکۃ وہو ممنوع من الطواف والوقوف فہو محصر۔ اور جو شخص کہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا
اور حالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے۔ ف۔ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت
ہوگا اور احرام عمرہ میں طوالت ہوگی۔ لانہ تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحل۔ کیونکہ تمام کرنا اسکو
متعذر ہے تو ایسا ہوا گویا حل میں محصر ہوا۔ ف۔ یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان
قدر علی احدہما فلیس بمحصر۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے۔ ف۔ یعنی وہ محصر نہیں
جو ہدی بھیجکر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف فتفصیل و دلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہوا۔ ف۔ نہ وقوف
عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا۔ فلان فائت الحج یتحلل بہ۔ تو اسوجہ سے محصر نہیں کہ جسکا حج فوت ہو وہ طواف سے
حلال ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی عمرہ کرکے جو کہ طواف وسعی ہے پس محصر کی طرح وہ ہدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف
عمرہ تو اصل ہے اسپر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور ہدی بھیجنا اسکا بدل ہے حلال ہونے میں۔
ف۔ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ
پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اسوجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا پس فوت ہونے کا خوف
نہیں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ہذہ المسألۃ خلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف۔
اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابوحنیفہ وابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی جو کوئی حرم مکہ میں طواف اور
وقوف سے ممنوع ہو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ والصحیح ما اعلمتک
من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا
قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ ع۔ الحاصل
محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے یا درماندگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور مستند ہو کہ وقوف
عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع
ہو تو وہ محصر ہے یعنی جسکا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے۔ م

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ ومن احرم بالحج وفاتہ الوقوف بعرفۃ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ
الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اسکا وقوف عرفہ فوت ہوگیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہوگئی یعنی
دسویں ذی الحجہ ہوگئی تو اسکا حج فوت ہوگیا۔ ف۔ صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہونچا کہ عرفات تک پہونچنے
میں اسکو دسویں کی فجر صبح ہوگئی تو اسکا حج جاتا رہا۔ لما ذکرنا ان وقت الوقوف یمتد الیہ۔ بوجہ اسکے جو ہم
ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے۔ ف۔ بعد طلوع فجر یوم کے نہیں رہتا ہے۔ اور یہ بھی
بیان ہو چکا کہ جسکا وقوف عرفہ فوت ہوا اسکا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل۔ اور اسپر واجب ہے
کہ طواف وسعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے۔ ف۔ پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں
بلکہ احرام دراز میں حرج ہے۔ ویقضی الحج من قابل۔ اور حج کو سال آئندہ میں قضا کرے۔ ولا دم علیہ۔ اور اسپر
کوئی قربانی کفارہ واجب نہیں ہے۔ ف۔ الحاصل جسکا حج فوت ہوا وہ عمرہ کرکے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ

میں حج قضا کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہے اور وقوف عرفہ فوت ہونا اسطرح کہ دسوین
کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اُسکو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من
فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج فلیتحلل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جس کا وقوف عرفات میں بھی فوت ہوا تو اسکا حج گیا پس عمرہ کرکے حلال ہو جاوے اور اسپر سال آئندہ میں
حج ہے۔ ف۔ یہ حدیث دارقطنی وابن عدی نے ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب
کو منفرد ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے
ابن عباس سے مرفوع روایت کی اور اسکی اسناد میں یحیی بن عیسی النہشلی ہے جسمیں اختلاف ہے حالانکہ امام مسلمؒ نے صحیح
میں اس سے روایت کی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اسپر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک وشافعیؒ و
حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ ہمارے مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو
تو گویا اجماع حجت اور اسکی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اُسکی اسناد میں ضعیف راوی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے
کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتی کہ سال آئندہ میں قضا کرے۔ شاید کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ بریں ابن عمرؓ
نے موافق اس حدیث کے فتوی دیا لیکن اسمین اخیر میں ہے کہ جو ہدی بھیجے میسر ہو بھیجدے رواہ مالک فی الموطا۔
جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جسکو فتوی دیا ہے۔ بدلیل آنکہ شافعیؒ نے اس اثر کو ابن عمرؓ سے
مطول روایت کیا اور اُسمین ہے کہ اگر اسکے ساتھ ہدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن
میں لوٹ جاوے۔ الخ۔ اور اسناد صحیح ہے۔ پھر ہدی وہ لاتا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا
کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اُسمین قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول
نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی حجت ہو گی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت
ہے اور فائت الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہیں ہے ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ ہدی لایا ہو تو ذبح کرے ورنہ آئندہ
سال کی قران یا تمتع کی قربانی کرے۔ اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے واللہ
سبحانہ وتعالی اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف وسعی ہے تو فرمایا۔ والعمرۃ لیست الا
الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف وسعی کے۔ ف۔ پس مصنفؒ نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی
ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی۔ یہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لاطریق للخروج
عنہ الا باداء احد النسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی
طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے۔ کما فی الاحرام المبہم۔ جیسا کہ احرام مبہم میں ہوتا
ہے۔ ف۔ یعنی اُسنے صرف احرام کی نیت وتلبیہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اسکو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ
کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کر لے اور بغیر اسکے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ م۔ وہہنا عجز عن
الحج۔ اور یہاں یعنی فوات حج کی صورت میں وہ حج سے تو عاجز ہو چکا۔ ف۔ کہ وقوف کا وقت ہی نہیں ہے فتعین
علیہ العمرۃ۔ تو عمرہ اُسپر متعین ہو گیا۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کرکے حلال ہو۔ ولادم علیہ
لان التحلل وقع بافعال العمرۃ۔ اور اسپر کوئی قربانی کفارہ اسواسطے لازم نہیں کہ اسکا حلال ہونا عمرہ کے افعال
ادا کرکے ہوا۔ ف۔ اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اسکا حلال ہونا بدون ادائے افعال کے قربانی سے
ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلۃ الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینہما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا

جنایت قربانی کے حق میں ہو پس عمرہ و قربانی دونوں جمع نہیں کیجاویگی - ف - بلکہ اصل عمرہ ہے اور چونکہ بعد
بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اسکے عوض میں ہدی لازم ہے کیونکہ بغیر ادائے افعال کے حلال ہوتا ہے - پھر واضح
ہو کہ جو عمرہ نہ ہو تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے - **والعمرۃ لا تفوت** - اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے - ف
رہا محصر کے حق میں اسواسطے احرام عمرہ سے ہدی بھیجکر حلال ہونا مشروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام
میں حرج شدید ہے نہ اسوجہ سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا
وہی جائزۃ فی جمیع السنۃ - اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے - ف - جس وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت
ایام رمضان ہیں مثل اہل مکہ تراویح کی ترویحہ میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے - **الا انہا**
ایام یکرہ فیہا فعلہا - سوائے پانچ ایام کے کہ ان میں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے - ف - احرام عمرہ مکروہ نہیں - **وہی**
یوم عرفۃ - اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ - ف - جس دن حج کا رکن وقوف عرفات ہے - **ویوم النحر** - اور
دوم یوم النحر - ف - جسدن رمی و ذبح و حلق و طواف وغیرہ ہے - **وایام التشریق** - اور تین دن ایام تشریق
کے ہیں - **لما روی عن عائشۃ رضہ انہا کانت تکرہ العمرۃ فی ہذہ الایام الخمسۃ** - بدلیل اسکے جو حضرت
عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں - ف - یہ روایت
بیہقی کی ہے لیکن اسمیں یوم عرفہ و یوم النحر و دو روز اسکے بعد صرف چار روز مذکور ہیں - ہاں سعید بن منصور کی روایت
ابن عباس میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں - مع - ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا
اشارہ ہے - مت - **ولان ہذہ ایام الحج فکانت متعینۃ لہ** - اور اس قیاس سے کہ یہ ایام ادائے حج کے ہیں
تو حج ہی کے واسطے متعین ہونگے - ف - شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج
پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شارح
سے نہیں پائی م - **وعن ابی یوسف انہ لا تکرہ فی یوم عرفۃ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج**
بعد الزوال لا قبلہ - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج
یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے - **والاظہر من المذہب ما ذکرناہ** - اور
مذہب میں اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ عرفہ کے روز مع پانچوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف
سے بھی اظہر یہی قول ہے - **ولکن مع ہذا لو اداہا فی ہذہ الایام صح ویبقی محرما بہا فیہا** - ولیکن باوجود کراہت
کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا - ف - اگر ان ایام میں احرام باندھکر ادا نہ کیا
ہو - مع - **لان الکراہۃ** - کیونکہ کراہت - ف - کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ - **لغیرہا** - بلکہ عمرہ سے
خارج معنی سے ہے - **وہو تعظیم امر الحج وتخلیص وقتہ لہ** - اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے
خالص کرنا - ف - پس جب ذاتی کراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی - **فیصح الشروع** - تو عمرہ کا شروع کرنا
صحیح ہوگا - ف - پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے کہ مکروہ وقت
میں نماز عصر ادا کر دے یا نفل شروع کر کے تمام کر دے - **والعمرۃ سنۃ** - اور عمرہ سنت ہے - ف - یعنی عمر
ایک مرتبہ ادا کرنا سنت مؤکدہ ہے - یہی قول اصح ہے - **وقال الشافعی** - اور کہا شافعی نے - ف - جدید
قول میں کہ - **فریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج** - عمرہ فرض ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے - ف - مرفوع حدیث غریب ہے اسنادہ مذکور کے دارقطنی وحاکم کی

روایت کی ضعیف طور پر مشہور ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی وحاکم
نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد مین ابن لہیعہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث مین
ہے کہ حج وعمرہ دونون فریضہ مین بہت لوگون پر سوائے اہل مکہ کے۔ بخاری رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تعلیقاً
اور حاکم نے موصولاً روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع مین بیان اسلام مین کلمہ شہادت و
صلوٰۃ وزکوٰۃ کے بعد وارد ہے وان تحج وتعتمر۔ یعنی اور یہ کہ تو حج وعمرہ کرے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی وابن خزیمۃ
والحاکم۔ ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میرا باپ پیر مرد بوڑھا ہے کہ اُسکو حج کی استطاعت
نہین اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ رواہ الترمذی وابن حبان والدارقطنی
اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے مین یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی
تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ اقول
تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اسپر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہین کہ یہی آیت
یہ کہ حج یا عمرہ جبکو تم ادا کرو اُسکو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو پس اسمین وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہین ہے
اور شیخ محقق وشیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التنقیح نے فرمایا کہ شاذ اور
مخالف صحیحین ہے باوجود اسکے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہین نکلتا جیسے
اذان وختنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہین ہین اور حدیث ابو رزین رح مین صرف یہ نکلا کہ اپنے
باپ کی طرف سے حج وعمرہ تجھکو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہوا واجب وسنت ہر ایک مین روا ہے پس وجوب کی
کوئی وجہ نہین۔ اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم مین اُسوقت تسلیم ہوسکتے اسکے معارضات احادیث وآثار
موجود نہ ہوتے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ **ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع**۔ اور ہماری دلیل
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ ف۔ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہین
ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ ع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبداللہ
رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہین اور تیرا عمرہ
ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکی
اسناد مین حجاج بن ارطاۃ راوی قابل حجت نہین۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا
پھر دارقطنی کا قول قبول نہین حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اسکے دو ضعیف طرق دیگر مین
جنکو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہین بلکہ بدرجہ صحیح پہونچتی ہے اور
ترمذی کے بعض نسخ مین حدیث حسن صحیح وارد ہے۔ بلکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسناد مین سب
راوی ثقات ہین صرف عبد الباقی بن قانع مین کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حافظون سے ہے اور ابن
حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند مین ابان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ابان کو امام یحییٰ بن
معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایکجماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لین تو بھی حدیث مرسل ہمارے
نزدیک حجت ہے۔ بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ
اسکی اسناد مین عمر بن قیس راوی مین کلام کیا گیا ہے لیکن بقول ابن الہمام رح اسکی حدیث درجہ حسن سے کم نہین

اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گذر چکا۔ پس کیونکر عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور
ابو عمر ابن عبدالبر نے صریحا اس سے انکار کیا۔ کما نقلہ العینی ہے اور حق یہ کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وصحابہ وتابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔م۔ ولانہا غیر موقتۃ بوقت وتتادی
بنیۃ غیرہا کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے
ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے۔ف۔ جسکا حج فوت ہو گیا وہ حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ وحج ادا کرتا ہے تو
حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ وہذہ امارۃ النفلیۃ۔ اور یہ صفت اسکے نفل ہونے کی علامت ہے۔ف۔ کیونکہ
فرض وواجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے۔ اور نفل ہونا منافی سنت نہیں
کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے۔ اور یہی وہ حدیث
جس سے شافعی نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب
ہے تاکہ جو احادیث وارد ہیں نے نفل کی اُنسے موافقت ہو۔ وتاویل ما رواہ۔ اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے
اسکی تاویل یہ کہ۔ انما مقدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر باعمال حج ہے۔ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی
حکم قطعی لازم نہیں بلکہ بیان فرض یعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے
ہے یعنی طواف وسعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لا تثبت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار
میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ف۔ بلکہ فرضیت کے واسطے چاہیے نص قرآنی
یا مانند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ
موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ ایسے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔م۔ قال وہی الطواف
والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف وسعی ہے۔ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ وقد ذکرناہ
فی باب التمتع واللہ تعالی اعلم۔ اور ہم اسکو باب التمتع میں ذکر کر چکے واللہ تعالی اعلم۔

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ہذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج
کرنے میں اصل یہ ہے کہ۔ ان الانسان لہ ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر
کے واسطے کر دے۔ صلوۃ۔ خواہ نماز ہو۔ف۔ بایں طور کہ نوافل پڑھکر اسکا ثواب فلان مردہ یا زندہ کیواسطے
کر دے بطریق احسان وہدیہ کے۔ او صوما۔ یا روزہ ہو۔ف۔ یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے۔ او صدقۃ
یا صدقہ ہو۔ف۔ روپیہ پیسا کھانا کپڑا وغیرہ مالی صدقہ۔ او غیرہا۔ یا انکے سوائے۔ف۔ مثل تلاوت
قرآن وتسبیح وتہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے۔ اماطۃ الاذی عن الطریق
صدقۃ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتی کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی ملنے کو صدقہ
فرمایا۔ عند اہل السنۃ والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے۔ف۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام
عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ وان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی
کے واسطے کچھ نہیں سوائے اسکے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہیں ملیگا۔ پس
اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہونچیگا۔ اور اہل السنۃ اسکو رد کرتے ہیں۔ لما روی عن النبی علیہ ا

اذا ضحی بکبشین املحین احدہما عن نفسه والآخر عن امته ممن اقر بوحدانیة الله تعالی وشهد له بالبلاغ
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربانی کیے جنکے سیاہی میں کچھ سپیدی
ملی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی
وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہونچانے کے گواہی دی۔ ف۔ یہ حدیث ایک جماعت کثیر
صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہ و ابوہریرہ رضو سے ابن ماجہ نے بطریق
عبد الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابوہریرہ عن عائشہ مرفوعاً مسند احمد میں اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ
سنن ابو داؤد و ابن ماجہ میں اور حدیث ابو رافع رض مسند احمد میں اور حدیث حذیفہ رض عند الحاکم اور حدیث ابو طلحہ
عند ابن ابی شیبہ و حدیث انس رض ایضاً۔ ورواہ ابو یعلیٰ والبزار والدارقطنی اور آثار و اخبار درباب قراءۃ یسین وغیرہ
بہت ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو
انواع خیرات کا انکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور ہے ۔م۔ مع۔ جعل تضحیة احدی
الشاتین لامته۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کردی
ف۔ اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لیے بقولہ تعالیٰ ویستغفرون للذین آمنوا۔ وبقولہ تعالیٰ
فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ وقہم السیئات۔ اور مومنوں کا والدین کے لیے بقولہ تعالیٰ وقل رب
ارحمہما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور نماز جنازہ پر دعا متواتر متوارث ہے۔ پس جب
غیروں کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہونچا تو معلوم ہوگیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا
شاید کہ امت سابقہ میں تھا جب کہ خود آیت میں یہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم و موسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا۔ یا احادیث
صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے۔ ہذا ملخص الشروح اور مترجم کے نزدیک تحقیق الکلام جس میں کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت
نہیں اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرہ رہے بتوفیق الٰہی عزوجل اصح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا کہ ان لیس
للانسان الا ما سعی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سعی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ ہم اس پر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ
سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہیں ہیں
بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح پالا چھوڑا ہو یا تصنیف کیا ہوا
علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اُسکی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں
تو یہ بھی اسنے اپنی سعی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمائی اور اس دعاء و استغفار و قراءت و اذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی مسلمان نے اسکو پہونچایا بلکہ
اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے
روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آوینگے جنپر مثل پہاڑوں کے گناہ لدے ہونگے پس
اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالیگا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخشدیگا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث
میں منصوص ہے اور شاید بعید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جس وقت کہ امت
مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و اسکی جاہ کو طلب کیا اور انکے دلوں میں نفاق و پھوٹ
پیدا ہوئی حتی کہ انکی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جب کہ انہوں نے ظلم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ وغیرہ
غالب و بکثرت ہو گئے اور چونکہ انہوں نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی

تو دنیا کی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی پس انھون نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑی اور شرک و کفر کا
پھیلایا اور اسکی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غربا بوجہ تنگی معاش کے طرح طرح
کے گناہون میں مبتلا ہوے جنکا باعث یہی حکام ہوے پس انکا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جب کہ ان مصیبتون
و تنگیون میں یہ مومنین خالص توحید الٰہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہی پس جس نے ایمان کی بنیاد
قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں پیدا ہوئیں مگر خراب بد اعمال ہونے سے تراش ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جڑ کبھی جہنم
کے ریگستان میں نہیں رکھی جا سکتی ہی اور جس نے شرک بکفر کی جڑ جمائی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کرنیوالے
سے منہ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم میں ہی ہی پھر جو برتاؤ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر قوانین کی پابندی پر ہی تو وہ تمام
دنیا کو لے سکتا ہی تو دنیا کی چیزیں سب لی تھیں اور جڑ اسی طرح جہنم میں جا پڑی - پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا مگر دین
و دنیا اسکے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہی اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہی پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن
و کافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہی
کہ کافرون کی مثل نیک کوششون کا ثمرہ یہ حقیر دنیا ہو انکی مراد ہی یہی نہ دیجاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہی
ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والون کو انکی معاش دنیاوی پوری فرما دیگا اگرچہ قلیل ہو - اور وہ جو ظاہر میں
دعوی کرتا ہی کہ ہم دنیا سے منہ موڑ کر آخرت چاہتے ہیں پھر وہ دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہی - جب یہ معلوم
ہوا تو قولہ و لا تزر وازرۃ وزر اخری کے معنی معلوم ہوگئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاویگا - اسکے یہ معنی
ہیں کہ جسکا کچھ تعلق نہ ہو اسپر دوسرے کا بار نہیں پڑیگا - کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا
میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہون سب کے عوض اسپر بھی حصہ ہی اور نہیں دیکھتے کہ جب
کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والون کی غفلت سے انپر قسم و دیت ہی اور یون ہی خطا سے قتل کا بار اسکی
برادری عاقلہ دیوان اٹھاتے ہیں اور جو میت بغیر نماز دفن ہوا اسکا گناہ سب پر ہی پس اسی کی نظیر میں سعی ہی حتیٰ کہ
آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہی کچھ اور نہیں ملتا لیکن سعی یہی کہ ایسے کسی فعل سے اسکو تعلق ہوا ہو حتیٰ کہ ایمان لانے کی
وجہ سے جو کچھ ثواب غیرون کے عمل کا ثواب ہدیہ ہو یہ اسکی سعی میں داخل ہی چنانچہ حدیث میں جنازہ کی قربانی اپنی
امت یعنی قیامت تک کے آدمیون میں سے امت بعثت کو نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور
رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے دلیس کیا یہ اسکی سعی نہیں ہی کیونکہ سعی
وہی جسکا نتیجہ نکلا پس معتزلہ کی جہالت ہی کہ انھون نے سعی صرف آدمی کی زندگی میں اسکے ہاتھ پانون آنکو قرار دیا
حالانکہ یہ عقل و نقل دونون طرح غلط ہی اور صواب وہ تحقیق ہی جو بتوفیق الٰہی عزوجل بیان ہوئی - فاستقم - پھر
واضح ہو کہ اہل السنہ میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہونچتا ہی جیسے نقد و کھانا و قربانی
وغیرہ - اور اسی طرح بالاجماع اسکی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہی لیکن سواے اسکے مثل بدنی عبادت مثل
صوم و صلوٰۃ میں اختلاف ہی حتیٰ کہ فتح القدیر میں لکھا کہ امام مالک و شافعی رح کے نزدیک انکا ثواب نہیں پہونچتا ہی
میں کہتا ہون کہ علماے حنفیہ میں بھی اختلاف ہی اور فتوی یہ کہ انکا ثواب پہونچتا ہی - پھر یہ خوب جان لینا چاہیے
کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو
پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دیدے - یہین سے میں نے کہا کہ ہندوستان میں جو لوگ رسم کے پابند کہ سوم
و چہلم وغیرہ کرتے ہیں پہلے تو اسواسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہی اور بہرا ہی کہ کھانا نہ دینے میں حقارت بتشکیک

اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہیں تو میت کو کچھ بھی نہیں ملا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لیے سودی روپیہ قرض
لیتے یا ترکہ صرف کرتے ہیں حالانکہ بعض وارث نابالغ ہیں تو ان محرمات کے ارتکاب سے معصیات میں مبتلا ہوتے ہیں
بلکہ وصیت ترکہ وجواز کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہیں اور یہ رسم قبیح اور مال رائیگان ہے مگر بقدر
کر مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اسمیں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہے تو ثواب کا ثمرہ ہے قطع نظر اختلاف کے۔ پس اگر اللہ تعالی
نے قبول فرمایا تو اسکا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو پہونچیگا پس امر صالح تو یہی قدر ہے کہ حلال مال سے میت تہائی
یا کمتر خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور ہندوؤں کی طرح دن
و تاریخ کے تعیین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالی سے صدقہ قبول فرمانے و ثواب کی التجا کریں پھر بخشکر
ہدیہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالی کے فضل پر ہے نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی روپیہ
لینا اگر جواز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہے اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اسکے حرج و مشقت شدید لاحق ہو
لہذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہے اور اسنے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو اللہ کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام
مال و بدنیتی و نام وغیرہ میں میت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اسکا ثمرہ ہے نعوذ باللہ من
شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات
کئی طرح پر ہیں۔ مالیۃ محضۃ۔ ایک محض مالی۔ ف۔ جسمیں بدن کی مشقت نہیں ہے۔ کالزکوۃ۔ جیسے زکوۃ
ف۔ کہ صرف مال دیدینا ہوتا ہے۔ وبدنیۃ محضۃ۔ اور دوم محض بدنی۔ ف۔ جسمیں مال کا خرچ نہیں کالصلوۃ
جیسے نماز۔ ف۔ کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہے۔ ومرکبۃ منہما کالحج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب
ہو جیسے حج۔ ف۔ کہ اسمیں بدن کے افعال و خرچ مال ہے لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ بقول صحیح و صواب
یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہے اور مال تو اس عبادت کی ادا و واجب ہونے کی شرط ہے ع۔ پھر ایصال ثواب
ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا۔ یعنی مثلاً جس پر آج ظہر کی نماز فرض ہے اسنے پڑھکر ثواب دوسرے کو دیدیا
تو بظاہر فرض ساقط و ثواب واصل ہو لیکن یہ ممتنع ہے۔ ہاں اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اسکا
ثواب دوسرے کو پہونچیگا جبکہ اللہ تعالی نے قبول فرمایا ہو۔ رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری
ہوتی ہے یا نہیں مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اسنے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کردیا کہ اسکی
طرف سے پڑھ دے تو اسکے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہو یا بے اختیار
ہو۔ م۔ والنیابۃ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار لحصول المقصود بفعل
النائب۔ اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہے اختیار و اضطرار دونوں حالتوں
میں بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے۔ ف۔ یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء
کو پہونچا دیا جاوے پس جب اسنے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہونچا دیا تو عبادت پوری ہوگئی
خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہونچانے سے معذور ہو یا حالت اختیاری
ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہونچا سکتا ہے مگر اسنے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوۃ میں عبادت یہی کہ
فقراء کو مال دیدے جسکا دینا نفس پر شاق ہوتا ہے۔ تو اسمیں خود اور نائب برابر ہیں۔ م۔ ولا تجری فی النوع
الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں ف
خواہ اپنے اختیار میں ہو یا بیماری سے معذور ہو۔ لان المقصود وہو اتعاب النفس لا یحصل

کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دینا ہے بذریعہ نیابت کے نہیں حاصل ہوتا ہے۔ ف بلکہ نائب کو تعب
ہوا تو اسکی عبادت ہو جائیگی اگر خلوص نیت ہوئی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اسکی بھی عبادت نہ ہوگی
پھر موکل کے حق مین تو کسی طرح نہ ہوگی۔ وتجری فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الاول و
ہو المشقۃ بتنقیص المال۔ اور یہی قسم سوم جو کہ مرکب ہے اسمین نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی
ہے بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا۔ ولا تجری عند القدرۃ لعدم اتعاب
النفس۔ اور بحالت اختیاری نہین جاری ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے۔ ف حاصل یہ کہ
جو عبادت کہ مال و بدن دونون سے مرکب ہے اسمین مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہے اور بدنی عبادت
سے بنظر مشقت بدن ہے پس ہم نے اسکے بارہ مین دونون مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت مین تو
اسکا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہے حتی کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت مین اسکا حکم مانند عبادت
بدنیہ محضہ کے ہے حتی کہ اسمین نیابت نہین جاری ہے۔ پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہے تو جس مالدار پر حج فرض ہوا
اگر وہ خود اعمال و سفر کا تعب اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعہ سے نہین جائز ہے اور اگر
عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار مین رہگیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جب کہ خود ادائے
اعمال سے عاجز ہے۔ والشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اسوقت نیابت جائز ہوگی
شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے۔ ف حتی کہ اگر بعد ادا سے نائب کے خود قوی قادر
ہو گیا تو اسپر خود ادا کرنا لازم ہے۔ لان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے۔ ف یعنی تمام
عمر مین ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہے تب نائب کا فعل اسکی طرف سے ہوگا
اور یہ حج فرض مین ہے۔ وفی الحج النفل یجوز الانابۃ حالۃ القدرۃ لان باب النفل اوسع۔
اور نفل حج مین نائب کرنا قدرت کی حالت مین بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے۔ ف
کیا نہین دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل مین ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہین کہ اصلی
ثواب حج مین پہلے حج کرنے والے سے حج نفل ہوگا پھر ثواب غیر کو ہدیہ پہونچیگا اور رہا نیابت کی صورت
مین تو اختلاف ہے۔ ثم ظاہر المذہب ان الحج یقع عن المحجوج عنہ۔ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج
اس شخص سے واقع ہوتا ہے جسکی طرف سے حج کیا گیا۔ ف یعنی نائب سے نہین بلکہ موکل کی طرف سے
ابتدا واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ وبذلک تشہد الاخبار الواردۃ فی الباب۔ اور اس
باب مین جو احادیث وارد ہوئی ہین وہ بھی اسی کی شاہد ہین۔ کحدیث الخثعمیۃ۔ جیسے خثعمیہ عورت کی
حدیث۔ ف جو صحاح الستہ مین سوائے ابوداؤد کے مروی ہے اور گذر چکی اور حاصل یہ کہ قبیلہ خثعم مین سے
ایک عورت نے اپنے معذور باپ کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ
حجی عن ابیک واعتمری۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث مین فرمایا کہ تو اپنے باپ
کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ ف اور یہ نہین فرمایا کہ خود حج وعمرہ کر اور ثواب باپ کو دیدے۔
وعن محمد۔ اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ۔ ان الحج یقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقۃ
حج تو حج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لیے خرچہ کا ثواب ہے۔ لانہ عبادۃ
بدنیۃ۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے۔ ف یہ مبسوط کی عبارت ہے اور ظاہر مراد یہ کہ حج محض بدنی

عبادت ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند العجز الدائم الانفاق مقامہ۔ اور عاجزی کے وقت خرچ کرنا حج کے قائم مقام
کیا گیا۔ کالفدیۃ فی باب الصوم۔ جیسے باب الصوم میں فدیہ ہے۔ ف۔ کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہو جاوے
اسکے لیے اسکا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ اسکو فدیہ کا ثواب ہے نہ آنکہ اسنے روزہ ادا کیا۔ فافہم۔ قال ومن امرہ
رجلان ان یحج عن کل واحد منہما حجۃ۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے
اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ فاہل بحجۃ عنہما۔ پس اسنے دونوں کی طرف سے ایک حج کا تلبیہ
کہا۔ ف۔ یعنی احرام باندھا کہ لبیک بحجۃ عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی لبیک از جانب فلان اور
فلان دیگر ہے۔ مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دیے ہیں۔ فہی عن الحاج۔ تو یہ
حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا۔ ف۔ یعنی جو افعال ادا کیے وہ اسی نائب کے قرار دیے جاوینگے
ویضمن النفقۃ۔ اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہے ہر ایک کے لیے
اسکے خرچہ کا ضامن ہے پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الآمر۔ کیونکہ
حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا۔ ف۔ یعنی اسنے احرام میں موکلوں کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے
اور فرائض میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحاج عن
حجۃ الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا۔ ف۔ پھر یہ
حج واحد دونوں موکلوں کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیے۔ وکل
واحد منہما امرہ ان یخلص الحج لہ من غیر اشتراک۔ اور ہر موکل نے اسکو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے
خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے۔ ف۔ مگر اسنے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے
بھی نہ ہوا۔ رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب
کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہیں بلکہ بنظر نیت کے شیخ کی طرف سے ہونا چاہیے۔ ولا یمکن ایقاعہ عن
احدہما لعدم الاولویۃ۔ اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ہو جانا
ممکن نہیں ہے۔ ف۔ یعنی نیت میں اسنے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی کے
واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فیقع عن المامور۔ تو نائب کی طرف سے
واقع ہوگا۔ ف۔ گویا معنی یہ کہ جو افعال اسنے ادا کیے وہ اسی کے حوالہ کر دیے جاوینگے جب کہ وہ کسی
کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جسکے حوالہ ہوا وہ اسکے کام کا بھی نہیں حتی کہ اسکا حج اسلام ادا نہ ہوا جب کہ
اسنے نیت نہیں کی تھی۔ خلاصہ دلیل کا شیخ عینی رح نے جامع صغیر کی شروح عتابی وغیرہ سے یہ نقل کیا کہ حج
مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا موکلین و وکیل
کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ میری سمجھ میں امام مصنف رح کی دلیل زیادہ محقق ہے اور
اسکا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہے تو حج مذکور موکلوں ہی کی طرف سے واقع ہوگا لیکن ہر موکل
کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے
ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اسنے اپنے واسطے کیا لیکن اسکے واسطے عبادت نہ ہوگا جب کہ نیت نہیں
لہذا اگر اسپر حج فرض ہو تو اس حج سے وہ ادا نہ ہو جائیگا اور یہ دلیل مدقق محقق ہے۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل
انکے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے۔ جواب۔ ولا یمکنہ ان یجعلہ

عن احدہما بعد ذلک - اور وکیل کو بعد اسکے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کردے
ف - اور اسکا بعید وہی ہے جو مذکور ہے کہ صرف افعال اسکے جاری ہیں نہ عبادت کیونکہ نیت اپنے موکلون کی
طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتی کہ خود اسکو حج نہیں ملا کہ فریضۂ اسلام
ادا ہو جاتا - بخلاف ما اذا حج عن ابویہ - برخلاف اسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا -
ف - یعنی بدون انکے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اسکے
واسطے عبادت حاصل ہے پس اسکو اختیار ہے کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے - فان لہ ان یجعلہ
عن احدہما - چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے - ف -
خواہ مان کے لیے یا باپ کے لیے - لانہ متبرع بجعل ثواب عملہ احدہما - کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک
کے واسطے ہدیہ کرنے میں متبرع ہے - ف - یعنی بدون حق لازم کے نفل و نیکی کرنے والا ہے کیونکہ انکے نفقہ و حکم سے
انکی طرف سے نہیں کیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے
ہو یعنی ثواب اسکا انکو ہو جاوے گا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونون میں سے ایک ہی کو دیدے -
او لہما - یا دونوں کے واسطے ہدیہ کر دے - فیبقی علی خیارہ بعد وقوعہ سببا لثوابہ - پس وہ اپنے تحصیل
پر رہیگا بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے - ف - یعنی چونکہ مقصود یہان اپنے نفل سے حج کرکے
اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو ثواب ثواب کا سبب موجود ہوا
تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اسکا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے
سب ثواب کر دے یا دونون کے واسطے ہدیہ کرے - خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کرتے وقت یہی معتبر ہے کہ آئندہ
خود خالصاً لوجہ اللہ تعالے کیا اگرچہ اسوقت اسکی نیت یہ ہے کہ اسکا ثواب والدین کو دیگا پس اگر اسنے احرام
اپنے والدین کی طرف سے کر لیا تو کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہی نہیں ہے پس اصل فرق وکیل
کے موکلون کی طرف سے حج کرنے میں اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے میں یہ ہے کہ وہاں فرزند نے افعال
حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جب کہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب
ہو جاوے - وہہنا یفعل بحکم الآمر - اور یہان وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہے - ف - حتی کہ افعال ہی
وکیل کے نہیں بلکہ موکلون کے واقع ہونگے - وقد خالف امرہما - اور حال یہ کہ وکیل نے دونون موکلون
کے حکم سے مخالفت کی - ف - کیونکہ ہر ایک نے اسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا حکم دیا تھا
کیونکہ ایسی صورت میں موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضرور معتبر ہے مگر اسنے خلاف کیا اور دونون کی شرکت
کر لی - اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلون کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے
فیقع عنہ - تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہونگے - ویضمن النفقۃ ان انفق من مالہما -
اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونون موکلون کے مال سے خرچ کیا ہو - لانہ صرف نفقۃ الآمر
الی حج نفسہ - کیونکہ اپنے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا - ف - اور یہ کام اگرچہ
حج شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا - تو خرچہ اسنے اپنے کام میں اٹھایا ہے - وان ابہم الاحرام
اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا ہو - بان نوی عن احدہما غیر عین - بایں طور کہ دونوں موکلون میں سے
ایک کی طرف سے بغیر معین کیے ہوے نیت کی - ف - تو اس صورت میں حج تو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہوا اگر دونوں موکلوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔ پس
اگر وہ اسی مبہم نیت پر گذر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنے موکلوں کا مخالف ہو گیا۔
ف۔ اسواسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اسکو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا۔ لعدم الاولویۃ۔ بوجہ
اولویت نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولیٰ نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اسکے کام کو کسی
خاص کے واسطے نہیں ٹھہراویگی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدہما قبل المضی
اور اگر افعال میں گذرنے سے پہلے اپنے مؤکلوں میں سے ایک کو معین کر دیا۔ ف۔ یعنی پہلے تو احرام میں
یہ نیت تھی کہ میرے موکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اپنے اس ایک کو
معین کر دیا کہ فلاں موکل کی طرف سے۔ تو اسمیں اختلاف ہے کہ یہ بھی شکل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ
فکذلک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک شکل مذکورہ سابق ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک
معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ وہو القیاس۔ اور قیاس ظاہر یہی ہے۔ لانہ مامور بالتعیین و
الابہام یخالفہ۔ کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اسکے مخالف ہوا۔ فیقع عن نفسہ۔
تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہوگا۔ ف۔ لیکن حج عبادت نہ ہوگا حتی کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہوگا۔ اگر
وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے
تو بعد کو تعیین جائز ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مؤکلوں کے تعیین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعیین نہیں جائز
ہے۔ بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔ بخلاف اسکے جبکہ احرام
مبہم کیا کہ پھر حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ لان الملتزم ہناک
مجہول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہے۔ ف۔ تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہے
جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وہہنا المجہول من
لہ الحق۔ اور یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص جسکا حق ہے۔ ف۔ جیسے زید نے ہزار
درم اپنے اوپر ایک حقدار مجہول کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جسکا حق ہے وہ مجہول ہے۔ پھر
واضح ہو کہ یہاں اگرچہ تعیین نہیں صحیح ہے لیکن استحسانا صحیح ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے۔ ووجہ
الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ
یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ شروع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ والمبہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ
التعیین۔ اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعیین کے۔ ف۔ یعنی اسطرح کہ مبہم کو معین کرے
پس ادائے افعال کی شرط احرام ہے۔ فاکتفی بہ شرطا۔ پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اکتفا
کر لیا گیا۔ ف۔ کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الحاصل اول مبہم الاحرام تھا اور
احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا
بخلاف ما اذا ادی الافعال علی الابہام۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر
افعال کو ادا کر چکا۔ ف۔ تو اب تعیین نہیں ہو سکتی۔ لان المودی لا یحتمل التعیین۔ کیونکہ جو چیز
ادا ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو۔ ف۔ بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اسمیں تعیین کرنا
ممکن ہے۔ تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کر لیا۔ صار مخالفا۔ تو مخالف ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ ہر ایک

سے موافقت تعیین کرنے مین تھی- الحاصل یہان چار صورتین ہین- اول یہ کہ وکیل نے دونون کی طرف سے
حج کا احرام باندھکر ادا کر دیا- دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلاخلاف اِسکے ذمہ
اور وہ ضامن ہے اور اگر ادا سے افعال طواف و وقوف سے پہلے کسی کو معین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً
تعیین جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک استحساناً جائز ہے- سوم یہ کہ اپنے صرف حج کا احرام باندھا اور
اِسمین کچھ یہ تعیین کہ کس کی طرف سے ہے- کافی مین فرمایا کہ اس صورت مین اگر تعیین کرلے قبل ادائے طواف
اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اِسمین روایت نہین ہے- چہارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف
سے احرام کر مبہم کہ حج ہے یا عمرہ ہے- اور یہ بلاخلاف جائز ہے- مف- **قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ**
فالدم علی من احرم- امام محمد رح نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قران ادا کرے
تو ہدی قران اُس شخص پر جس نے احرام باندھا- ف- یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے- **لانہ وجب**
شکرا لما وفقہ اللہ تعالے من الجمع بین النسکین- کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس توفیق کا ہوا اللہ تعالے
نے حج و عمرہ جمع کرنے مین دی- ف- یعنی ایک احرام مین- **والمامور ہو المختص بہذہ النعمۃ لان حقیقۃ**
الفعل منہ- اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اُسی کی طرف سے ہے- **وہذہ المسالۃ**
تشہد لصحۃ المروی عن محمد ان الحج یقع عن المامور- اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی
جو امام محمد رح سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے- ف- اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے- یہی
مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قران بھی مؤکل پر ہوتی- بعض نے جواب
دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقۃً وکیل سے ہون اور ہدی قران حقیقی فعل پر
لازم ہے- مف- میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جہل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت مین افعال
ادا کرنے کی قدرت ہی نہین ہے تو اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرائے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے
جس نیکی پہ اسنے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاعلہ او نحوہ- یعنی
نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے- یا مانند اِسکے بروایت صحاح لعلی ہذا بنظر فعل کے وکیل سے اور
بنظر دلالت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہوگئے اور ائمہ رح کے کلام مین اتفاق
ہوگیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القران وکیل پر ہے- حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہوگا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قران
مین ہدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو موکل کے حج مین نقص رہا- فاحفظہ- م- **وکذلک ان**
امرہ واحد بان یحج عنہ- اور یون ہی اگر ایک عاجز نے اِسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کردے
والاخر بان یعتمر عنہ- اور دوسرے عاجز نے اِسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کردے- ف-
پس اگر دونون نے اِسکو قران کرلینے کی اجازت نہ دی ہو تو قران نہین کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہوگا- اور
اگر ایسا نہ ہوا بلکہ- **اذنالہ بالقران**- دونون مؤکلون نے اِسکو قران کرلینے کی اجازت دی- **فالدم**
علیہ- تو دم القران وکیل پر ہوگا- **لما قلنا**- بوجہ اِسکے جو ہم نے بیان کیا- ف- کہ حقیقۃً ایک احرام
مین دو نسک ادا کرنا اُسی سے متحقق ہوا- **ودم الاحصار علی الآمر**- اور احصار کی قربانی کفارہ موکل پر
لازم ہے- ف- یعنی مال موکل مین محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ مین احصار پیش آیا ہو- **وہذا عند**
ابی حنیفۃ و محمد رح- اور یہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک ہے- **وقال ابو یوسف علی الحاج لانہ وجب**

لیتخلص دفعاً لضرر امتداد الاحرام وہذا الضرر راجع الیہ فیکون الدم علیہ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ دم حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ مدت دراز تک احرام طول ہونے کا ضرر دفع ہو اور یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی۔ ولہما ان الآمر ہو الذی ادخلہ فی ہذہ العہدۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں ڈالا۔ ف یعنی عہدۂ احرام میں ڈالا۔ فعلیہ خلاصہ۔ تو موکل ہی پر اسکا چھڑانا بھی لازم ہے۔ ف یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اسمیں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو فعل کہ اسکے قصور سے منسوب ہے تو اسمیں دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہٰذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہونگے۔ م۔ فان کان یحج عن میت فاحصر فالدم فی مال المیت عندہما۔ پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہو گیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے۔ خلافاً لابی یوسف۔ برخلاف قول ابو یوسف کے۔ ثم قیل ہو من ثلث مال المیت لانہ صلۃ کالزکوۃ وغیرہا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے۔ ف صلہ اسکو کہتے ہیں جو مال عوض کے مقابلہ میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ میں حیات کی باقی ہو جولی ادا نہیں کی یا نذر و کفارات واجب الادا رہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جاوے۔ وقیل من جمیع المال لانہ وجب حقاً للمامور فصار دیناً۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب ہوگا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہو گیا۔ ف اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے۔ ودم الجماع علی الحاج۔ اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے۔ لانہ دم جنایۃ وہو الجانی عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے۔ ف کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ م۔ پھر یہ جو فرمایا کہ۔ ویضمن النفقۃ اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا۔ معناہ اذا جامع قبل الوقوف حتی فسد حجہ۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ جب نائب نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا۔ ف تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے۔ لان الصحیح ہو المامور بہ۔ کیونکہ جس حج کا اسکو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے۔ ف تو جب اسنے اپنے فعل سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا۔ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لایضمن النفقۃ لانہ ما فاتہ باختیارہ۔ برخلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا چنانچہ اسمیں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا اسواسطے کہ اسنے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا۔ ف کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا دوم یہ تصور نہیں کر سکتا ہوا حج اسنے خود فوت کیا حالانکہ اسپر قضا لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد کر کے دوسرے سال قضا کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کما فی شرح الجامع الصغیر لقاضیخان۔ اما اذا جامع بعد الوقوف لایفسد حجہ ولایضمن النفقۃ لحصول مقصود الآمر وعلیہ الدم فی مالہ لما بینا۔ اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد نہ ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کیونکہ اسکے اختیاری جرم سے بیدنہ قربانی کرنا لازم ہوا ہے۔

وکذلک سائر دماء الکفارات علی الحاج لما قلنا۔ اور اسی طرح باقی سب قربانیاں کفارات کی جو حج کرنے والے
پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہیں۔ ومن اوصی بان یحج عنہ۔ اور جس شخص نے وصیت کی کہ اُسکی طرف سے
حج کرا دیا جاوے۔ ف۔ پھر وہ مرگیا۔ فاحجوا عنہ رجلا۔ پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک شخص
کو حج کرایا۔ ف۔ یعنی بعد کہ ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اسمیں سے حج کے واسطے
نائب کو نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا۔ فلما بلغ الکوفۃ۔ پھر جب نائب مذکور کوفہ تک پہونچا۔ مات او سرقت
نفقتہ۔ تو مرگیا یا اُسکا نفقہ چوری ہوگیا۔ وقد انفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کرچکا ہے۔
ف۔ یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔
یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی۔ تو میت کی طرف سے اسکے گھر سے ما بقی مال کی تہائی سے حج
کرایا جاوے۔ ف۔ مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا
تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔ وھذا عند
ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر
باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار ما بقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو
پس ابوحنیفہ رح کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو۔ اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے
اور دونوں میں اختلاف ہے۔ وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہاں سے
حج کرایا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ہہنا فی اعتبار الثلث۔ پس کلام اس مسئلہ میں
ایک تو تہائی معتبر ہونے میں۔ وفی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں۔ ف۔ یعنی کس جگہ سے حج کرایا
جاوے۔ ف۔ اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار
میں ہے چنانچہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہانتک پہلا نائب پہونچا
وہاں سے خرچہ لگایا جاوے۔ اما الاول فالمذکور قول ابی حنیفۃ۔ پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار
میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ ف۔ کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے۔ اما عند محمد
یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شیٔ۔ امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اسمیں سے
باقی مال سے حج کرا دیا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو۔ ف۔ مثلاً کوفہ میں نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا
بشرطیکہ ما بقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہوگیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والا بطلت الوصیۃ۔ اور اگر
کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتبارا بتعیین الموصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ۔ بر قیاس
تعیین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا تعیین کرنا مثل موصی کے تعیین کرنے کے ہے۔ ف۔
توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا تعیین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود
کچھ مال معین کرتا تو جب اسمیں سے کچھ باقی نہ رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں
ہوگا ہے۔ وعند ابی یوسف یحج عنہ بما بقی من الثلث الاول۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک
اول تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا ہو اُس سے حج کرایا جاوے۔ ف۔ یعنی اگر ممکن ہو۔ لانہ ہو المحل
لنفاذ الوصیۃ۔ کیونکہ یہی نفاذ وصیت کا محل ہے۔ ف۔ پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اسمیں
سے تہائی ایک ہزار تین سو تینتیس درم وتہائی درم ہے اور حج کا خرچہ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو

دیا جس سے راہ میں پوری کیا تو باقی ۳۳۳ - درم وتہائی سے اگر حج ممکن ہو جہاں سے باقی ہو تو کرادیا جاوے
کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہے - ولابی حنیفۃ ان قسمۃ الوصی وعزلہ المال
لایصح الا بالتسلیم الی الوجہ الذی سماہ الموصی لانہ لاخصم لہ لیتقبض - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ
وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہوگا مگر جب کہ سپرد کر دے اس جہت کو جسکا موصی نے نام لیا ہے
کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کریگا - ف یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے بانٹ کر
جدا کرنے سے مسلم نہ ہوگا جب تک کہ جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج
پورا کر دے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض اسی طور پر ہوگا کہ جہت وصیت میں
سپرد ہو جاوے - ولم یوجد - اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا - ف کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا فصار
کما اذا ہلک قبل الافراز والعزل - پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل بٹوارہ وجدا کرنے کے تلف ہو گیا
ف تو اب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال رہا جسکی تہائی سے حج کرانا چاہیے - اسی طرح یہاں ہے جب کہ موصی کی غرض
وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو - فیحج بثلث الباقی - پس باقی مال کی تہائی سے حج کرادے - ف
حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر باقی کی تہائی سے حج کرانا لازم ہوگا - واما الثانی
اور رہا بیان دوم - ف یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرانا لازم ہے - تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک موصی کے گھر
سے - فوجہ قول ابی حنیفۃ وہو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا
تو ابو حنیفہ رح کے قول کی دلیل یہ ہے اور یہی قیاس ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہے وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم
شمار ہے - ف بنظر اسکے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر طے کیا ہوا ہے - قال علیہ السلام اذا مات ابن
آدم انقطع عملہ الا من ثلث الحدیث - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مرگیا تو اسکا عمل
منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الخ - ف یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند
صالح جو اسکے لیے دعا کرے - رواہ مسلم وغیرہ - وتنفیذ الوصیۃ من احکام الدنیا - اور وصیت نافذ کرنا
احکام دنیا میں سے ہے - ف وہ ان باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہوئی جہانتک ہو چکی ہے فبقیت
الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج - تو وصیت اسکے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہیں گیا -
ف یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جس قدر اول مرتبہ نائب روانہ کرنے
میں سفر طے ہوا وہ موصی میت کا عمل شمار ہے حتی کہ اسپر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہو سکنے
دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت
کا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے - اسی طرح یہ موجودہ
سفر کالعدم اور نئے سرے وطن سے وصیت نافذ کیجاوے - م ع ف - اور صاحبین کے نزدیک جس قدر سفر طے ہوا
کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتی کہ دوبارہ وہیں سے حج کرایا جاوے - ووجہ قولہما وہو الاستحسان - اور صاحبین
کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہے وہ یہ ہے - ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالی - اسکا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بدلیل
قولہ تعالی - ومن یخرج من بیتہ مہاجرا الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ
الآیہ - یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیکہ وہ اللہ تعالی واسکے رسول کی طرف ہجرت کیے جاتا ہے پھر اسکو
موت مل گئی تو اسکا ثواب اللہ تعالی کے فضل پر ہولیا آخر تک - ف تو معلوم ہوا کہ راہ میں موت سے

ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصود ہے اور باوجود اتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی واقع ہے - بلکہ صریح نص واقع
ہو گئی - قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث - یعنی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے رستہ میں مرگیا اسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے
آخر تک - ف - ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت
سے نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مرگیا تو اسکے
واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مرگیا تو قیامت تک
اسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا - رواہ الطبرانی والبیہقی - اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو
ابو یعلی الموصلی نے محمد بن اسحٰق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں - ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن
اسحٰق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے - واذا لم یبطل سفرہ اعتبرت الوصیۃ من ذلک المکان -
اور جب اسکا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اسی جگہ سے معتبر ہوگی - ف - جہاں تک پہونچکر مرگیا - واصل
الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ - اور اصل اختلاف امام و صاحبین میں اس شخص کے حق میں ہے جو خود حج کرنے
کو نکلا تھا - ف - راہ میں مرگیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرا دیا جاوے تو صاحبین کے نزدیک
جہاں مرا ہے اسی مقام سے وصیت معتبر ہوگی - اور امام رح کے نزدیک یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر
ہوگی - ویبتنی علی ذلک المامور بالحج - اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہے مبنی ہوگا - ف -
کہ امام رح کے نزدیک مامور جہاں مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک
وہیں سے جہاں مرا ہے - کہا گیا کہ قول صاحبین ارجح ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - قال ومن اہل عن ابویہ یجزیہ
بحجۃ ان یجعلہ عن احدہما - فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اسکو روا ہے
کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کردے - ف - مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند
نے از راہ نکوئی ایسا کیا - لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ - اسکی وجہ یہ ہے کہ
جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے
کردے - ف - اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے - وذلک
بعد اداء الحج - اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے - ف - حالانکہ اسنے احرام ہی میں والدین دونوں کی
نیت کر لی تھی - فلغت نیتہ قبل ادائہ - تو حج ادا ہونے سے پہلے اسکی نیت زبانی لغو ہو گئی - ف -
ہاں بعد ادا کے اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اسنے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی - تو یہ جائز
ہے - وصح جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاداء - اور بعد ادا کے اسکا ثواب والدین میں سے ایک کے لیے
کردینا صحیح ہوا - ف - جیسے دونوں کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے - بخلاف المامور - بخلاف مامور
کے - ف - یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیوں
کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستقل حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تلبیہ کہے
تو اول بھی باطل اور بعد ادا کے بھی باطل ہے - علی ما قررنا من قبل واللہ اعلم بالصواب - بنا برآنکہ
ہم نے سابق میں فرق بیان کر دیا - واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز
ہو جانے میں یہ کافی ہے کہ خرچہ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتی کہ ایک گھونٹ پانی وایک

نوادر روئی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں حج شبہ بدل اور وہ شرط نافع ہے پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور بعد فراغ حج کے مکہ میں کمتر ۱۵- روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہے قاضیخان میں ہے کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ مکہ میں یا قریب مکہ کے ضائع ہوگیا یا بالکل صرف ہوگیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو اسکو روا ہے کہ میت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ اسنے بغیر حکم قاضی کے وہاں ہیں لیا ہو کیونکہ جب مجبر نے اسکو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ میں خرچ کیا تھا پھر آسیہ ڈاکا پڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خود مال کا بند و بست کرکے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس میت یا عاجز جسکی طرف سے مامور ہے ایسا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہوتا تو اسی طرح سکے تھا کہ تمام راہ آمد و رفت میں وہ مال وکیل سبب ہو گیا تھا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے۔ نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جسکی حاجت ہوتی از قسم طعام و گوشت و پانی و کپڑے و سواری و جامئہ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روا نہیں کہ طعام میں کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درموں کو دینار سے بدل کرے اور نہ اس مال سے وضو کا پانی خرید ے بلکہ تیمم کرے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان میں کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقاء کے ساتھ خلط کرے اور ودیعت رکھے اور اختلاف ہے کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہیں ایمن دو قول ہیں اور اس میل سے دوا نہ کرے اور پچھنے نہ لگا دے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہیں۔ اور اسکو اختیار ہے کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محمل و مشکیزہ و رسی وغیرہ خرید یا پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دیدے تو جائز ہے۔ فتاوی میں ہے اگر مامور حج نے بیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اسکی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے۔ پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ میں کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استحساناً میت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے۔ اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کیے کہ یہ مامور یوم النحر کو فلاں شہر یعنی سوائے مکہ کے دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی قبول نہ ہونگے ہاں اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔ واضح ہو کہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اسنے انکا پورا قرضہ اتار دیا وہ قیامت میں صالحین ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مانند اسکے حدیث جابر رض میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج اتر گیا اور اسکو دس حج کا ثواب فاضل رہا۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص و اسکے والدین سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارواح کو بشارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہے اور یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک بر یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہے۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے اپنے اوپر فرض حج ادا کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہیں تو اسکو شافعی رح نے

منع کیا کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک عن شبرمۃ کہتا تھا یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شبرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا قرابتی ہے فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شبرمہ کی طرف سے ادا کر۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ جاننا چاہیے کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ واثبت ہے اور اسکی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبداللہ انصاری ومحمد بن میسرہ اور ابو یوسف القاضی شاگرد ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی عروبہ سے یوں ہی مرفوع روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند غندر رح کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بیان ثقہ کی زیادتی ہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس وجہ اسمیں سکوت ترک ہوگا یا اسکو ترجیح ہوگی کہ واقعہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی وعذر مقبول تھا جیسا کہ حلق ورمی وذبح کی تقدیم وتاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث خثعمیہ میں اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نجانے میں اسپر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اسپر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ہذا تلخیص ما افادہ فی الفتح۔

باب الهدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے۔ ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ ف۔ الهدی ادناہ شاۃ۔ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ ف ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیڑ ودنبہ وبکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں ادنی درجہ بکری ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام سئل عن الهدی فقال ادناہ شاۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ ف۔ لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعی رح نے عطا رح سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رح میں کلام ہے۔ پھر عطا رح کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس رضی اللہ عنہ سے آیا کہ ابو جمرہ کو تمتع کا فتوی دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا شرک الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے۔ فافہم م۔ قال وہو من ثلثۃ انواع الابل والبقر والغنم۔ فرمایا اور ہدی تین قسم کے جانوروں اونٹ وگائے اور بکری سے ہوتی ہے۔ لانہ علیہ السلام لما جعل الشاۃ ادونے لابد ان یکون لہ اعلی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کمتر ہدی قرار دیا تو اسکا اعلی ہونا

ضرور ہے۔ وہو البقر والجزور۔ اور اعلیٰ گاے واونٹ ہے۔ ف۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ ہدی میں اونٹ و گاے و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اسمیں کسی کا اختلاف نہیں پس مصنف رح کو بیان صرف یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کمتر ہے اور اسکے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس کافی ہے تو جب بکری کمتر ہوئی تو اس سے بڑھکر گاے ہے اور اس سے بڑھکر اونٹ ہے۔ اور مطلق ہدی ہونے میں سب برابر ہیں۔ ولان الہدی ما یہدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ ہدی وہ جو حرم کو ہدیہ بھیجا جاوے لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں اسکے ذبح سے تقرب حاصل کیا جاوے۔ ف۔ جیسا کہ لغات میں صریح ہے۔ والاصناف الثلثۃ سواء فی ہذا المعنی۔ اور اس معنی میں تینوں قسمیں برابر ہیں۔ ف۔ تو ہر ایک ہدی ہے اور صحیح میں انھیں تینوں قسموں کا ہدی بھیجنا ثبوت ہوا ہے۔ پھر جب انمیں سے بکری کمتر تو باقی ضرور بہتر ہیں۔ مسئلہ یہ کہ ان جانوروں میں سے لولے لنگڑے بعیب دار کا ہدی ہونا جائز ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ لا یجوز فی الہدایا الا ما جاز فی الضحایا۔ اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے۔ ف۔ ضحایا جمع اضحیہ وہ قربانی جو تونگر مسلمانوں پر کہ مقیم ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ مسافر پر وجوب نہیں لہذا حاجی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع ہدی۔ پس حاصل یہ کہ جس عمر وصفت کا اضحیہ میں جائز ہے وہ ہدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے ثنی سالم ہے اور عیب سے خالی ہو اور فقط ضان میں سے جذع جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے۔ لانہ قربۃ تعلقت باراقۃ الدم کالاضحیۃ۔ کیونکہ ہدی بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی اضحیہ میں طاعت وقربت یہی کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اسکو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح ہدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا دے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے۔ فیتخصصان بمحل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا۔ ف۔ یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور جسطرح کا جائز ہے وہ ہدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری وگاے و اونٹ ہر ایک کا ہدی ہونا جائز ہے۔ والشاۃ۔ اور بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی ہدی۔ جائزۃ فی کل شئی الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے سواے دو موقع کے۔ ف۔ انمیں اول من طاف طواف الزیارۃ جنبا۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ ف۔ تو اسپر ہدی کفارہ واجب ہے اور اسی طرح اس عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اسپر ہدی کفارہ لازم ہے۔ ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ ف۔ یعنی سر کا حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اسپر بھی کفارہ ہدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے۔ فانہ لا یجوز فیہما الا البدنۃ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ نہیں جائز سواے بدنہ کے۔ ف۔ اور بدنہ ہمارے نزدیک اونٹ وگاے ہے۔ اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ م۔ وقد بینا المعنی فیما سبق۔ اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی جنایات میں کہا کہ بڑا جرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے۔ پھر واضح ہو کہ ہدی جو حرم کو ہدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو۔ پھر انمیں کے بعض میں سے کھانا روا ہے اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ ویجوز الاکل من ہدی التطوع والمتعۃ والقران

اور جائز ہی خود کھانا ہدی نفل مین سے اور ہدی تمتع اور ہدی قران مین سے - لانہ دم نسک فیجوز الاکل
منہا بمنزلۃ الاضحیۃ - کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہی تو اضحیہ کی طرح اسمین سے کھانا بھی جائز ہی - ف - اور شافعی
کے نزدیک نظر بقولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الہدی الآیہ - مین ہدی تمتع بلکہ قران وتمتع کی قربانی کو واجبات
افعال مین سے قرار دیا نہ کفارۂ جرم - واضح ہو کہ ہدی التطوع مین سے جب ہی کھانا جائز ہی کہ وہ حرم تک پہونچکر
ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ مین ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہین - تو اسمین سے کھانا جائز نہین ہی - کما فی الفتح
وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ہدیہ - اور بیشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے ہدی کے گوشت مین سے کھایا - ف - بلکہ ہر ایک ہدی مین سے ایک ٹکڑا پکوایا - ف - وحسا من
المرقۃ - اور اسکے شوربا مین سے پیا - ف - جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے صحیح ثابت ہی
اس سے دو باتین ثابت ہوئین اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے ہدایا ذبح فرمائین چنانچہ
۶۳ کا ہر اور آپ کے قران یا تمتع کے اسلیے صرف ایک کافی تھی قربانی ہدایا تطوع ہوئین اور آپ نے ہر ایک مین سے
کھایا تو ہدی تطوع وتمتع وقران سے کھانا جائز ہی - دوم جب آپ نے کھایا تو اُسکی اقتدا مین ثواب نکلا لہذا فرمایا
ویستحب لہ ان یاکل منہا - اور حاجی کو مستحب ہی کہ ان ہدایا مین سے کھاوے - لما رویناہ - بدلیل اسی حدیث
کے جو ہم نے روایت کی - وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا - اور یون ہی
مستحب ہی کہ صدقہ کرے اُس طریقہ پر جو اضحیہ مین معلوم ہوا ہی - ف - یعنی تہائی فقرا کو صدقہ دے اور
تہائی ہدیہ بھیجے اور تہائی اپنے پاس رکھے - واضح ہو کہ جس ہدی مین سے کھانا جائز ہی تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا
واجب نہین ہی کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی - ذبیحہ اسکی ملک ہی اور تمام کلام یہ ہی کہ قربانیان
دو قسم ہین اول وہ کہ جسمین سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہی اور وہ قربانی اسلام اور دم القران و دم تمتع اور
نفل قربانی جب کہ حرم مین پہونچ گئی ہو - دوم وہ کہ جسمین سے خود کھانا نہین جائز ہی اور وہ قربانی نذر اور کفارات
اور دم الاحصار ہی - پھر جسمین سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اُسکو صدقہ کرنا واجب نہین ورنہ کھانا جائز نہین
ہوتا اور جس ہدی مین سے کھانا جائز نہین تو بعد ذبح کے اُسکو صدقہ کرنا واجب نہین - پھر دونون قسم مین اگر ذبح
کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اُسپر ضمان واجب نہین ہی کیونکہ تلف ہونے مین اسکا قصور نہین ہی اور اگر خود تلف کیا
اگرچہ بیچ کر دیا ہو تو جسمین صدقہ کرنا واجب ہی تو اُسکی قیمت فقرا کو ضمان دینا واجب ہی اور اگر صدقہ واجب
نہین تو ضمان بھی واجب نہین ہی اور بیع جائز ہی - البدائع ف - ولا یجوز الاکل من بقیۃ الہدایا - اور
جو باقی ہدی ہین اُنمین سے کھانا جائز نہین ہی - لانہا دماء کفارات - کیونکہ وے کفارہ کی قربانیان ہین -
ف - اُنکو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہی - وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ - اور صحیح
ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ مین محصر ہوے - ف - جب کہ ہجرت کے سال ششم مین عمرہ ادا
کرنے کے قصد سے احرام باندھکر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ مین قریب مکہ کے پہونچے
مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آیندہ مین تین روز کے لیے
مکہ خالی کر دینگے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کرین مگر ضرور اس سال روکے گئے - وبعث الہدایا علی یدی
ناجیۃ الاسلمی - اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہمراہ بھیجا تھا - قال لہ لا تاکل انت ولا رفقتک
منہا شیئا - تو ناجیہ سے فرمایا کہ اُنمین سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاوین - ف - سنن اربعہ مین

ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ ہدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح کر دے اور اسکی نعل یعنی جوتے کا ٹکڑا جو گردن میں ہے اسکے خون میں رنگین کر پھر اسکے اور لوگوں کے درمیان سے روک دور کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ یعنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دیدی جو چاہے کھا دے اور اسمین یہ مذکور نہیں کہ اسمین سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاوین۔ ہان واقدی رح نے اول غزوہ حدیبیہ مین اپنی اسناد کے ساتھ مطول نقل ذکر کیا اور اسمین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹون ہدی پر ناجیہ بن جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لیجاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹون سے ایک اونٹ تھک کر مرنے لگا پس مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور مین نے ابواء مین آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اسکو نحر کر دے اور اسکے قلائد کو اسکے خون مین رنگ دے اور اسمین سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیون مین سے کوئی کھاوے۔ الخ۔ اور صحیح مسلم و ابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزاعی ابو قبیصہ مین ہے کہ جب تو بدنہ پر مرنے کا خوف کرے تو اسکو نحر کر دے پھر اسکے نعل اسکے خون مین ڈبو کر اسکے صفحہ کوہان پر چھاپہ مار دے اور اسمین سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھاوے اور اس حدیث مین کچھ علت ہے با وجود اسکے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تونگری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ مین ممنوع ہونے کے واسطے حجت ہے اور اور کلام یہان اسوقت کہ حرم مین پہونچکر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ ان قربانیون سے اسواسطے کھانا نہین جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیان ہین۔ کما فی الفتح۔ **ولا یجوز ذبح ہدی التطوع والمتعۃ والقران الا فی یوم النحر** ۔ اور جائز نہین ذبح کرنا ہدی نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قران کو مگر یوم النحر مین۔ ف یعنی دسوین ذی الحجہ سے پہلے نہین جائز ہے پھر ہدی تمتع اور ہدی قران مین تو روایات یوم النحر کی خصوصیت مین متفق ہین۔ **قال وفی الاصل یجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل** ۔ مصنف نے کہا اور اصل یعنی مبسوط مین لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر مین ذبح کرنا افضل ہے۔ ف پس ہدی نفل مین صرف حرم کی خصوصیت ہے زمانہ یوم النحر کی قید نہین ہے۔ **وہذا ہو الصحیح** ۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ ف جو اصل مین مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم مین پہونچنے پر پہلے جاہے ذبح کرے۔ **لان القربۃ فی التطوعات باعتبار انہا ہدایا** ۔ اسواسطے کہ نوافل مین قربت اس اعتبار سے کہ وہ ہدی ہین۔ **وذلک یتحقق بتبلیغہا الی الحرم** ۔ اور ہدی ہونا اسکو حرم مین پہونچانے سے متحقق ہو جاتا ہے۔ ف پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ ہدی ہو گئی۔ **فاذا وجد ذلک جاز ذبحہا فی غیر یوم النحر وفی ایام النحر افضل** ۔ پھر جب ہدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سوائے بھی اسکا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنون مین افضل ہے۔ **لان معنی القربۃ فی اراقۃ الدم فیہا اظہر** ۔ اسواسطے کہ خون بہانے مین قربت ہونے کے معنی ان دنون مین خوب ظاہر ہین۔ ف اور ہدی نفل کی طرح ہدی نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک نہین جائز ہے۔ رہی تونگری کی قربانی جو شعار اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہین کیونکہ وہ انھین ایام نحر مین قربت معلوم ہوئی ہے جسمین قیاس کو دخل نہین تو ایام النحر کے سوائے ایام مین جواز نہ ہوگا۔ **اما دم المتعۃ والقران** ۔ رہی ہدی تمتع و ہدی قران۔ ف جو یوم النحر سے پہلے نہین جائز۔ **فلقولہ تعالی فکلوا منہا واطعموا البائس الفقیر** ۔ تو بحکم قول الٰہی عز و جل فکلوا منہا الخ

یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور تنگی والے محتاج کو کھلاؤ۔ ف۔ اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق ندب ہے۔ اور منفعت کے واسطے فقیر کا حال تنگی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ۔ پھر فرمایا ثم لیقضوا تفثھم۔ پھر چاہیئے کہ اپنا تفث اتاریں۔ ف۔ یعنی ناخن کتریں و بال و میل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قران کریں پھر تفث دور کریں۔ وقضاء التفث یختص بیوم النحر۔ اور تفث اتارنا یوم النحر میں مخصوص ہے۔ ف۔ اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی۔ کیونکہ اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اسکی ایک ساعت بعد تفث اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے۔ ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کالاضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران والتمتع ایک قربانی نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص بیوم النحر ہے۔ ف۔ کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا اسمین رائے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف زمانۂ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص بایام نحر ہو گیا اس سے پہلے جواز نہیں۔ ویجوز ذبح بقیۃ الھدایا ای وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب چاہے جائز ہے۔ ف۔ یعنی کفارات و نذر و احصار و نفل کی قربانیاں جب چاہے حرم میں ذبح کر دے۔ وقال الشافعی لایجوز الا فی یوم النحر اعتبارا بدم المتعۃ والقران فان کل واحد دم جبر عندہ۔ اور شافعی نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں بقیاس قربانی قران و تمتع کے کیونکہ ہر ایک انکے نزدیک قربانی جبر ہے۔ ف۔ یعنی قربانی قران و تمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت و شکر ہے اور شافعی رح کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران و تمتع کی قربانی جبری مختص بیوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبری ہیں مختص بیوم النحر ہونگی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی رح سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز و تتمہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی فعل امور چھوڑنے کے لازم آئی وہ یوم النحر و اس سے پہلے پیچھے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیہ قربانی البتہ مختص ہے۔ کمافی العینی۔ فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ میں موافقت ہے۔ ولنا ان ہذہ دماء کفارات فلا تختص بیوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہوگی۔ ف۔ قربانی طاعت البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت لجبر النقصان کان التعجیل بہا اولی لارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئیں تو انکے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تاکہ بدون تاخیر کے انکے ساتھ نقصان دور ہو جاوے۔ بخلاف دم المتعۃ والقران لانہ دم نسک۔ برخلاف تمتع و قران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے۔ ف۔ یعنی اس قربانی سے تقرب و طاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہیگی اسلیئے کہ قیاس کو اسمین دخل نہیں ہے۔ قال ولایجوز ذبح الھدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا کا ذبح کرنا نہیں جائز مگر حرم میں۔ ف۔ پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالیٰ فی جزاء الصید۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزاء میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ہدیا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہونچنے والی ہو۔ ف۔ یعنی کعبہ پہونچکر قربانی ہو۔ فصار اصلا فی کل دم ہو کفارۃ۔ پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا۔ ف۔ اور دم الاحصار میں فرمایا۔ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ۔ اور مطلق ہر قسم کے ہدی میں فرمایا۔ ثم محلہا الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے۔

ولان الہدی اسم لما یہدی بہ الی مکان ومکانہ الحرم - اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ جاوے اور اسکی جگہ حرم ہے - قال علیہ السلام منی کلہا منحر وفجاج مکۃ کلہا منحر - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہیں سب قربانی کی جگہ ہیں ف - یہ حدیث مطول ابوداؤد وابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد وبزار رح نے ابوہریرہ سے مرفوع روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن مروہ کے پاس قربانی کی پس جو بعض علماء نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہے ضعیف ٹھہرا - حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم وزمانہ نحر دونوں سے مختص ہیں اور بعض صرف حرم سے مختص ہیں - ویجوز ان یتصدق بہا علی مساکین الحرم وغیرہم اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور انکے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے - ف - یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں - خلافاً للشافعی - برخلاف قول شافعی رح کے ف - کہ انکے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے - اور ہم کہتے ہیں کہ ہدی کا ذبح کرنے کی قربت میں رائے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں - لان الصدقۃ قربۃ معقولۃ - اسواسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے - ف - یعنی عقل کو اسکے دریافت میں دخل ہے اور وہ فقیر کی رفع احتیاج ہے - والصدقۃ علی کل فقیر قربۃ - اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے - ف - یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ کا جسکے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے - قال ولایجب التعریف بالہدایا - فرمایا اور ہدایا کی تعریف واجب نہیں - ف - تعریف کے دو معنی محتمل ہیں اول یہ کہ تعریف یعنی عرفات کو لیجانا دوم تعریف یعنی مشہور کرانا اگرچہ بذریعہ اشعار وتقلید کے ہو دونوں میں سے کوئی معنی لیے جاویں بہر حال واجب نہیں - ف - لان الہدی ینبئ عن النقل الی مکان لیتقرب باراقۃ دمہ فیہ لا عن التعریف فلا یجب - کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تا کہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے - ف - حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نص موجود ہو اور وہ نہیں ہے - دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی یعنی ہدیہ کی گئی کسی جگہ کو - چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرف کرایا جاوے وہ اس اسم سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی - فان عرف بہدی المتعۃ فحسن - پھر اگر ہدی تمتع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے - ف - اگر تعریف یعنی عرفات لیجانا تو خوبی - لانہ یتوقت بیوم النحر فعسی لا یجد من یمسکہ فیحتاج الی ان یعرف بہ - اسواسطے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اسکو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی مذکور کو رکھے رہے پس ضرورت پڑیگی کہ اسکو عرفات میں لیے جاوے - ف - لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آنکہ اسمیں اچھائی وخوبی بھی ہے - فافہم - اور اگر تعریف یعنی مشتہر کرنا تو فرمایا - ولانہ دم نسک فیکون مبناہ علی التشہیر - اور اسواسطے کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے - ف - تا کہ طاعت کو اعلان سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریا کو دخل نہیں ہے - پھر یہ سب توجیہ خوبی کی ہدی تمتع وقران میں ہے - بخلاف دماء الکفارات - بخلاف کفارات کی قربانیوں کے - ف - کہ انمیں دونوں وجہیں جاری نہیں - لانہ یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا - کیونکہ ہدایاے کفارات

کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا بر مذکورہ بالا جائز ہے۔ ف تو جب رکھنے والا نے تو ذبح کر دے کیونکہ عرفات پہچانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وسببہ الجنایۃ فیلیق بہ الستر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی اسکے لائق ہے۔ ف نہ مشتہر کرنا پس دار کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ قال والافضل فی البدن النحر وفی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و بکری میں ذبح کرنا افضل ہے۔ ف نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کرکے بایان ہاتھ دوہرا اسکے باندھکر یعنی سینے ملا ہوا حج دہن کو حلول ہو جاوے۔ اور ذبح حلق میں ہے ع۔ لقولہ تعالیٰ فصل لربک وانحر۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھ اپنے رب کے واسطے اور نحر کر۔ قیل فی تاویلہ الجزور۔ اسکی تاویل میں کہا گیا کہ جزور کو۔ ف یعنی اونٹون کو نحر کر۔ پس انکا نحر کرنا افضل ہے۔ وقال اللہ تعالیٰ ان تذبحوا بقرۃ۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ ف تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقال اللہ تعالیٰ وفدیناہ بذبح عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اسکو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ ف یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال۔ ما اعد للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو۔ ف ذبح بفتح ذال حلال کرنا۔ اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور مینڈھا تھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹون کو نحر کیا۔ ف جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا۔ ف چنانچہ ذبح غنم حدیث صحاح الستہ میں نص نفیس مروی ہے کہ اسکے شانہ پر پانون رکھکر ذبح فرمایا۔ اور بقر ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عائشہ رض میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو مین نے اسکو پوچھا پس لوگون نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ جبکہ اس سے ظاہری کہ جو ذبح فرمائی لہذا مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رض نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھلا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اسکو اٹھا کر پانون باندھکر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کمافی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کرکے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رض اور ابو داؤد کی حدیث جابر رض عن عبد الرحمن بن سابط رض میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور یہ عمل ہے بنص قولہ تعالیٰ فاذا وجبت جنوبہا الآیہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کیے جاوین تاکہ گرین۔ مت۔ لہذا فرمایا۔ ثم ان شاء نحر الابل فی الہدایا قیاما او اضجعہا۔ پھر چاہے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور چاہے تو اسکو بٹھا دے۔ ف اور بٹھلا کر نحر کرے۔ وای ذلک فعل فہو حسن۔ اور جو طریقہ انمین سے اختیار کرے اچھا ہے۔ والافضل ان ینحرہا قیاما لما روی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹون کو کھڑا کرکے نحر کرے کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹون کو کھڑا کرکے نحر فرمایا۔ ف کما ثبت فی الصحیحین۔ واصحابہ کانوا ینحرونہا قیاما معقولۃ الید الیسری۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اونٹون کو نحر کرتے انکو کھڑا کرکے درحالیکہ بایان ہاتھ باندھ دیتے تھے۔ ف جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر رض میں ہے اور صورت یہ کہ بایان ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگون پر کھڑا چھوڑتے۔ تاکہ بدک کر حرب

نہ ہو نچا دے۔ پھر مصنف نے اسکو سنت نہیں بلکہ افضل اسواسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت
فافہم۔ م۔ ولا یذبح البقر والغنم قیاما۔ اور گائے و بکری کو کھڑا کیے ہوئے ذبح نہیں کریگا۔ ف۔
کیونکہ خلاف سلف ہے اھ۔ لان فی حالۃ الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح ایسر۔ اسواسطے
کہ لٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ہو السنۃ
فیہما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ ف۔ پس یہی اولیٰ ہے۔ والاولی ان یتولی ذبحہا بنفسہ
اذا کان یحسن ذلک۔ اور اولیٰ یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لما روی
ان النبی علیہ السلام ساق مائۃ بدنۃ فی حجۃ الوداع فنحر نیفا وستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں سو بدنہ چلائے پس (ان میں سے) کچھ اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے
ف۔ یعنی ۶۳۔ بدنہ جسقدر برسوں کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی۔ یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ
میں ہے۔ وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا۔
ف۔ اور حکم دیا کہ ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ انکا گوشت
و نکیل و جھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ انمیں سے جزار یعنی قصاب کی اجرت نہ دی۔ کما صح فی الصحیح
وغیرہ۔ بالجملہ خود نحر و ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قربۃ والتولی فی القربات
اولی لما فیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود
متولی ہونا بہتر کیونکہ اسمیں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یہتدی لذلک ولا یحسنہ
فجوزنا تولیتہ غیرہ۔ مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود اسکی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر
کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا۔ ف۔ چنانچہ ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا
وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ میں آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کردے پس میں نے عہد کیا کہ بعد اسکے
نحر نہیں کرونگا مگر بٹھلا کر پاؤں باندھکر اور ایسے شخص سے مدد لونگا جو مجھسے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل
میں ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ اسکو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اسنے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ مع۔ میں
کہتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہے جو ذبیحہ بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو۔ اور ہمارے
زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مروڑ کر جائز رکھتے ہیں پس انکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے
نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں کچھ
زبان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلاً کہے۔ بسم اللہ اللہ اکبر اللہم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ
اللہ اکبر الٰہی اسکو فلاں کی طرف سے قبول کر۔ بلکہ صرف اسکی نیت دل میں کافی ہے یا اسکو پہلے ذکر کرکے پیچھے تکبیر
کہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ کہو۔ مع۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ و غیر کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر
یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہوں اسکو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ اور اصل
اسمیں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے
دے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی
تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے۔ مثلاً گائے یا بکری وغیرہ کسی پیر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ
عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے۔ اور یہ اصل کبیر ہماری محکمہ کتابوں میں صحیح ہے۔ بلکہ فرض

کہ جانور کی جان فقط خالص تعظیم الٰہی عزوجل کے لیے ذبح کرے پھر زبہ کو چاہیے جس بزرگ یا مسکین کے واسطے
چاہے ہبہ و دعوت کرے۔ فافہم۔ قال وتصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے ہدایا کے جھولوں
کو۔ ف۔ یعنی جھولوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہیں۔ وخطامہا۔ اور انکے خطام کو۔ ف۔
یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں ج۔ اور نکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا۔ اور نہ دوسے
جزار کی مزدوری کو ہدایا میں سے۔ ف۔ یعنی قصاب کی مزدوری میں ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دوسے۔
لقولہ علیہ السلام لعلی۔ تصدق بجلالہا وخطمہا ولا تعط اجرۃ الجزار منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولیں و باگیں صدقہ کر دے اور انمیں سے
جزار کی مزدوری مت دوے۔ ف۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپکے بدنوں پر کار پرداز ہوں اور انکی کھالیں و جھولیں۔ اور ایک روایت
میں ہے کہ تمام بدنہ سب انکے گوشت و کھالیں و جھولیں مسکینوں میں تقسیم کروں اور مجھے حکم دیا کہ انمیں سے
جزار کی اجرت نہ دوں اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے
پاس سے دیتے تھے۔ رواہ الجماعۃ الا الترمذی۔ مت۔ ومن ساق بدنۃ فاضطر الی رکوبہا۔ جس کسی نے
بدنہ چلایا پھر اسکی سواری کی جانب مضطر ہوا۔ ف۔ یعنی کسی قسم ہدی میں واجب خواہ نفل ہدی کا بدنہ چلایا
اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اسپر سوار ہو کر راہ طے کرے۔ رکبہا۔ تو اسپر سوار ہو جانا جائز ہے۔
وان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو۔ ف۔
یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہانتک
کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔ یہی ہمارا و شافعی رح کا قول ہے۔ کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ
پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ ہدی
پر سوار ہو کے جب کہ اسکی جانب مضطر ہو۔ کما فی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری
منع ہے اور تائید اسکی یہ ہے کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ
سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس مفید ہے۔ مت۔ لانہ جعلہا خالصا للہ تعالیٰ فلا ینبغی ان یصرف شیئا
من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ اسنے بدنہ کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا
تو لائق نہیں کہ اسکی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہانتک کہ وہ اپنے محل پر
پہونچ جاوے۔ ف۔ یعنی حرم میں پہونچکر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس جب پورا ہوا اسوقت اسکا
کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا۔ کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا اور نہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قبل
محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اسپر سواری
لینے کا محتاج ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام رای رجلا یسوق
بدنۃ فقال ارکبہا ویلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ وہ بدنہ ہانکتا
ہے پس فرمایا کہ تیرا برا ہو اسپر سوار ہولے۔ ف۔ اول اس سے فرمایا کہ سوار ہولے اسنے عرض کیا کہ یہ
ہدی ہے فرمایا کہ ارے سوار ہولے تیرا برا ہو۔ یہ کلمہ زبان عرب میں ترحم کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہری
مفہوم مراد نہیں ہوتا۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ابوہریرہ سے اور صحیح مسلم میں انس و جابر سے مروی ہے۔

یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت
نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز ہے بلکہ بعض نے بغیر حکم کے سوار
ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے جب کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اپنے بُدن
پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ کو پایا جسمیں شرط ہے کہ سوار ہو لے جب کہ سواری کی جانب
ناچار مضطر ہو اور قیاس مذکور بھی یہی ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ وتاویلہ انہ کان عاجزاً محتاجاً۔ اور حدیث
کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا۔ ف۔ پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا
پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہر حال جاننا چاہیے کہ۔ ولو رکبہا
فانتقص برکوبہ۔ اگر اسپر سوار ہو گیا پھر اُسکی سواری کی وجہ سے اُسمیں نقص آگیا۔ ف۔ یا زاد راہ
و اسباب لادنے سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اسکی وجہ سے جو کچھ اسمیں نقصان
آوے وہ اسکا ضامن ہے۔ ف۔ یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جب کہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم
آتا ہے۔ اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبہا۔ اور اگر ہدی مادہ کے دودھ ہو
تو اُسکو نہ دوہے۔ لان اللبن متولد منہا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ۔ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا
ہے تو اُسکو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ وینضح ضرعہا بالماء البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اسکے
تھنوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہو جاوے۔ ف۔ سوکھ جاوے۔ ولکن ہذا
اذا کان قریباً من وقت الذبح۔ ولیکن یہ حکم نہ دوہنے و پانی چھڑکنے کا حکم اُسوقت کہ وقت ذبح سے
نزدیک ہو۔ فان کان بعیدا منہ یحلبہا و یتصدق بلبنہا کیلا یضر ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح
سے دور ہو تو اُسکو دوہے اور اسکا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنوں کا دودھ اُسکو ضرر نہ پہنچاوے
ف۔ یا نہ دوہنا ضرر نہ ہو۔ یہ اُسوقت کہ بچہ مرگیا ہو کیونکہ دودھ پیتے بچہ کو ماں سے جدا کرنا ممنوع ہے۔ وان
صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدق بمثلہ۔ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل
صدقہ کرے۔ ف۔ کیونکہ دودھ مثلی ہے۔ او بقیمتہ۔ یا اسکی قیمت صدقہ کرے۔ ف۔ کیونکہ قیمت بھی
مثل معنوی ہے۔ لانہ مضمون علیہ۔ کیونکہ یہ دودھ اسپر ضمان ٹھہرا ہوا ہے۔ ف۔ اور جس چیز کی ضمان
لازم آوے اُسکا یہی حکم ہے کہ مثل دے جب کہ مثلی ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق الٰہی
میں بجائے مثل کے قیمت دیدینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ رح
نے فضائل ابی حنیفہ رح میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنا یحیی بن الیمانی حدثنا ابو حنیفۃ
عن حماد عن ابراہیم قال اذا در اللبن من البدنۃ الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا
درور ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اسکی پشم یا صوف کاٹ لے تو اُسکو صدقہ کرے
یا اُسکی قیمت دے اگر تلف کیا ہو۔ مع۔ ومن ساق ہدیا فعطب۔ اور جس شخص نے ہدی چلائی پس وہ
ہلاک ہو گئی۔ ف۔ یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اسکی حرکت کے مرگئی بدون اسکے کہ وہ اُسکو ذبح
کرنے پاوے۔ ف۔ فان کان تطوعاً فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ ہدی نفل ہو تو اُسپر دوسری واجب
نہیں ہے۔ لان القربۃ تعلقت بہذا المحل وقد فات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوئی تھی
اور وہ محل جاتا رہا۔ ف۔ بعض نے زعم کیا کہ تونگر نے اگر اضحیہ قربانی خریدی وہ گم ہو گئی پھر دوسری خریدی

پھر دونوں ہو دونوں میں سے جسکو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اسکے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اسپر دونوں
قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہو تو بیان بھی یہ چاہئے تھا کہ دوسری بدنہ بھی نفل قائم کرے۔ جواب یہ کہ فقیر
واسطے اضحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہے لیکن مراد یہ ہے کہ فقیر نے جو جانور نفل اضحیہ کے لیے خریدا تھا
اسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا ہو کہ اگر واجب نہ کرے تو خالی خریدنے سے اسپر کچھ واجب
نہ ہوگا کیونکہ شارع تعالی نے واجب کیا اور نہ اسنے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضیخان میں ہے کہ اگر فقیر
نے اضحیہ خریدا وہ مرگیا یا گم ہوا تو اسپر دوسرا لازم نہیں ہے۔ فاحفظہ م ع۔ یہ اسوقت کہ جانور مذکور نفل ہدی
تھا۔ وان کان من واجب۔ اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو۔ ف۔ جو راہ میں مرگیا۔
فعلیہ ان یقیم غیرہ مقامہ۔ تو اسپر واجب ہے کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب باق فی
ذمتہ۔ کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ ف۔ صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک ہدی اپنے
محل پر نہ پہونچ جاوے یعنی جس طرح چاہیے ادا ہو۔ یہ اسوقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو۔ وان اصابہ عیب
کثیر۔ اور اگر اسمیں بہت عیب آگیا۔ ف۔ شاکان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف
سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ میں مفصل مذکور ہے۔ ف۔ یقام غیرہ مقامہ۔ تو اسکی
جگہ دوسری ہدی قائم کیجاوے۔ ف۔ جب کہ ہدی مذکور از واجب ہو۔ لان المعیب بمثلہ۔ کیونکہ
جو جانور عیبدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لا یتادی بہ الواجب فلا بد من غیرہ۔ اسکے ساتھ
واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے۔ ف۔ کیونکہ واجب کامل ہے نہ ناقص پس جو کامل یا خفیف
عیب سے بمنزلہ کامل ہے اسکو قائم کرے۔ وصنع بالمعیب ماشاء۔ اور اس عیبدار کے ساتھ جو چاہے
کرے۔ ف۔ یعنی کھاوے یا بیچے یا ہدیہ دے جو چاہے کرے۔ لانہ التحق بسائر املاکہ۔ کیونکہ یہ بھی اسکے
باقی املاک میں مل گیا۔ ف۔ جب کہ ہدی نہیں رہا ہاں اولی یہ کہ اسکو صدقہ کردے کیونکہ ایک مرتبہ اسپر
ہدی کا نام آچکا ہے۔ واذا عطبت البدنۃ فی الطریق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہوا۔ ف۔ یعنی ہدی
کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالبا اسکی زندگی سے یاس ہے۔ فان کان تطوعا۔ پس
اگر یہ بدنہ نفل ہو۔ ف۔ تو اسپر دوسرا اسکے قائم مقام واجب نہیں و لیکن۔ نحرہا وصبغ نعلہا بدمہا
وضرب بہا صفحۃ سنامہا ولا یاکل ہو ولا غیرہ من الاغنیاء۔ اسکو نحر کردے اور اسکے نعل یعنی گردن
کا قلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس قلادہ کو اسکے خون میں رنگ کرکے اسکے صفحہ کوہان پر مار دے یعنی
چھاپہ مار دے اور اسکو نہ کھاوے نہ خود اور نہ دوسرے تونگر لوگ۔ ف۔ بلکہ وہ فقرا کا حق ہے۔
بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیۃ الاسلمی۔ اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناجیہ اسلمی کو۔ ف۔ چنانچہ حدیث اوپر گذری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ ہدی تطوع
میں سے کھانا اسوقت روا ہے کہ جب حرم میں پہونچکر قربان ہوجاوے۔ والمراد بالنعل قلادتہا۔
اور نعل سے مراد اسکا قلادہ ہے۔ ف۔ یعنی پاؤں کا نعل مراد نہیں بلکہ گردن میں اکثر نعل کا ٹکڑا قلادہ
باندھتے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجائے نعل کے قلادہ صحیح ہے۔ الحاصل اس نعل کو
خون میں تر کرکے اسکے کوہان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے۔ وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس
انہ ہدی فیاکل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نعل رنگکر چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جان لیں

کر یہ جانور ہدی تھا پس اسمین سے فقراء کھاوین نہ تونگر لوگ - ف - پس اگر رفقاء فقیر ہون جو اُسی وقت اُسکو کھا جاوینگے تو چھا یہ ارسنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی ہم - بالجملہ اگر حرم مین پہونچکر ذبح ہوئی تو خود اور تونگر رفقاء سب ہی کھانے اور جب راستہ مین مرے تو نہین - وہذا لان الاذن تناولہ معلق بشرط بلوغہ محلہ - اور اسکی وجہ یہ ہو کہ اسکے تناول کی اجازت مشروط ہو اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے محل کو پہونچ جاوے - ف - یعنی قولہ تعالیٰ فکلوا منہا واطعموا الخ - اس شرط سے کھانے کی اجازت ہو کہ اپنے محل پر ذبح ہوئی ہو - فینبغی ان لا یحل قبل ذلک اصلا - پس چاہیے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلا حلال نہ ہو - ف - نہ اپنے واسطے اور نہ فقراء کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہیے - الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یترک جزر للسباع - مگر بات اتنی ہو کہ اسکو فقراء پر تصدق کرنا اس سے افضل ہو کہ وہ درندون کی غذا چھوڑے - ف - لہذا فقراء کو حلال ہو - وفیہ نوع تقرب - اور فقراء پر تصدق مین ایک طرح کا تقرب حاصل ہو - والتقرب ہو المقصود - اور تقرب ہی مین مقصود ہو - ف - یہ اُسوقت کہ ہدی تطوع ذبح کر ڈالی ہو - فان کانت واجبۃ اقام غیرہا مقامہا - اور اگر وہ بدنہ واجب ہدی تھا تو بجاے اسکے دوسرا قائم کرے - ف - کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہو - وصنع بہا ما شاء - اور بدنہ مذبوحہ کے ساتھ جو چاہے کرے - ف - یعنی فروخت وغیرہ جو چاہے کرے - ف - لانہ لم یبق صالحا لما عینہ - کیونکہ یہ تو اُس چیز کے واسطے لائق نہین رہا جسکے لیے اُسکو نامزد کیا تھا - ف - پس واجب مذکور سے اُسکا ہدی ہونا خارج ہوگیا - وہو ملکہ کسائر املاکہ - اور وہ ہدی اسکی ملک ہو جیسے اسکی دیگر املاک - ف - پس جب اُسکی ملک مین عود کرگئی تو جو چاہے کرے - ویقلد ہدی التطوع والمتعۃ والقران - اور حاجی تقلید کرے ہدی یعنی بدنہ نفل کی اور بدنہ تمتع اور بدنہ قران کے - ف - یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکریہ کی قربانی مین بدنہ دیا یا کسی نے نفل ہدی مین بدنہ دیا تو اُسکی تقلید کرے یعنی نعل وغیرہ کا قلادہ اسکی گردن مین ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ جانور ہدی ہو حتی کہ اگر بھاگ کر کہین پانی یا گھاس پر پہونچے تو لوگ اُسکو دور نہ کرین اور کوئی فاسق اُسکو مار نہ کھاوے - لانہ دم نسک - کیونکہ یہ قربانی تقرب ہو - وفی التقلید اظہارہ وتشہیرہ - اور تقلید کرنے مین اسکے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہو - فیلیق بہ - تو تقلید اسکے ساتھ لائق ہو - ف - پس جائز ہو اور یون ہی اگر نذر کی ہدی ہو تو تقلید کرنا جائز ہو ع - ولا یقلد دم الاحصار ولا دم الجنایات - اور تقلید نہ کرے دم الاحصار کی اور نہ جرم کی قربانیون کی - ف - ہمارے نزدیک محصر نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہو اور جرمون کی قربانیان خود کفارہ ہین تو انکی تقلید نہ کرے - لان سببہا الجنایۃ - کیونکہ جرمون کی قربانیون کا سبب جرم ہو - والستر الیق بہا - اور انکے حق مین پردہ رکھنا خوب لائق ہو - ف - نہ تقلید سے اشتہار کرنا کہ مین نے دیکھو ایسے جرم کیے جنکے کفارے دیتا ہون - ودم الاحصار - اور احصار کی قربانی - ف - اگرچہ جرم نہین مگر مثل جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہو پس دم الاحصار - جابر - جبر نقصان کرنیوالا ہو - فیلحق بجنسہا - تو یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لاحق کیا جائیگا - ف - یعنی دماء کفارات کے ساتھ لاحق ہوگا جیسے انکی تقلید نہین ویسے اسکی بھی نہ ہوگی - ثم ذکر الہدی - پھر قدوری نے ہدی کا لفظ ذکر کیا - ومرادہ البدنۃ لانہ لا یقلد الشاۃ عادۃ - اور اسکی مراد بدنہ یعنی اونٹ وگاے ہو کیونکہ بکری کو تقلید کرنے کی عادت نہین ہے

ف۔ حالانکہ ہدی میں بکری بھی داخل ہے۔ ولا یسن تقلیدہ وعندنا لعدم فائدۃ التقلید علی ما تقدم واللہ اعلم
اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہیں بوجہ تقلید کا فائدہ نادر ہونے کے چنانچہ گذرا۔ واللہ اعلم۔ ف
یعنی باب القران سے کچھ پہلے مذکور ہو چکا۔ (فروع) ظاہر الروایۃ میں مبسوط میں ہے کہ جس پر کوئی قربانی واجب ہوئی
(پورا بدنہ نہ ہو) تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدنہ میں شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ
اجناس مختلفہ ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء صید اور کسی پر دم تمتع وغیرہ ذلک ہوں۔ اور اگر ایک ہی
جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر متمتع نے ہدی تمتع کے لیے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کرنے کے بعد اس میں چھ نفر کو شریک
نہیں کر سکتا مگر جب کہ خریدنے کے وقت نیت کی ہو کہ اس میں چھ نفر کو شریک کر دونگا۔ افضل یہ ہے کہ پہلے متفق ہو کر سب ایک
باجازت باہموں کے خرید کرے۔ ہدی کا بدنہ اگر بچہ جنے تو بچہ اُسکے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیچا تو قیمت صدقہ
کرے یا اُسکی ہدی لیکر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہوا کہ میت کی طرف سے اُسکے ساتھ ذبح کرے
تو استحساناً جائز ہے۔ اگر شرکاء میں سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہاں ہو نہ ہدی کا تو قربانی کسی کی طرف
سے روا نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے۔ اگر غلطی سے ہر ایک نے دوسرے
کی ہدی کا ذبح کر دی تو استحساناً دونوں سے ادا ہو گئی اول جیسے مخلوط و شناخت نہونے میں ہوتا ہے۔ جو ہدی کہ ہمیں
مذکور ہوا یہی اضحیہ بقر عید میں ہے۔ اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہیں پس اگر مکہ کی طرف ہو تو ہدی ہے یعنی بعد تقلید
کے اُسکو مکہ کی طرف ہانکا رہے۔

مسائل منثورۃ۔ یہ مسائل منثورہ ہیں۔ ف۔ موتی کی طرح نثر ہیں۔ اس موقع پر مسائل متفرقہ اور مسائل
شتی۔ بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سابق ابواب میں سے ہیں۔ **مع۔ اہل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم و شہد قوم
انہم وقفوا یوم النحر**۔ جامع صغیر میں ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی
کہ لوگوں نے دسویں ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے۔ ف۔ مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نویں کو لازم ہے اور دسویں کی فجر
ہونے ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اور۔ **اجزاہم**
اور لوگوں کو وقوف کافی ہوئے۔ ف۔ اور انکا حج پورا ہو گیا۔ **والقیاس ان لا یجزیہم**۔ اور قیاس
یہ تھا کہ انکو کافی نہیں ہوتا۔ **اعتبارا بما اذا وقفوا یوم الترویۃ**۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آٹھویں
کو وقوف کیا۔ ف۔ یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہ ہوں نے اسکی
گواہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کریں اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی
جائز نہ ہوگا۔ **وہذا لان الوقوف عبادۃ تختص بزمان و مکان**۔ اور قیاس کے موافق یہ جائز نہ ہونا
اسلیے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمانہ و مکان ہے۔ ف۔ زمانہ تو بعد زوال نہم ذی الحجہ
سے طلوع فجر دہم تک ہے اور جگہ محدود معین و عرفات ہے پس اسمیں عقل و قیاس کو کچھ دخل نہیں۔ **فلا یقع عبادۃ
دونہما**۔ تو بدون اس زمانہ و مکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور
مقام کو موقف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے جیسے طواف مختصات کعبہ معظمہ
سے ہے حتی کہ نووی رح و قاری رح نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر کے مرقد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہے
اور عالموں و مشائخ کے بیاس میں جو جاہل لوگ گرد مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف
کرنے میں اُنکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں بخصوص وقت

روز اول نہم سے تا فجر دہم ذی الحجہ ہی اور بدون اسکے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا۔ حتی کہ جس نے فجر دہم تک وقوف نہیں پایا اسکا حج فوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگون نے بعد وقوف عرفہ کے جانا کہ اُنھون نے حساب لگانے مین غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو واقع ہوا ہی۔ پھر اگر یہ بات قبل فجر دہم کے معلوم ہوئی ایسے وقت کہ تدارک ممکن ہی تو امام حکم کرے کہ لوگ وقوف اعادہ کرین اور اگر بعد فجر دہم کے یا ایسے وقت معلوم ہوئی کہ اعادہ نہین ہو سکتا تو ممکن ہی کہ کہا جاوے کہ بنظر حرج مذکور وقوف معتبر اور حج پورا ہوا اور بنظر اسکے کہ ادائے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظیر نہین ہی یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔ مترجم کہتا ہی کہ یہی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کرکے جب دہم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گذری تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر مین یہ حکم مختار ہی کہ حج ہوگیا۔ وجہ الاستحسان ان ہذہ شہادۃ قامت علی النفی۔ استحسان کی وجہ یہ ہی کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہی جو نفی پر قائم ہوئی۔ ف۔ اور جو گواہی نفی پر قائم ہوتی ہی وہ قبول نہین ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوے کہ فلان شخص یوم النحر کو مکہ مین موجود نہین تھا یا زید و بکر مین نزاع بابت زمین کے ہی زید کے گواہون نے کہا کہ خالد نے یہ زمین فروخت نہین کی تو یہ گواہی قبول نہین ہی اسی طرح یوم النحر مین وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہین۔ وعلی امر لا یدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہین جو حکم کے تحت مین داخل نہین ہوتا۔ ف۔ اور جو گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دیکین جو حکم قاضی کے تحت مین داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوتی ہی تو دونون وجہ سے ملکر یہ گواہی باطل ہی۔ رہا بیان اسکا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہی لان المقصود منہا نفی حجہم۔ اس وجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگون کے حج کی نفی ہی۔ ف۔ گویا گواہون نے کہا کہ لوگون کا حج نہین ہوا کیونکہ اُنھون نے دہم کو وقوف کیا ہی۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے امر پر ہی جو قاضی کے تحت حکم نہین داخل ہوتا تو اسلیے کہ۔ والحج لا یدخل تحت الحکم۔ حج تحت حکم نہین داخل ہوتا۔ ف۔ کیونکہ تحت حکم کے امور داخل ہونے ہین کہ جنکی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم علیہ کے مجبور کرنے کا اختیار ہو اور حج ظاہر ہی کہ اس قسم کا نہین ہی سچ۔ کیونکہ حج فرض عینی ہی قاضی بنظر فیصلہ قضا کے محکوم علیہ کو مجبور نہین کر سکتا۔ فلا تقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق مین عورت نے کہا کہ اسنے مجھے تین طلاق دین اور شوہر نے کہا کہ طلاقین نہین پڑین کیونکہ مین نے کہا کہ تجھپر تین طلاقین ان شاء اللہ تعالی ہین۔ عورت نے گواہ دیے کہ اسنے ان شاء اللہ تعالی نہین کہا تھا تو گواہی قبول ہی دیکھو یہ گواہی نفی پر قبول ہی۔ جواب دیا گیا کہ ہان مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت مین داخل ہی اور ہمارے اس مسئلہ مین حج داخل حکم نہین پس ثبوت ہوا کہ گواہی بیان دو باتون سے ملکر قبول نہین اول یہ کہ نفی حج پر ہی دوم ایسے امر مین جو حاکم کے تحت حکم نہین ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہین سنیگا۔ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہین ہی اسواسطے کہ گواہی مذکور نفی حج پر نہین بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہی گویا گواہون نے کہا کہ ہم لوگون نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہی چنانچہ لوگون کی نوین ہمارے حساب سے دسوین پڑی ہان اس سے لازم آیا کہ انکا وقوف جائز نہ ہو نہ آنکہ اُنھون نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات پر ہی اور جس امر پر گواہی ہی اسمین حکم قاضی کی حاجت نہین بلکہ فتوی سے حاصل ہوگا کہ لوگون کا فرض ساقط نہین ہوا اور یہی مراد ہی تو جب دونون باتین نہ وارد ہوئین تو گواہی مذکور قبول ہی گویا ایسا ہوا کہ

تو دو لوگون نے دن ہی چاند دیکھکر وقوف عرفہ مین سہواً تاخیر کی - پھر واضح ہو کہ گواہی قبول ہونے سے وقوف عرفہ باطل ہونا لازم نہین آتا ہے بلکہ شرعاً انکا وقوف عرفہ اپنے وقت پر واقع ہوا جب کہ انھون نے یوم وقوف کو نوین تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم تصومون وفطرکم یوم تفطرون وعرفتکم یوم تعرفون واضحاکم یوم تضحون - یعنی اللہ تعالی کے نزدیک وقوف عرفہ کا وقت وہی دن ہے جسکو لوگون نے اپنی کوشش رائے سے نوین ذی الحجہ اعتقاد کیا ہے - مع‍ترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق نے بنائے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو بات فرض قطعی ہو اُسکی تعیین مین ظن واجتہاد جاری ہوتا ہے مثلاً نماز کے لیے وضو فرض قطعی ہے پھر پانی کے وجود اور پاکی مین غالب گمان واجتہاد کافی ہوجاتا ہے اور بیان کلام تحقیق طویل ہے جو اردو ترجمہ کے لائق نہین لہذا مین قلم رد کرتا ہون واللہ تعالے ہو الموفق للصواب - بالجملہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہے لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو وقوف عرفہ جو پورے اعتقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہے ادا ہوگیا اور آیندہ افعال مین گواہی کا وقت معتبر ہوگا اور حج پورا ہوگا - ولان فیہ بلوے عاما لتعذر الاحتراز عنہ - اور اسوجہ سے کہ ایسے اشتباہ مین ابتلائے عام ہے یعنی اکثر اسین لوگ مبتلا ہوا کرتے ہین اسلیے کہ اس سے بچاؤ دشوار ہے - ف - کیونکہ چاند مین اکثر اختلاف واقع ہوتا ہے اور گواہی بعد وقوف کے گذری - والتدارک غیر ممکن - اور تدارک کرلینا غیر ممکن ہے - ف - سوائے اسکے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جاوے - وفی الامر بالاعادة حرج بین - اور اعادہ حج کا حکم کرنے مین کھلا ہوا حرج ہے - ف - اسکی دشواریان وپیچیدگیان ایسی ظاہر ہین کہ حاجت بیان نہین - اور حرج کو اللہ تعالی نے اپنے کرم سے عفو فرمادیا ہے - فوجب ان یکتفی بہ عند الاشتباہ تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت مین وقوف عرفہ جو ہوا اُسی پر اکتفا کیا جاوے - ف - یعنی نکل آیا کہ حکم الٰہی ایسی صورت مین بوجہ حرج دور فرمانے کے یہی ہے کہ جو وقوف میسر ہوا وہ مقبول ہے اور حدیث مذکور اسکے واسطے گویا نص صریح ہے - اسلیے معلوم ہوا کہ مدار اسکا حرج پر ہے جب کہ تدارک ممکن نہین بدون حرج کے اور یہ اسی صورت مین جب کہ نوین سے پیچھے وقوف واقع ہونے کی گواہی دے - بخلاف ما اذا وقفوا یوم الترویہ - بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگون نے آٹھوین کو وقوف کیا - ف - چنانچہ یہ وقوف معتبر نہین - لان التدارک ممکن فی الجملة - کیونکہ فی الجملہ تدارک ممکن ہے - ف - بدون حرج شدید اعادہ کے - بان یزول الاشتباہ فی یوم عرفة - بایں طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ دور ہو جاوے - ف - کیونکہ آٹھوین سے لیکر دسوین کے طلوع فجر تک بہت وقت ہے اور بہت بعید کہ لاکھون آدمیون مین سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آوے - پس تدارک کرنا ممکن ہے تو نوین سے مقدم وقوف مین اور مؤخر وقوف مین دو طرح فرق ہے ایک تو اسلیے کہ مؤخر مین تدارک ممکن نہین اور مقدم مین غالباً ممکن ہے - اور بیان دوم - ولان جواز المؤخر لہ نظیر - اسلیے کہ مؤخر جائز ہو جانے کے واسطے نظیر موجود ہے - ف - جو موافق قیاس ہے مثلاً دار الحرب مین مسلمان قیدی نے اٹکل سے اسال رمضان کے روزے اوا رکھے حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا ہو گئے - ولا کذلک جواز المقدم - اور مقدم جائز ہونا ایسا نہین ہے - ف - یعنی اسکی کوئی نظیر موافق قیاس موجود نہین ہے چنانچہ مسئلہ رمضان قیدی مین اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہونگے اور رہا زکوة وصدقة الفطر پیشگی ادا ہونا

خلاف قیاس ہے۔م۔ قالوا وینبغی للحاکم ان لا یسمع ہذہ الشہادۃ۔ فقہاء مشائخ نے کہا کہ حاکم کو چاہیے کہ ایسی گواہی کی سماعت نہ فرمادے۔ف۔ جو گواہ کہتے ہین کہ لوگون نے یوم النحر کو وقوف کیا۔ ویقول قد تم حج الناس فانصرفوا۔ اور گواہون سے کہدے کہ لوگون کا حج تو پورا ہوگیا اب تم پھر جاؤ۔ ف۔ مین تمھاری گواہی نہین سنونگا۔ لانہ لیس فیہا الا الفاظ الفتنۃ۔ کیونکہ اس گواہی مین کچھ نہین سواے فتنہ جگانے کے۔ف۔ حالانکہ حدیث مین ہے کہ الفتنۃ نائمۃ لعن اللہ من ایقظہا۔ یعنی فتنہ خواب مین ہے اللہ تعالی اسپر لعنت کرے جو اسکو جگا دے۔ خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہین سواے اسکے کہ اسکی سماعت سے لوگون مین شہرت ہوگی اور عوام مسلمانون کے دل مین کدورت ہو جائیگی کہ آیا انکا حج ہوا یا نہین پس انکے دل مضمحل ہو جائینگے جب وے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس مخمصہ مین پڑینگے۔ پھر گواہون نے اگرچہ پہلے تنہا وقوف کر لیا ہو تو روا نہین ہے اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کرین۔ کما روی عن محمد رح فی ع۔ وعلی ہذا گواہون کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہین ہے۔ پھر یہ تو وقت گذر جانے کے بعد گواہی ہے اور اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بمنزلہ گذرے کے ہے چنانچہ فرمایا۔م۔ ولکنا اذا شہدوا عشیۃ عرفۃ برؤیۃ الہلال۔ اور یون ہی جب گواہون نے عرفہ کے آخری وقت مین چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ف۔ جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف مین سے رات باقی ہے۔ ولا یمکنہ الوقوف فی بقیۃ اللیل مع الناس او اکثرہم۔ اور امام کو باقی رات مین سب لوگون یا اکثر لوگون کے ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہین ہے۔ف۔ کیونکہ سب لوگ یا انمین سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہین اپنے وقت مین مجتمع نہین ہو سکتے ہین یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہونچنے تک فجر ہو جائیگی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جاتے رہنے کے واقع ہوئی۔ لہذا حکم یہ ہے کہ۔ لم یعمل بتلک الشہادۃ۔ امام اس گواہی پر عمل نہین کریگا۔ ف۔ بلکہ سماعت نہ فرمادے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگون کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے۔ کما فی الفتح۔ مسئلہ۔ قال ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرۃ الوسطی والثالثۃ ولم یرم الاولی۔ امام محمد نے مبسوط مین کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارھوین ذی الحجہ کو جمرہ درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کیا اور جمرہ اولی کو رمی نہین کیا۔ ف۔ یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونون کو رمی کیا۔ فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن۔ پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کر کے پھر باقیون کو رمی کر لے تو بہتر ہے۔ لانہ راعی الترتیب المسنون۔ کیونکہ اسنے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی۔ ف۔ اور جسکو چھوڑا تھا اسکو ادا بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے۔ اسکی نگہداشت سے عمدہ ہوئی۔ ولو رمی الاولی وحدہا اجزاہ۔ اور اگر اسنے فقط جمرۂ اول کو رمی کر لیا تو اسکو کافی ہو گیا۔ لانہ تدارک المتروک فی وقتہ۔ کیونکہ اسنے چھوڑے ہوے کا تدارک اسکے وقت مین کر لیا۔ف۔ کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امام رح کے قول پر دم یا کفارہ لازم آوے۔ وانما ترک الترتیب۔ اور صرف اسنے ترتیب چھوڑی۔ف۔ کہ اول کو آخر کر دیا جس سے سنت ترک ہوئی اور یہ برا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوگا۔ مگر شافعی رح کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ مالم یعد الکل۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسکو کافی نہ ہوگا جب تک کہ سب جمرون کو اعادہ نہ کرے۔ لانہ شرع مرتبا۔ کیونکہ رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔ف۔ پس جس صورت مین ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا۔ فصار کما اذا سعی قبل الطواف۔ تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف بیت سے

جیسے سعی صفا و مروہ کی - ف - حالانکہ یہ بے ترتیب ہو تو اتفاق نہیں ہوتی - او بدأ بالمروۃ قبل الصفا
یا اپنے (سعی میں) صفا سے پہلے مروہ سے شروع کی - ف - حالانکہ بالاتفاق یہیں کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا
واجب ہے ہم کہتے ہیں کہ جمرہ کا ان دونوں پر قیاس ساقط الفارق ہے - ولنا - اور ہماری دلیل - ف - دونوں
میں فرق بیان کرنے کی اصح یہ ہے کہ - ان کل جمرۃ قربۃ مقصودۃ بنفسہا - ہر جمرہ یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا خود
ایک قربت مقصودہ ہے - ف - مجموعی ایک قربت نہیں اور ایک دوسرے کے تابع ہے - فلا یتعلق الجواز
بتقدیم البعض علی البعض - تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہیں ہوگا - ف
یعنی ترتیب سے رمی ہونا ضروری نہیں بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائیگا اگرچہ اول مقدم ثانی متوسط و ثالث آخر
نہ ہو اور قضاء نمازوں میں بھی حال یہی تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق میں خلاف قیاس نص وارد ہونے سے
ہم نے وہاں ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اسکا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر
معلق نہیں لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی - بخلاف السعی - بخلاف سعی کے - ف - جبکہ طواف سے
پہلے کر لی - کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہیں ہے - لانہ تابع للطواف - کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے - ف
تو اصل مقصود طواف اور اسکی تابع سعی ہے - لانہ دونہ - کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے - ف - چنانچہ
طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اسکے نہیں ہے پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ کی رمی بذات خود مقصود عبادت
ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں - اور سعی تابع طواف ہے - والمروۃ عرفت منتہی السعی بالنص - اور مروہ سعی کا منتہی بحکم
نص معلوم ہوا ہے - ف - یعنی مروہ سے ابتدا کرنا اسوجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے
میں جہاں سعی ختم ہو وہ مروہ ہے اسلیے کہ نص میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو - فلا یتعلق بہا البدایۃ - تو مروہ سے
ابتداء کرنا متعلق نہ ہوگا - ف - کیونکہ سعی سات پھیرے ہیں پس اگر مروہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی
اور یہ خلاف نص ہے - اسوجہ سے مروہ سے ابتدا کرنا جائز نہ ہوا - اگرچہ سعی کے حد ہونے میں صفا و مروہ دونوں
برابر ہیں اور رمی الجمار میں ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے - م - مسئلہ - قال ومن جعل علی نفسہ ان
یحج ماشیا فانہ لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارۃ - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے اپنے
اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کریگا تو وہ سوار نہ ہو یہانتک کہ طواف زیارت پورا کرلے - ف - یعنی حج کے سب افعال
پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت - وفی الاصل خیرہ بین الرکوب والمشی - اور مبسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس
نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے - ف - پس مبسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل
ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آویگا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے - وہذا اشارۃ الی الوجوب
اور یہ (جو جامع صغیر میں مذکور ہے) اشارہ ہے واجب ہونے کا - ف - یعنی پیدل نذر لازم ہے - وہو الاصل
اور اصل یہی ہے - ف - کہ نذر مذکور واجب ہو یہی صحیح ہے التبیین - لانہ التزم القربۃ بصفۃ الکمال فیلزمہ
بتلک الصفۃ - کیونکہ اپنے قربت کا بصفت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی - ف
یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کامل ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر
لازم ہوگی - واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پاوے اور پیادہ چل سکے تو اسپر پیادہ
حج کرنا لازم ہوتا ہے - ف - تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوگی - م - اور ابو حنیفہ رح نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا ہے اسواسطے
کہ تکلیف برداشت کرنے میں بد خلقی و بد مزاجی کریگا جسکو دیکھکر لوگوں کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہیں کہ زیادہ

مشقت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کمال وافضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہوگئیں تو فرماتے
تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اسکا افسوس رہا کہ مین نے پیادہ حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادون کو مقدم بیان
فرمایا فی قولہ تعالیٰ یاتوک رجالا وعلی کل ضامر الآیۃ۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کو حج کے لیے پکارنے مین فرمایا کہ لوگ
آوینگے تیرے پاس پیادے اور ہر تھکی ہوئی سواری پر الخ۔ اسمین پیادون کو مقدم فرمایا۔ اور آنحضرت صلعم سے روایت ہے کہ جسنے پیدل
حج کیا اُسکے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیون سے ایک نیکی لکھی جاویگی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گونہ ہے۔ مف۔ الحاصل سواری
تو حج فرض ہو جانیکی شرط میقات سے باہر والون کے واسطے ہے یعنی کہ جب میسر ہو تو اُسپر فعل حج کرنا لازم ہے۔ جب پیادہ ہے
تو فرض نہیں لیکن باوجود اسکے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ کما اذا نذر الصوم متتابعا
جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پے در پے نیت کی نذر۔ تو اُسی صفت کے ساتھ یعنی پے در پے رکھنا لازم ہے حتی کہ اگر مثلاً دس روزے
پے در پے نذر کیے پھر درمیان مین کسی روز ناغہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تاوقتیکہ پے در پے دس پورے نہ کرے۔ اسی طرح حج
بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ وافعال الحج منتہی لطواف الزیارۃ فیمشی الی ان یطوف اور
حج کے افعال طواف زیارت پر ختم ہوتے ہین تو برابر پیدل رہیگا یہانتک کہ طواف زیارت کرلے۔ ف۔ بعد اسکے
پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج مین پیدل ادا
کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی مبسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونیکے
لیے سواری شرط فرمائی حتی کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوگا تاکہ بندہ کے واجب
کرنے کا مرتبہ ایجاب الٰہی عزوجل سے زائد نہو۔ یا یون کہو کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر اُسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اُسکی
استطاعت مین ہو اور مشقت کو دور فرمایا ہے لہذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کردیا پس اگر بندہ کے
واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معارضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے
واجب ہوتی ہے پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حج ہے اور اللہ تعالیٰ نے واجب
کردیا کہ نذر ہے لہذا اصل مین کہا کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کہا گیا کہ یہی باقی ائمہ رح کا قول ہے۔ فافہم
وکلام آتا ہے م۔ ثم قیل یبتدی المشی من حین یحرم۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اُسوقت سے
شروع کرے جب سے احرام باندھے۔ ف۔ حتی کہ اگر میقات سے احرام باندھے تو وہان سے پیدل ہو جاوے
فتح القدیر مین کہا یعنی میقات سے پیدل ہو اور گھر سے میقات تک سوار جاوے۔ عینی نے لکھا کہ اسی پر فخر الاسلام
وشیخ عتابی وغیرہ نے فتوی دیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ تا۔ مین کہتا ہون وجہ صحت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والون کے
واسطے ہے اُسوقت نہیں رہی کیونکہ داخل میقات ہوگیا تو یہان سے پیدل ہونا جب کہ طاقت ہے واجب ہوا اور
اسمین ایجاب الٰہی عزوجل سے موافقت ہے پس یہ اصح وانقہ ہے م۔ وقیل من بیتہ لان الظاہر انہ ہو المراد
اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر یہ کہ اُسکی یہی مراد تھی۔ ف۔ کہ گھر سے پیدل جاکر
حج کریگا۔ یہی صحیح ہے۔ تا ضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ مف۔ ولو رکب اراق دما لانہ ادخل نقصا فیہ۔ اور اگر
وہ سوار ہوگیا تو قربانی کرے کیونکہ اسمین نذر مین نقص داخل کردیا۔ ف۔ بقول اول میقات احرام سے اور
بقول دوم گھر سے سوار حج کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر رہ گئی حالانکہ پے در پے روزہ کے قیاس پر چاہیے تھا
کہ جب پیادہ نہیں کیا تو ادا نہ ہو لیکن یہان نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباس رض ہے کہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ
کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کریگی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو حکم کیا کہ سوار ہو اور ہدی دے

رواہ ابو داؤد و اسنادہ حسن - اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت
نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہے اُسکو چاہیے کہ سوار جاوے اور بدنہ
ہدی دے - ابن الہمام نے کہا کہ اول روایت میں مطلق ہدی ہے اور اسکی اسناد قوی ہے تو اسی پر عمل ہوا اور بدنہ
کی خصوصیت نہیں ہے - لیکن میرے نزدیک یہ مشکل ہے اسواسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں عاجزی
کی قید اعتبار کی تو بوجہ بدنہ کی قید کیون ترک ہوگی کیونکہ تعارض مطلق و مقید میں نہیں رہا جب کہ واقعہ واحد ہے
علاوہ بریں صحیح مسلم کے اقوی روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہولے - فعلی ہذا الحکم یہ ثابت
ہوا کہ جس شخص کو تمام راہ میں پیدل کی طاقت نہو وہ اپنے ساتھ سواری لیکر پیدل روانہ ہو جب تھک جاوے
تو سوار ہو جاوے و علی ہذا القیاس پس جہانتک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو
اور بدنہ کفارہ دے - اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار
کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور یہی روایت اصل تو وہ بربنائے عاجزی ہے چنانچہ امام مصنف رح نے لکھا کہ - قالوا
انما یرکب اذا بعدت المسافۃ وشق المشی - مشائخ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو
اور پیدل چلنا دشوار ہو - ف - جیسا کہ روایت الاصل ہے - و اذا قربت والرجل ممن یعتاد المشی ولا
یشق علیہ ینبغی ان لا یرکب - اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی انمین سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے
اور اُسپر چلنا دشوار نہیں ہے تو اُسکو چاہیے کہ سوار نہ ہو - ف - جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے - پھر قریب و بعید
میں چاہیے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے اُن لوگون کے شروط فرمائی کہ میقات
سے خارج ہیں اور اسی معنی میں فخر الاسلام و قتابی و غیرہم نے پیدل چلنے کا فتوی میقات سے دیا ہے - حاصل یہ ہوا
کہ بندہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر ہے - پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو بحکم حدیث معلوم
ہوا کہ اللہ تعالیٰ اُسکے پیدل رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ اُسنے جرأت کی تو اسپر کفارہ ہدی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے
میقات سے باہر والون کے اوپر حج واجب ہونے میں سواری شرط کردی پس جب یہ شخص میقات پر پہونچے تو
اُسکی نذر بھی بقیاس ایجاب الٰہی عزوجل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خیر ورنہ سواری میں کفارہ قربانی
ہے - فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم - (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد و مقام
کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سوائے بیت اللہ کعبہ کے تو نذر کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام
مساجد میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے - اگر کہا کہ مجھپر پیدل مکہ یا کعبہ جانا واجب ہے تو مثل اس قول کے مجھپر
بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے - اگر کہا کہ مجھپر حرم یا مسجد الحرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہ کے
نزدیک کچھ لازم نہین کیونکہ یہ محاورہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اُسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے
نذر کی کہ میں فلان سال حج کرونگا پھر اس سے پہلے نذر ادا کردی تو ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی
اقیس ہے - خلافاً لمحمد رح - اگر زید نے بکر کو کہا کہ مجھپر حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ میں نے چاہا تو زید پر
حج واجب ہوگا - پھر بکر کا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ میں اُسکو زید کے قول کی خبر پہونچی ہے مقصور نہیں ہے
حتی کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر واجب ہو جائیگا اور یہی اصح ہے - مف - یہ مسئلہ
واضح ہو کہ غلام و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے کہ اسکو بدون ہدی کے
حلال کرے یا اس طور کہ کمتر درجہ کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے اسکے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے - اور اگر مولی کی

اجازت سے احرام باندھا پھر مولی نے چاہا کہ اسکو حلال کرے تو حلال ہو جائیگا مگر مکروہ ہے - ف - **ومن باع جاریۃ محرمۃ قد اذن لہا فی ذلک فللمشتری ان یحللہا ویجامعہا** - اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام مین ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو ذتوبیع کرنا جائز ہے) مشتری کو روا ہے کہ باندی کو حلال کرے اور اس سے جماع کرے - ف - جب کہ مشتری احرام مین نہ ہو - **وقال زفر لیس لہ ذلک** اور زفر رح نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہین ہے - ف - بلکہ چاہے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کردے **لان ہذا عقد سبق ملکہ** - کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے جو مشتری کے مالک ہونے سے پہلے ہو چکا ہے - **فلا یتمکن من فسخہ** - تو مشتری کو اسکے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا - **کما اذا اشتری جاریۃ منکوحۃ** - جیسے اسنے کوئی منکوحہ باندی خریدی - ف - جسکو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کردیا ہے تو مشتری کو یہ اختیار نہین کہ نکاح توڑکر خود مجامعت کرے بلکہ اگر واقف نہ تھا تو اب عیب کی وجہ سے واپس کردے پس ایسی ہی محرمہ باندی مین ہوگا - **ولنا ان المشتری قائم مقام البائع** - اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام بائع کا ہوا - **وقد کان للبائع ان یحللہا** - اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرلے - ف - اگرچہ بعد اجازت کے مکروہ ہے - **فکذا للمشتری** - تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے - ف - اور اسکو مکروہ بھی نہین کیونکہ اسنے خود اجازت نہین دی تھی - **الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وہذا المعنی لم یوجد فی حق المشتری** - مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کرلینا مکروہ ہے کیونکہ اسمین وعدہ خلافی ہے اور یہ بات مشتری کے حق مین نہین پائی گئی - ف - تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کرلینا جائز ہے **بخلاف النکاح** - برخلاف نکاح کے - ف - حتی کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف مین نہین لاسکتا - **لانہ ما کان للبائع ان یفسخہ اذا باشر باذنہ** - کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کردے جب کہ اُسکی اجازت سے نکاح ہوا ہے - **فکذا لا یکون ذلک للمشتری** - تو یون ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا - ف - کیونکہ وہ تو بائع کا قائم مقام ہے پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہین ہے - ثابت ہوگیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرسکتا ہے - **واذا کان لہ ان یحللہا لا یتمکن من ردہا بالعیب عندنا** - اور جب مشتری کو اختیار ہوا کہ محرمہ باندی کو حلال کرلے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس کرے - ف - کیونکہ یہ نہین کہہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہین ہے - **وعند زفر یتمکن لانہ ممنوع عن غشیانہا** - اور زفر رح کے نزدیک مشتری واپس کرسکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت مین لانے سے ممنوع ہے - ف - بوجہ احرام کے جسکو زفر رح کے نزدیک نہین توڑ سکتا - **وذکر فی بعض النسخ او یجامعہا** - اور جامع صغیر کے بعض نسخون مین مذکور ہے - او یجامعہا - ف - تو مسئلہ مذکورہ مین یہ معنی ہوسکے کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرلے یا اسکے ساتھ جماع کرلے اور حاصل یہ کہ اُسکو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور سے حلال کرلے - اور جو عبارت کہ کتاب مین اختیار کی وہ مراد ہے - **والاول یدل علی انہ یحللہا بغیر الجماع بقص شعر او بقلم ظفر ثم یجامع** - اور اول یعنی جو کتاب مین اختیار کی وہ دلالت کرتی ہے کہ جماع کے سوائے کچھ بال کترنے یا ناخن کترنے وغیرہ سے اُسکو حلال کرے پھر جماع کرے - **والثانی یدل علی انہ یحللہا بالمجامعۃ لانہ لا یخلو عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل** - اور عبارت دوم دلالت کرتی ہے کہ اُسکو مجامعت سے حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہین پہلے کسی مساس سے جسکے ساتھ تحلیل واقع ہوجائیگی - ف - تو جماع مین بھی

پہلے کسی مساس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جماع واقع ہوگا۔ بالجملہ سوائے جماع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض نسخون
کی عبارت سے نکلا کہ جماع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جماع قصد کرنے مین اگرچہ پہلے چھونے وغیرہ سے تحلیل
ہو جائیگی لیکن چھونا وغیرہ بھی مانند جماع کے ہے۔ والاولی ان یحللہا بغیر المجامعۃ۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ اسکو حلال
کرے سوائے مجامعت کے۔ ف۔ اور سوائے بوسہ و مساس وغیرہ کے جو مانند مجامعت کے ہے تعظیماً لامر الحج
یعنی تعظیم امر حج۔ ف۔ و احرام کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فروع) اختلاف نہین کہ خالی اس کہنے سے کہ مین نے
تجھے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام مین نہین ہوتا ہے یا وہ اسکے حکم
سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المومنین عائشہ رض
کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے۔ کما فی الصحیح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت
دی تو اُسکا شوہر اُسکو منع نہین کر سکتا کیونکہ منافع اسکے مالک کے ہین۔ اگر احصار حج فرض مین واقع ہوا تو دوسرے
سال وہ قضا کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام عمر ہے اگرچہ جس سال حج فرض ہوا اور اس سے تاخیر کی تو تاخیر سے گنہگار
لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلا خلاف۔ م ت۔ (فضائل حج) حضرت عائشہ رض نے کہا کہ یا رسول اللہ ہم سب
سے افضل عمل تو جہاد جانتے ہین تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کرین فرمایا کہ لیکن جہادون سے افضل و اجمل حج مبرور ہے پس یہی
کو لازم پکڑنا۔ حضرت عائشہ رض نے کہا کہ جب سے مین نے یہ سنا مین حج نہین چھوڑتی ہون۔ رواہ البخاری والنسائی
ف۔ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی مین کوشش کرنا جہاد ہے از انجملہ کافرون سے قتال کا نام مردون کے لیے خاص
جہاد پڑ گیا اور عورتون کے لیے حج ہے اور بوڑھون کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و نوافل کے ہے۔ م۔ حدیث سہل
بن سعد رض مین ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہون کا کفارہ ہے اور حج مبرور کی کچھ جزا نہین سوائے جنت کے
رواہ الستہ الا ابا داؤد۔ حدیث عائشہ رض مین ہے کہ یوم النحر مین کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے
محبوب تر نہین ہے۔ الترمذی۔ م۔ ابن الہمام رح نے خاتمہ مین تین مقاصد بیان فرمائے اسمین سے بعض مسائل
لیتا ہون۔ مقصد اول۔ اپنے اوپر ہدی واجب کرنا۔ نذر سے ہدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے
کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی مین
بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری یا گائے یا اونٹ جو نیت ہو۔ اقول کمتر ہدی بکری ہے یہ ابن عباس رض سے مروی ہے۔
م۔ اور بکری واجب ہو اور گائے یا اونٹ دیا تو بہتر ہے اور برعکس نہین۔ اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت
مین جائز ہے اور دوسرے مین نہین اور یہی احسن ہے۔ م ت۔ مین کہتا ہون کہ قیمت مین صرف تصدق ہے نہ قربانی
اور محبوب قربانی ہے۔ کما فی الحدیث م۔ دو بکریون کی نذر کی اور اسکے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہین جائز
ہے۔ اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ اپنے فرزند کو ذبح کرون تو قیاساً اسپر کچھ نہین ہے اور استحساناً
اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ مکہ مین مجاور ہونا بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے
مگر جب کہ کسی ممنوع مین مبتلا ہونے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور
یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب سے احترام مکہ اور وہان ارتکاب خطار سے اجتناب
کرنے مین جو روایات مین اسی کو مؤید مین اگرچہ مسجد الحرام مین ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک
لاکھ گونہ زائد ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کمتر ہین جو وہان دل مین گناہ کا خطرہ نہ لاوین اور اس ثواب عظیم کو
دائمی احترام سے نہ نباہین۔ کیونکہ وہان خطا بلکہ دل مین خطرۂ خطار پر مواخذہ اور اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ

باعث تعظیم واحترام مدینہ منورہ مین بھی مثل مکہ معظمہ کے ہے اور جو لوگ مکہ مین اُنکے دعوی سے ابھی تعجب ہے پس کبھی
جرات نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکونت سے دونون کا احترام گھٹ جاوے یا گناہون کی شامت مین ماخوذ ہون نعوذ
باللہ من ذلک - ہان مبارک اُنکو جنھون نے دنیا تمام ومافیہا سے دل خالی کیا اور بارگاہ نبوت کے دروازہ پر ادب
وتعظیم واجلال کے ساتھ مقیم ہوکر مرگئے کہ حدیث مین ہے جس نے مدینہ کی سختیون پر صبر کرکے انتقال کیا مین اُسکے
واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہون - کما فی صحیح مسلم والترمذی - مقصد سوم - زیارت مزار مبارک حضرت
سرور عالم محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم - زیارت مبارک سب مندوبات مین سے افضل ہے اور مناسک فارسی
وشرح المختار مین لکھا کہ واجب کے قریب ہے جسکو قدرت ہو - بزار رح نے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر
کی زیارت کی اُسکے لیے میری شفاعت واجب ہوئی - ورواہ الدارقطنی ایضاً - اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری
زیارت کو آیا کہ سواے میری زیارت کے اِسکا کچھ کام نہین تو مجھپر حق ہے کہ قیامت مین اُسکا شفیع ہون - رواہ الطبرانی
حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میرے موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اُسنے میری زندگی مین میری
زیارت کی - رواہ الدارقطنی - مف - واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق دوزخ کو دوزخ سے نجات
بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے کہ جسمین سے ایک ہاتھ بھر مقام تمام دنیا ومافیہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ بندہ مغفور
لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے کیسا مرتبہ عظمی عطا ہوگا - پھر
اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اور اگر حج نفل ہو تو اُسکو اختیار ہے کہ چاہے جسکو
پہلے ادا کرے - مف - بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہین کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو مقدم کرتا
کیونکہ وہ عمل قربت اور وسیلۂ شفاعت ہے اور فی نفسہ بھی زیارت بیت اللہ صرف عمل قربت ہے - فافہم م - پھر مشائخ
نے کہا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ مین مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت
کی نیت کرے کیونکہ حدیث مین ہے کہ لا تشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد الخ - یعنی سفر کے کجاوے نہ باندھے جاوین
مگر تین مسجدون کی جانب ایک مسجد الحرام اور دوسری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس
کما فی الصحیح - مف - یہان اہل علم کے دو قول ہین اول یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہے سواے
ان تین مساجد کے پس ان لوگون کے نزدیک مرقد مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے
پھر جب مسجد مین پہونچ جاوے اور اُسمین نماز پڑھکر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب مدینہ
مین ہے پس وہان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرے - چنانچہ بخاری مین کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی
گئے تھے اُنکو دوسرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا - قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق
مین ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر کرنا نہ چاہیے سواے ان تین مساجد کے - مخفی نہین کہ حدیث مذکور
مین مطلقاً سفر سے ظاہراً ممانعت ہے سواے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج بلاشبہہ
جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہین تو معلوم ہوا کہ حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصود نہین ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہین اور
اگر ہو تو زیارت کی احادیث جنمین سے بعض مذکور ہوئین اگر تسلیم کیا جاوے کہ طرق سند ما ضعف رکھتے ہین تو کچھ شک
نہین کہ کثرت طرق سے قوت بدرجۂ حسن ہے پس یہ بھی مستثنی ہے اور حق یہ کہ مساجد چونکہ ہر جگہ ثواب مین برابر واحد
ہین سواے ان تین مساجد کے لہذا حدیث مین مساجد کے سفر سے منع کردیا کہ بے فائدہ تعب لغو جائز نہین باستثنا
ان تین مساجد کے کہ اُنمین ثواب کثیر ہے - رہا اسفار حج وطلب علم وملاقات وتجارت وزیارت شریف یہ سب انمین

دونوں سے مرغوب ہیں اور انکو اس حدیث کی ممانعت سے کچھ تعلق نہیں ہے اور قول اول ضعیف ہے پس اصح و مختار
قول دوم ہے لہذا زیارت شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہے اور اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہیے
کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل میں ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کرے اور مختار
میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ ہے کہ فتح القدیر میں لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر یہ
کہ زیارت مرقد شریف کے واسطے اکیلی خالص نیت کرے پھر جب وہ مدینہ منورہ پہونچ گیا تو وہی اسکو مسجد
مقدس کی زیارت نصیب ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال زیادہ ہے
ع - یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تبجیل فرض ہے لقولہ تعالی تعزروہ و توقروہ الآیۃ - اور یہ جو بعضے
عوام میں مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالے
نے انبیاء علیہم السلام کو اپنے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرموا اخاکم - سے تصریح کی
مترجم کہتا ہے کہ آیت و حدیث میں کچھ شک نہیں لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اسکا مفہوم باطل ٹھہرایا
کیونکہ حضرت موسی و عیسی وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ
آپ تمام انبیاء و رسولوں کے سردار و امام ہیں اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہیں باپ
ایک اور مائیں متعدد ہیں پس اس عامی احمق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور مثلاً حضرت ہارون و موسی کی
اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہے اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلعم
کی علمائے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و
ماہتاب کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی ہے جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش میں آیا
اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا ظہور نہیں ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلیں
جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں - ہاں عوام کو عظمت و جلال الہی عزوجل سمجھانی چاہیے اور
کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہاں خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال بے انتہا ہے بندہ اس عظمت کے
سامنے غبار ہے اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی ہے کہاں خالق عزوجل اور کہاں اسکی
پیدا کی ہوئی مخلوق - پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلعم کی تعظیم و توقیر سب سے اعلی و اشرف
اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات احسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولی و احب
ہے م - پھر خالص نیت کرکے روانہ ہو اور راہ میں درود شریف کی کثرت کرے - جب قریب پہونچے تو بہتر ہے کہ باہر
اتر پڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کرکے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے
تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور ہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہنکر پیادہ داخل ہو اور کہے بسم اللہ رب ادخلنی مدخل
صدق و اخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا - اللہم افتح لی ابواب رحمتک وارزقنی من زیارۃ رسولک
وحبیبک ما رزقت اولیائک واہل طاعتک واغفرلی غفرانا و رحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین - اور چاہیے کہ تواضع و فروتنی
و دلی عاجزی کے ساتھ احترام و تعظیم کا لحاظ کیے ہوئے داخل ہو - ف - اور مترجم کو اگر اللہ تعالی یہ کرامت نصیب کرے تو
تو اسکو سب سے بڑھکر خوف و حیا اس امر کی ہونا چاہیے کہ معاصی و نالیاقتی سے وہ اس لائق نہیں کہ ایسے متبرک
مقام میں داخل ہو اور کس منہ سے سامنے جاوے کہ وہاں ابرار اخیار صحابہ کبار ہیں مگر اس امید پر کہ وہاں سے رحمت
نجاسات کو پاک کرتا ہے م - پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلعم و آل و اصحاب رضی اللہ عنہم پر درود پڑھتے ہیں نہ

نہ کرے ۔ ف ۔ اور اگر ہوسکے تو روزہ دار اور ایسی حالت میں کہ ہر وقت باوضو ہو اور فضا وغیرہ میں کمی حتی الامکان
بری رکھے ۔ م ۔ اور جاننے کہ یہ وہ مقام ہے جسکو اللہ تعالی نے رسول اشرف الرسل صلعم کے واسطے دار ہجرت و مرقد
و منبع ایمان و صدر اسلام قرار دیا اور بدون تلوار کے قرآن و نور نبوت سے مفتوح و روشن فرمایا ۔ اور امیدوار ہو کہ شاید
اسکا قدم اس جگہ پڑ جاوے جہاں حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا ہے ۔ امام مالک رح فرماتے کہ مجھکو شرم آتی ہے
کہ اس پاک زمین کو سواری کے گھروں سے روندوں جسمیں رسول اللہ صلعم ہیں ۔ پھر طریق سنت کو بسر و چشم بجالاوے
یعنی پہلے مسجد میں باداب مسجد داخل ہو اور روضۃ الجنۃ کا قصد کرے جو درمیان منبر و مرقد شریف ہے اور کرانی واختیار
میں ہے کہ اس نعمت عظمی کے لیے سجدہ شکر بجالاوے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے ۔ ف ۔ پھر اگر وقت نماز فریضہ ہو
تو جماعت میں فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کرلے ۔ م ۔ پھر مزار شریف میں قبلہ کی طرف حاضر ہو باصلاح کہ منہ
قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدموں کی طرف جھکا ہوا کھڑا ہونے میں گویا حضور کی نظر مبارک کے سامنے ہے اور یہ اگرچہ بحقیقت
ہے لیکن اپنی نظر ادب نیچی رکھے اور مقام ادب میں کھڑا ہو کر کہے ۔ السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یا خیر خلق اللہ السلام
علیک یا خیرتہ من جمیع خلقہ السلام علیک یا حبیب اللہ السلام علیک یا سید ولد آدم ۔ ف ۔ السلام علیک یا خاتم النبیین السلام
علیک یا رحمۃ للعالمین م ۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ یا رسول اللہ انی اشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ و
انک عبدہ ورسولہ اشہد یا رسول اللہ انک بلغت الرسالۃ وادیت الامانۃ ونصحت الامۃ وکشفت الغمۃ فجزاک اللہ تعالی عنا خیر او
افضل ما جزی نبیا عن امتہ ۔ پھر جناب باری تعالی جل شانہ میں دعا کرے اللہم اعط سیدنا عبدک ورسولک محمدا الوسیلۃ والفضیلۃ
والدرجۃ الرفیعۃ والجنۃ مقاما المحمود الذی وعدتہ انک ذو الفضل العظیم ۔ ف ۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے اللہ تعالی
صلوۃ کی دعا کرے اللہم صل علی سیدنا ومولنا عبدک ورسولک محمد وآلہ کما صلیت علی ابیہ ابراہیم الخ ۔ پھر دعا سے وسیلہ کرے
م ۔ پھر آنحضرت صلعم کے توسل سے اپنی مراد مانگی اور سب سے اعلی مراد اس موقف میں دعا ے حسن ایمان و اسیر خاتمہ و مغفرت
ہے ۔ پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے ۔ ف ۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعا میں شامل کرے حتی کہ
دعا و وسیلہ میں ارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ ۔ ملادے م ۔ پھر جس شخص نے مسلمانوں میں سے اپنا سلام کہا ہو وہ حضور میں اسکے
نام سے پہونچاوے ۔ عمر بن عبد العزیز اپنے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور سلف صالحین میں سے ایک جماعت نے
فرمایا ہے کہ اس موقع حضوری میں جہانتک ممکن ہو دیر نہ لگاوے اور نہ طول طویل باتیں کرے بلکہ حسن ادب سے موجز
مختصر ادا کرے ۔ معف ۔ مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہیں کہ ضروری عرض بھی پوری کرسکتا شاید کہ اسکی زبان بند ہوجاتی
ے اُحِبُّ مناجاتِ الحبیب باَوجُہِہٖ ۔ ولکن لسانَ المُذْنِبِینَ کلیلُ ۔ یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغنا نہیں ولیکن گنہگاروں
کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے ۔ اللہم صل علی سیدنا ومولنا محمد وآلہ وصحبہ صلوۃ طیبۃ زاکیۃ عدد خلقک ورضا نفسک وزنۃ عرشک
ومداد کلماتک ۔ ولہ الحمد کما اثنی علی نفسہ سبحانہ ذو الجلال والاکرام ۔ م ۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سید الصدیقین ابوبکر رض پر
سلام کرے السلام علیک یا خلیفۃ رسول اللہ السلام علیک یا صاحبہ وثانیہ فی الغار السلام علیک یا رفیق الرسول صلعم فی الاسفار
وامینہ علی الاسرار جزاک اللہ عن امۃ محمد خیر الجزاء ۔ وافضل ما جزی اماما عن امۃ النبی ۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظم پر سلام
کرے السلام علیک یا امیر المومنین السلام علیک یا من اعز اللہ به الاسلام والمسلمین جزاک اللہ عن الامۃ خیرا لجزاء ۔ پھر ادب کے ساتھ
بعد حمد وثنا اور درود و دعا کے جمیع والدین کو بلکہ احباب کو نہ بھولے آئینہ پر ختم کرکے باہر آوے ۔ پھر جب تک قیام میسر ہو
کوشش کرے کہ مسجد میں فریضہ نماز ترک نہ ہو اور روضۃ الجنۃ میں کثرت سے درود اور دعا کرتا رہے ۔ بقیع الغرقد ۔ جہاں سے
ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلا حساب داخل جنت ہونگے جنکے چہرے مثل چاند کے ہونگے ۔ کما فی الحدیث ۔ ہر روز ہاں کی

بقیع میں سعد کی زیارت کیا کرے۔ وہاں مرقد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سوم رسول اللہ صلعم اور عثمان بن مظعون اول مدفون
و مرقد عباس بن عبد المطلب و مرقد حسن بن علی و مرقد زین العابدین و محمد باقر و جعفر صادق اور مرقد صفیہ بنت عبد المطلب
و فاطمہ بنت اسد ہیں اور حضرت سیدۃ النساء فاطمہ کی مرقد مبارک میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمہ میں اور بعض
نے کہا کہ اپنے مکان میں اور یہی اظہر ہے اور بقیع میں قبہ ازواج مطہرات اور قبر عقیل و عبد اللہ بن جعفر و قبہ ابراہیم بن رسول اللہ
صلعم و مرقد عبد الرحمن بن عوف وغیرہم رض ہیں۔ اور احد پر پنجشنبہ کی فجر کو جاوے اور اول مرقد حمزہ بن عبد المطلب سید الشہداء
پھر تمام شہداء احد کی زیارت کرے۔ خود کوہ احد کی زیارت کرے۔ کہ وہ جنت کے پہاڑوں سے ہے اور آنحضرت صلعم و
اصحاب کو دوست رکھتا تھا حدیث میں ہے کہ احد پہاڑ ہے کہ ہمکو محبوب رکھتا ہے اور ہم اسکو محبوب رکھتے ہیں۔ کما فی الصحیح
اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ احد جنت کے رکنوں میں ایک رکن پر ہے اور کوہ عیر جہنم کے رکنوں میں سے ایک رکن
پر ہے۔ اور صحیح میں ہے کہ آپ مع ابو بکر و عمر رض کے احد پر تشریف لیگئے اسکو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ تجھپر کوئی نہیں مگر نبی
و صدیق و شہید کے۔ اور شرح نے جمع کیا ان نصوص کو جس سے ثابت ہے کہ پہاڑوں و جمادات و حیوانات میں سواے انس و
جن کی قوت ادراک و تسبیح ہے اور یہی مذہب سلف صالحین رض ہے۔ ابن عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم کا گذر مصعب
بن عمیر رض کی طرف ہوا۔ یہ احد میں لشکر کے نشان بردار تھے اور یہ شہید ہوے ہیں انپر وہاں کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں گواہ
ہوں کہ تم اللہ تعالی کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ انکی زیارت کیا کرو اور انپر سلام کہا کرو پس قسم اس ذات کی جسکے
قبضہ میں میری جان ہے کہ نہیں کوئی انپر سلام کیگا مگر اکہ یہ لوگ قیامت تک اسپر سلام بھیجتے رہینگے۔ ف۔ شاید مراد یہ کہ
قیامت تک انکی شان ایسی صحیح ہے اور شاید مراد یہ کہ جواب میں انکی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہے اور یہی اظہر ہے
واللہ اعلم۔ پھر مستحب ہے کہ شنبہ کو مسجد قبا میں آوے کیونکہ حضرت صلعم ہر شنبہ کو سوار ہو کر اس مسجد میں تشریف لاتے تھے
کما فی الصحیحین۔ اور یہ اول مسجد ہے جو اسلام میں بنائی گئی اور پہلا پتھر اسمیں رسول اللہ صلعم نے رکھا ہے پھر ابو بکر صدیق رض نے
پھر عمر رض نے۔ پس اسکی زیارت کی نیت کرے مع اسمیں نماز کے۔ اور صحیح حدیث میں آیا کہ اسمیں ایک نماز کا ثواب عمرہ
کے برابر ہے اور وہاں بیر اریس کی زیارت کرے جسمیں آنحضرت صلعم نے آب دہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیریں خوشگوار
ہو گیا اور اسی میں حضرت عثمان رض سے آنحضرت صلعم کی انگوٹھی گری ہے پس اسمیں سے وضو کرے و اسکا پانی پیے اور
مسجد الفتح کی زیارت کرے جو کوہ سلع کے مغرب جانب پہاڑ پر واقع ہے وہاں نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابر رض
نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے اسمیں تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس چہارشنبہ کے روز آپکی دعا اثر
قبول ہوئی۔ اور جو مساجد وہاں ہیں انمیں سے ایک مسجد بنی ظفر ہے اسمیں ایک پتھر ہے جسپر آنحضرت صلعم نے جلوس کیا
اور مشہور ہے کہ جس عورت کو فرزند کی آرزو ہو جب وہ اسپر بیٹھیگی اللہ تعالی اسکو فرزند عطا فرمادیگا اور کہتے ہیں کہ تمام مساجد
و مشاہد جو مدینہ منورہ میں ہیں سب ۳۰ ہیں جنکو اہل مدینہ جانتے ہیں اور سات کنوئیں ہیں جنسے آنحضرت صلعم نے وضو کیا
اور پانی پیا ہے انمیں سے بیر بضاعہ ہے۔ ف۔ کتاب الصلوۃ میں بیر بضاعہ کے مشاہدہ کی روایت ابو داؤد وغیرہ سے نقل
ہو چکی ہے۔ فصل۔ جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد میں جاکر نماز پڑھے اور جو دعا بہتر و مرغوب ہو مانگے
اور مزار مبارک پر رخصت کے واسطے حاضر ہو اور سلام کرکے دعا مانگے جس طرح اسکو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اہل و اولاد
و مال کے لیے اور اللہ تعالی سے یہ بھی دعا کرے کہ اسکو دنیا و آخرت کی بلاؤں سے محفوظ فرماکر وطن میں پہنچا دے اور
رسول اللہ صلعم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالی چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین میں لاوے
مع عافیت کے اور یہ دعا روضۃ الجنۃ میں بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے میں کہتا ہوں کہ جمیع

مستحب ہے کہ دعا مانگے کہ الٰہی میرا یہ آخری عہد مزار مبارک سے نہ فرمائیو بلکہ مجھے دوبارہ آنا نصیب فرمائیو یا ذوالجلال والاکرام ہے۔ اور اس وقت آنسوؤں کا جاری ہونا نشان قبول سے ہے اور چاہیے کہ جو کچھ ہو سکے مجاوران مقام پاک کے واسطے ہدیہ کرے پھر فراق سے حسرت کھا کر روتا ہوا وہاں سے واپس ہو۔ واضح ہو کہ بعضے بدنصیب اس سفر پر ندامت ظاہر کرتے اور آئندہ عزم کرتے ہیں کہ پھر نہ آویں اور دوسروں سے کہتے ہیں کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ ہو کہ دوبارہ آوے اور مانند اسکے کلمات کہتے ہیں تو خوب جانو کہ ایسے کلمات وحرکات دلیل ہیں کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور یہ خشم وغضب میں گرفتار ہے نصیب ہا نعوذ باللہ من ذلک۔ اہل سعادت بغیر حزن وحسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہیں چھوڑ سکتے ہیں اور یہ چھوڑنا بمقتضائے ادب اور فرمانبرداری ہے والحمد للہ علی فضلہ لاہل السعادۃ من المؤمنین والمسلمین والصلوٰۃ والسلام علی حبیبہ خیر الخلق وآلہ وصحبہ اجمعین۔ (آداب رجوع) واپسی میں ہر بلندی پر تکبیر کہے اور حضرت سرور عالم صلعم سے ثابت ہے کہ نزدیک مدینہ منورہ پہونچکر فرماتے آئبون تائبون عابدون ساجدون حامدون صدق وعدہ ونصر عبدہ وہزم الاحزاب وحدہ۔ پس اقتدا ء یہ کلمات کہے اور پڑھے کل شیء ہالک الا وجہہ لہ الحکم والیہ ترجعون اور جب وطن سامنے ہو تو دعا کرے اللھم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضین السبع وما اقللن ورب الشیاطین وما اضللن ورب الریاح وما ذرین فانا نسألک خیر ھذہ القریۃ وخیر اھلھا وخیر ما فیھا ونعوذ بک من شرھا وشر اھلھا وشر ما فیھا اللھم اجعل لی فیھا قرارا وارزقنا رزقا حسنا۔ پھر اپنے اہل کے پاس آدمی بھیجدے جو انکو آگاہ کرے اور اچانک نہ گھسے وہاں داخل نہ ہوجاوے اور نہ رات میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں منع ہے۔ پھر جب محلہ میں پہونچے تو پہلے مسجد میں داخل ہوکر دوگانہ پڑھے جبکہ وقت مکروہ نہ ہو۔ پھر گھر میں جاوے اور وہاں دو رکعت پڑھے۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرے اس نعمت عظمیٰ پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ واپس لایا۔ اور اسپر جبتک زندہ ہے حمد وشکر کرتا رہے اور ہمیشہ جبتک زندہ ہے ممنوعات سے پرہیز کرنے میں کوشش کرے خصوص ایسے قول وفعل سے نہایت خوفناک رہے جو اعمال کو مٹا دیتے ہیں اور حج مبرور یا مقبول کی علامت یہ ہے کہ اول کی نسبت اسکی حالت دین میں بہتر ہوجاوے ھذا ملخص ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی الفتح مع زیادات من المترجم عفا اللہ عنہ وجعلہ من توابعہم بفضلہ وکرمہ وھو ذو الفضل العظیم وعلی ما یشاء قدیر والحمد للہ رب العالمین۔ (ملحقات) حج کبیرہ گناہوں کا کفارہ ہے اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق العباد کے۔ اور قاضی عیاض رح نے کہا کہ اہل السنۃ نے اجماع کیا کہ کبائر کا کفارہ نہیں سوائے توبہ کے اور قرضہ ساقط ہونے کا کوئی قائل نہیں اگرچہ قرضہ الٰہی مانند قضائے نماز وغیرہ ہو۔ ہاں اداے قرضوں میں دیر کرنا وغیرہ معاف ہونگے۔ لباس کعبہ کو خرید کر پہننا منع نہیں ہے۔ آب زمزم سے استنجا کرنا مکروہ ہے نہ غسل کرنا۔ حرم مدینہ میں اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ ہے کہ جیسا کہ بیت اللہ کے گرد حرم ہے دونوں لابتین مدینہ کے بیچ میں حرم ہے لیکن دونوں حرم کے احکام مختلف ہیں حتی کہ حرم مدینہ میں شکار ودرخت کاٹنا وغیرہ جائز ہیں نہ حرم مکہ میں۔ اور حرم مدینہ میں بعض احکام خاص مذکور ہیں انا نجملہ کثرت ثواب طاعت ہے وکمال اجتناب معصیت۔ راجح قول یہ کہ مدینہ سے مکہ افضل ہے لیکن جتنے زمین مرقد کو جسم پاک حضرت سرور عالم صلعم سے ملی ہے وہ مطلقا افضل ہے حتی کہ بیت کعبہ وعرش وکرسی سے افضل ہے ذکرہ القاضی عیاض رح اور مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتوی دیا جاوے اور باطن وحقیقت کا علم اللہ تعالیٰ علام الغیوب جل شانہ ہے۔ وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا ومولانا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین والحمد للہ رب العالمین۔ یہ ربع اول عین الہدایہ بفضل اللہ سبحانہ تعالیٰ وحسن توفیق حق سے تمام ہوا ربع دوم کی التزام سے اسکے بعد لاحق ہے وعلی اللہ تعالیٰ التوکل وبہ الاعتصام وبہ الثقۃ علی توفیق حسن الاختتام انہ بی حسبی ونعم المجیب۔

تم ربع الاول بحمد اللہ سبحانہ ویتلوہ الثانی بحسن توفیقہ

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب عین الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہو کہ جسکی نظیر ان دیار و امصار
مین موجود نہین اور اہل اسلام جہان تک اسکی قدر کرین زیبا ہو چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائیے اور کتاب ہاتھ مین
ہو دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہو۔ اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان مین ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہو۔ دوم
کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا علم ہو اور کیون نہین کہ ہر ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے
اسطرح مربوط کیا گیا کہ مطلب تحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہین مترجم علام
نے انکو ذیل بیان مین ظاہر کر دیا۔ چہارم تتمہ کامل تین اجزا ہین۔ جزو اول عقائد حقہ جسکو فقہ اکبر کہتے ہین اسی واسطے
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق۔ سوم علم اعمال جوارح۔ اس
کتاب جامع مین زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری
رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہو اور لباب افادات شرح عقائد نسفی و رسالہ مولانا عبد الحق
رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ ہو۔ اردو مین اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہین ہوا تتمہ اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ
جسمین فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل مین فائدہ کے طور پر ان جنس کے مسائل مع دلائل
تو لب لباب شرح عینی و فتح القدیر و تخریج زیلعی وغیرہ ہو۔ ششم تحریر دلیل ہین جس حدیث سے استدلال ہو اسکی
تصحیح جہان تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہو۔ ہفتم اگر ائمہ حدیث مین بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی
کے وجہ سے کلام ہو اُسی کی توثیق پر مدار ہوا تاکہ جن راویون مین اتفاق ہو بیفائدہ طول کلام نہو جس سے اصل مطلب سمجھنے
مین پریشانی لاحق ہو ہان اگر اتفاقاً کسی حدیث مین جدید کلام کی ضرورت ہو تو تعدیل راوی کی ضرورت ظاہر ہو حاصل یہ کہ حدیث کہین
دہو طا اجماعی صحیح ہین بس حوالہ کافی ہو۔ دیگر ہین اگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہو لیکن اگر دوسرون نے جرح کی تو صرف
محل اختلاف راوی یا اضطراب مین کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہو کیونکہ زیادہ تر انہین کا افادہ مقصود
ہو۔ ہشتم مسئلہ مین جو قیود ہین صاف بیان کر دیے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہین کیونکہ
انکی معرفت دقیق ہو حتی کہ بعض علما نے فرمایا کہ فتاواے شمس الائمہ و امام اسبیجابی و قاضی خان وغیرہ صرف وہی
افادات ہین جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہین پس یہ ہر شخص کو میسر نہین اور فقہ کا علم اسی امتحان
پر دائر ہو۔ نہم جو مسائل ہدایہ شریف مین منصوص ہین اکثر اصول مسائل ہین جو امام رح و صاحبین سے ماثور ہین
حضرت مترجم عم فیضہ نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل مین فتاواے مشائخ و مسائل مذہب
کو اصول معتبرہ معتمدہ سے بڑھا کر جامع کر دیا یعنے عین الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہین اور ذیل دیکھو تو مسائل مذہب
فتاوی ہین دہم سب سے عمدہ صنعت و کمال سعی بلیغ یہ ہو کہ تذییل مین مسائل مذہب و فتاوی مین سے صرف وہی
مسائل لیے جن پر فتوی ہو اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ عموماً اسی حکم کی ضرورت ہو جو مفتی بہ ہو اور اسکے ساتھ
خوبی نفیس یہ ہو کہ حوالہ کتاب مذکور ہو کہین صریح نام ہو اور کہین رمز و اشارہ ہو کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض
اعتماد اور علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ ائمہ سابقین کے افادات مین انکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہو
لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر مین مذکور ہو۔ لکھنا تطویل سمجھکر صرف رموز ذیل
پر اکتفا کیا گیا ہو

پورا نام کتاب	نشان	پورا نام کتاب	نشان	پورا نام کتاب	نشان	پورا نام کتاب	نشان	پورا نام کتاب	نشان
شرح شیخ کمال	ع	شرح امام ابن الہمام	ف	فتح القدیر مع	م مف	افادات شامی	ش	مبسوط امام محمد	المبسوط
عینی رح		یا فتح القدیر	الفتح	افادہ مترجم	م ف	درمختار	و	مع شرح مع	
ملخص عینی	مع	،، ملخص	مف	فتاوی قاضیخان	والقاضیخان	تنویر الابصار	الدر	مبسوط امام سرخسی	مبسوط سرخسی
مترجم مع عینی یا	م ع	ملخص عینی فتح القدیر	مفع	،، شرح جامع صغیر	ق	تخریج حدیث	ت	یعنی شرح الکافی	
ملخص	م مع		معف	افادہ بحر الرائق	البحر		تخ		
فتاوی اسلم منیہ	ع	صدر الشریعہ	المصد	نتایج الافکار	ن	چلپی	٥	امام زیلعی شارح کنز	زیلعی

اور جامع نفیس فتاوائے عالمگیریہ یا اسکے ترجمہ فتاوائے ہندیہ سے جو مسائل نقل کیے گئے ہیں جن اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور ہے اور بدائع و تہذیب و مضمرات وغیرہ نفائس کتب نایاب سب اسی فتاوائے بے نظیر سے منقول ہیں لیکن کمال اہتمام سے صرف انہیں اقوال کو لیا گیا جن پر فتوی ہے اور جاننا چاہیے کہ فتوی کے علامات مانند اصح و صحیح و ارجح و معمول و مفتی بہ و معمول بہ وغیرہ کے مقدمہ میں مصرح ہیں۔ (تنبیہ) جیسے دلائل حنفیہ مذکور ہیں اسیطرح امام مصنف نے جو دلائل شافعیہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق لکھی گئی اور آخر متنبہ کیا گیا کہ اختلاف نہیں بلکہ بسبیل اجتہاد میں تفاوت ہے تاکہ سب لوگ جان لیں کہ ہمارے ائمہ اہل السنۃ میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی طریقہ میں مثلاً امام شافعی رح حدیث مرسل سے حکم نہیں نکالتے بدون تقویت کے تو مثلے موافق ایک حکم حاصل ہوتا اور امام ابو حنیفہ و جمہور بدون اسکے حکم نکالتے ہیں تو لا محالہ نتیجہ دوسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح و اجتہاد کی تحقیق سے یہ کتاب اسم باسمی عین الہدایہ ہے اور دیگر مرغوب نفائس ملاحظہ و استفادہ پر موقوف ہیں چونکہ اس زمانہ میں اہل اسلام کو نماز و زکوۃ و صوم و حج و عقائد حقہ کی مزید ضرورت ہے لہذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل ہے ان فوائد کے الحاق سے مجلد ضخیم ہوگئی اور جن مجلدات میں مسائل وکالت و حدود و مکاتب وغیرہ ہیں انہیں زیادہ تطویل اسوجہ سے نہیں ہے کہ بالفعل مسلمانوں کو انکی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ محاکمہ کے مسائل بشرائطہا اس غرض سے واضح کئے گئے کہ اہل اسلام صدق و دیانت سے باہمی قضایا کا فیصلہ موافق شریعت کرلیں تاکہ باوجود حکم شریعت حاصل ہونے کے حکام وقت کو کلفت نہ دیں اور حوذبیجا اخراجات کی بربادی سے محفوظ رہیں۔ اسی طرح اصل ہدایہ میں کتاب الفرائض مسائل میراث نہیں تھے لہذا حضرت مترجم عم فیضہ نے جلد چہارم کے آخر میں کتاب الحیل و کتاب الفرائض کے الحاق سے مکمل کردیا۔

جلد اول

اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا یُّفَقِّھْہُ فِی الدِّیْنِ

عین الہدایہ

مترجمہ

علامہ مولانا سید امیر علی مرحوم اعلی اللہ مقامہ

مترجم

فتاویٰ عالمگیری۔ تفسیر مواہب الرحمٰن

قانونی کتب خانہ ○ کچہری روڈ ○ لاہور

اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا یُفَقِّہْہُ فِی الدِّیْنِ

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع و دارا ستعملیہ علماء حامۃ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام یعنی الہدایہ کا ترجمہ

مسمیٰ بہ

عین الہدایہ

جلد اول

مدلل بطریقہ سہل از آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتاویٰ بہ ابلاغ الغناء جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاویٰ عالمگیری نے ترتیب دیا

قانونی کتب خانہ ○ کچہری روڈ ○ لاہور